
A EXPRESSÃO DA DIFERENÇA NAS TENSÕES DA IDENTIDADE

Antônio Vital Menezes de Souza (UFS)¹

RESUMO

Pretende-se com esse artigo problematizar o campo teórico das identidades através da filosofia da diferença de Gilles Deleuze. O texto será dividido em três partes. A primeira parte versa sobre a apresentação do plano conceitual de epistemologias voltadas à identidade e à representação, através do qual analiso a arquitetura da identidade em sua dimensão filosófica e social. Na segunda parte do texto apresento e analiso o pensamento filosófico de Gilles Deleuze com a tentativa de provocar novos olhar a respeito da identidade e da representação através da discussão de fenômenos como a singularização, alteração e multiplicidade. Na terceira e última parte, explico um conjunto de argumentos que dão às idéias desenvolvidas criticidade e rigor, destacando a relevância científica de tais debates na cena contemporânea.

INTRODUÇÃO

Desde o início do século XIX o conceito de identidade torna-se o centro da produção intelectual moderna. Em uma diversidade de campos do saber a predominância do paradigma da identidade é sustentada pela valorização de teorias e de planos conceituais que se apropriam, expandem, manipulam e se engendram através de discursos e representações ligados à idéia de igualdade e/ou equivalências. Nesse sentido, o termo *identidade* quer dizer etimologicamente a mesma entidade. Trata-se de uma construção lógica, respaldada pela sistemática da linguagem e nela potencializada como rede de significações políticas, culturais, estéticas e econômicas.

O objetivo central desse artigo é problematizar o campo teórico das identidades através da filosofia da diferença de Gilles Deleuze. São consideradas críticas pontuais às epistemologias voltadas à identidade e à representação, através das quais a arquitetura da identidade em sua dimensão filosófica e social se estrutura. Nesse contexto, concentro minhas análises sobre aspectos específicos de algumas obras de Platão (1994), Aristóteles (1995) e Espinoza (1988). Ademais, apresento e analiso o pensamento filosófico de Gilles Deleuze com a tentativa de provocar novos olhar a respeito da identidade e da representação através da discussão de fenômenos como a singularização, alteração e multiplicidade, explicitando criticidade, rigor, e, sobretudo, destacando a relevância científica de tais debates na cena contemporânea.

¹ Prof. Do Núcleo de Educação do Campus Prof. Alberto Carvalho da Universidade Federal de Sergipe.

1 ARQUITETURA(S) DA IDENTIDADE

A origem do conceito de *identidade*, ou pelo menos de seu aparecimento no Ocidente, está inserida numa problemática demarcada por limites teórico-filosóficos densos. As primeiras investidas na cultura ocidental sobre a definição conceitual da *identidade* surgem com a discussão entre Heráclito e Parmênides. A idéia de permanência e essência universal serão os principais pontos de reflexão da época. Heráclito sustentando que “o Ser-É e Não-É”, Parmênides, reagindo veementemente, afirmando que o movimento é uma ilusão dos sentidos e que o *Ser* é perfeitamente *imóvel*. Nesse cenário, Parmênides aparece como precursor das teorias da identidade através da tentativa de implantar nos territórios da filosofia a recusa absoluta à multiplicidade em detrimento à unidade e a permanência das coisas.

Platão, sem dúvidas, é o herdeiro clássico das idéias de recusa à *diferença pura*². Suas idéias coordenam-se por um pensamento entrecruzado entre as inspirações de Parmênides e a constituição política de uma aristocracia grega. O interesse de Platão é construir sua teoria acerca da identidade que não anule as perspectivas de imutabilidade do *Ser*. Há uma curiosidade no pensamento de Platão (1957) relativa ao conceito da relação entre identidade e similaridade. No mundo sensível habita a realidade, ora como sombra, ora como cópia. De forma alguma, essa cópia e/ou essa sombra deixa de ter semelhança como seu modelo inteligível, o *Mundo das Idéias*. O conceito de identidade em Platão, portanto, vai ser forjado a partir do conceito de *representação* tendo em vista um mundo perfeito de Idéias Absolutas.

A presença do conceito de *identidade* nos escritos platônicos existe em decorrência de identificar e distinguir o mundo sensível do mundo inteligível (ou das Idéias). A exemplo, pode-se citar *Teeteto* (1994), onde Platão alonga-se na discussão acerca do conhecimento, admitindo a diversidade de opinião e pontos de vista acerca dos objetos em razão da relação dos olhos com o movimento das coisas. Platão desqualifica a relação do *Ser* com tudo que fugir da ordem e da Idéia Absoluta. Nesse sentido, cabe à razão e não ao mundo dos sensíveis estabelecer o verdadeiro conhecimento. O *Ser-É* e não pode variar. Portanto, sua diferença não pode existir porque está fora do *devir*; uma vez que o *Ser* está fora do tempo.

Para Aristóteles identidade e diferença é sempre algo que se estabelece entre os seres. Trata-se de dizer não apenas que um peixe não é um anfíbio, mas apontar as características que as fazem distintas e, portanto, especificamente sem as mesmas propriedades físicas. O interesse de Aristóteles é com a *diferença específica*. Por isso durante a produção de sua obra tenha se especializado em precisar a distinção entre gêneros e espécies. Aristóteles para construir sua referência teórica sobre a *diferença*

² Conceito utilizado por Gilles Deleuze para se opor aos fundamentos e princípios da Identidade. Grosso modo, a diferença pura afirma a própria *diferença em si*, fora da representação (da reconhecimento e da correspondência entre imagens e objetos do mundo material) e fora da comparação e/ou da analogia (do estabelecimento de igualdade ou desigualdade, semelhança ou dessemelhança entre as coisas).

específica não tratou de superar a supremacia da razão sobre as coisas do mundo. No aristotelismo a preocupação com a diferença dá-se a partir da linguagem. Essa preocupação demasiada com os campos da linguagem deu-lhe o atributo de pioneiro na definição do conceito de lógica da representação, ou Lógica Tradicional.

Nessa perspectiva, a *diferença específica* do *Ser*, portanto, em Aristóteles, é a *substância*, não as coisas em si. Para Platão, ao contrário, a diferença está no *Ser* e é apenas *pura essência*. No livro *Categorias* (1995), Aristóteles define substância como sendo “aquilo que não é nem afirmado de um sujeito, nem em um sujeito” (p.5). Ele apresenta dois tipos de substâncias: substância primeira (os seres concretos, os entes); substância segunda (os gêneros e as espécies). A substância seria, então, o substrato onde todos os atributos se atualizam: primeiramente no ente, seres concretos, logo depois, no gênero e nas espécies.

Parafraseando Aristóteles, a diferença é a contrariedade do gênero e a contrariedade do gênero é a *diferença específica*. Na verdade essa definição tem expressividade teórica que imprime a qualquer um de nós a necessidade de fixar os sentidos das palavras, de modo a esquivá-las da equivocidade no discurso. Desse modo, Aristóteles funda uma teoria da linguagem, tendo por base a busca pela identidade e a dissolução da *diferença pura*. A *diferença pura* não existe em Aristóteles. A diferença, em Aristóteles, está submetida às leis da identidade e da semelhança. Pode-se chamar uma coisa de diferente, para Aristóteles, quando sendo as coisas totalmente outras, permaneça tendo alguma identidade, ou seja, uma particularidade. As palavras fixam-se na linguagem a partir de um sentido unívoco, a sua diferença específica.

Assim como Platão e Aristóteles, Espinosa é um pensador da *identidade*. Entretanto, muitas de suas idéias estão situadas na construção do conceito de *diferença pura* de Gilles Deleuze. Dentre as idéias principais, encontram-se os temas centrais em Espinosa: a univocidade e a imanência. A destreza espinosiana em associar estes dois conceitos foi-lhe um investimento intelectual e existencial muito comprometedor à sua pessoa ante a ordem vigente dos valores cristãos em sua época.

Espinosa afirma que existe uma única substância para todas as coisas, sejam elas materiais ou imateriais. Deus seria esse ser. Mas sua natureza é imanente, possuindo inúmeros atributos infinitos. Não há a preocupação de distinguir Deus, os homens e as coisas, em Espinosa. Tudo é a substância imanente que é a causa de todas as coisas, inclusive de si mesmo. Em outras palavras, tudo é Deus: verdadeiras fontes de toda a existência para todo conhecimento. Fora dessa substância primeira, nenhuma outra substância pode ser concebida. Então, o que é o homem num mundo onde existe uma única substância?

A questão de uma única substância, entretanto, não nos impõe a sujeição da idéia de diferença a um modelo representacional clássico. Uma coisa é afirmar que somos todos uma única substância de natureza inalterável; outra, que a substância

que somos é a própria condição de, *em si*, imanente, manifestar-se como extensão e *modo de ser de Deus*. Por isso, num mundo onde existe uma única substância, o homem é a expressão de infinitos atributos infinitos, *pura produção*. O homem, enquanto expressão da substância única, somente conhece dois dos atributos de Deus: o atributo do pensamento e o atributo da extensão. Nesse sentido, Deus é pura potência e *pura produção*. O pensamento é um atributo de Deus e não uma faculdade humana. Por isso, em Espinosa, o homem não existe em si mesmo. Mas, como *modos de Deus*.

Encontrei durante a leitura do segundo livro da *Ética* (1988), escrito por Espinosa, algumas referências que delineiam com maior clareza a natureza do homem. De início, já acentuei que os atributos (a exemplo do pensamento e da extensão) não são causados por Deus, mas sua essência. Insisto: a substância possui infinitos atributos infinitos. Em Espinosa pude encontrar o conceito de *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada*. É a partir desses conceitos que pude compreender melhor a condição do homem no pensamento espinosiano. Um dos primeiros modos de Deus é se expressar como *Natureza Naturante*. O segundo *modo de Deus* é produzir a *Natureza Naturada*. Lê-se:

A Natureza Naturante é o que existe em si e é concebido por si, ou, por outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre (Espinosa, *Ética*, I, proposição 29, escólio).

A Natureza Naturada, então, abarca todos os modos da substância, dentre eles, o homem. Todavia, os *modos de ser* de Deus podem ser finitos e infinitos. Quando finitos, os modos de Deus expressam de maneira certa e determinada a essência de Deus. E, Deus, nesse caso, vai se expressar em modos, ou seja, em seus efeitos. Mas, onde quero chegar? No enfoque dado por Espinosa sobre o *paralelismo dos atributos*. Os atributos não são de modo algum redutíveis ou dependentes, mas, paralelos. Tudo que se passa no atributo da extensão se passa no atributo do pensamento.

Em síntese, Espinosa situa o homem a partir dos conceitos de substância única imanente, considerando os atributos, as variadas formas de expressão ou *modos de ser* (finitas e infinitas) e do *paralelismo entre os atributos*. O homem será pensado na sua relação com os outros existentes. O homem como todo e qualquer existente, será um *modo* que exprime de maneira certa e determinada, a essência de Deus. Nesse sentido, Deleuze explicita que, em Espinosa, se Deus é *pura produção*, puro ato criativo, toda idéia em Deus, não é outra coisa senão a idéia de um singular em ato. Mas o fato de apresentar Deus como um tipo específico de hierarquização dos existentes, não anulou o rompimento causado por Espinosa com a idéia de um Deus transcendente. O Deus imanente de Espinosa modifica a relação do homem com os demais

existentes. A existência passa a ser um problema ético, substituindo a questão da moral e da lei.

2 O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE GILLES DELEUZE

Deleuze conseguiu dar à diferença, com a invenção do conceito de *diferença pura*, uma maior autonomia, uma voz própria. Essa atitude promove alterações profundas na forma de se compreender o mundo, o homem e a existência. Dar a voz à diferença é assegurar a formulação de uma ontologia. Ontologia? Sim, porque a *diferença pura* é a própria expressão do *Ser*. Assim, é válido destacar que o sistema de pensamento deleuziano está organizado em torno de dois princípios fundamentais: a *univocidade do Ser* e o *devenir*. Nesse sentido, o *Ser* é Uno em sua multiplicidade. Lê-se:

A univocidade do ser significa que o ser é a Voz, que ele se diz em um só e mesmo “sentido” de tudo aquilo de que se diz. (...) um só Ser para todas as formas e vezes, uma só insistência para tudo o que existe, um só fantasma para todos os vivos, uma só voz para todo o rumor e todas as gotas do mar (Deleuze, 2000:210)

Deleuze concebe o *Ser* produzindo-se na e da diferença, dizendo-se na *multiplicidade*. Isso retira a diferença dos liames da representação: a identidade, a oposição, a semelhança e a analogia. A representação reduz a *diferença* porque reconhece apenas uma porção menor da diferença que é a diferença entre os corpos: as particularidades. Pior ainda, a representação produz uma confusão entre o diverso e a diferença: o diverso é o dado e a diferença aquilo que faz com que algo seja diverso. Um ponto de partida para ampliar tais reflexões é pensar a *diferença em si mesma*.

Pensar a *diferença em si mesma* significa, antes de tudo, distanciar o pensamento do *puro ato cognitivo* (Deleuze: 2000: 75). Pensamento e representação tornam-se os primeiros aportes conceituais para se compreender a questão do singular da *diferença*. Isso se justifica porque, para Deleuze, a *diferença em si mesma* só poderá ser objeto do pensamento. A *diferença* proposta por Deleuze vai constituir-se como um conceito firmado, na filosofia, que se torna o grande inimigo da razão clássica.

A compreensão do conceito de *diferença pura* ou *diferença em si mesma* está indissociada do conceito oposto à representação clássica que tem por base a identidade. A identidade é sempre produzida por um discurso representacional carregado de lógicas enunciativas. Estas lógicas condensam a idéia de semelhança como fonte de relações entre o sistema lógico construído a partir da linguagem e o seu correspondente lingüístico próximo: as proposições. Porquanto, as proposições podem ser consideradas falsas ou verdadeiras de acordo com princípios que formam

a quádrupla sujeição da representação, dentre eles: (1) a *identidade* no conceito; (2) a *oposição* no predicado; (3) a *analogia* no juízo e (4) a *semelhança* na percepção.

A idéia deleuziana sobre a *representação clássica*, pois, recai sobre o pensamento poder se tornar um elemento perturbador de qualquer ordenação estabelecida previamente. Deleuze relaciona à “*imagem ortodoxa do pensamento*”, o poder de interceptar a *diferença*, tornando-a obsoleta e desnecessária. Submeter, sumariamente, a *diferença* aos princípios da identidade e da semelhança na representação é selecionar o que nela deverá ser ou não ser reconhecido pela razão. É válido afirmar que a ortodoxia presente nos discursos sobre a imagem do pensamento teve início, no Ocidente, desde a origem da filosofia grega, representada pelos clássicos escritos de Platão e Aristóteles. Note-se:

...segundo Deleuze podemos reconhecer essa imagem dogmática partindo de três teses básicas: 1. O pensamento se exerce “naturalmente”, como unidade de todas as outras faculdades, consideradas seus modos. (...). 2. Existiriam forças avessas ou estranhas ao pensamento que acabariam por impedir o seu perfeito e natural funcionamento. Essas forças, advindas do corpo, das paixões ou qualquer interesse sensível, desviam o pensamento de seu objeto específico, fazendo-o tomar o falso pelo verdadeiro. (...). 3. Precisamos de um método que nos leve a pensar verdadeiramente, que nos dirija retamente ao conhecimento pleno da verdade. Só um método rigoroso pode conjurar definitivamente o “erro”...(Schöpke, 2004: 26).

A base originária da discussão sobre o *pensamento*, a *representação* e a *diferença* é, pois, um problema pertinente para o estudo sobre a *expressão da diferença nas tensões da identidade*. É preciso não apenas pensar sobre a *diferença* pela diferença, mas, questionar-se sobre qual imagem que cada um de nós sabe ou presume saber a respeito do que significa pensar. A superação da imagem ortodoxa do pensamento é, necessariamente, o ponto de partida para se aproximar do conceito de *diferença em si mesma*, afastado dos ditames da representação ou do discurso sobre o idêntico, o não similar, o negativo. Mas, como compreender a representação? A *representação* seria um ato simplificado de reconhecimento? Qual o significado atribuído a reconhecimento e à representação caso estejam relacionadas ao pensamento?

Para Deleuze, os atos de reconhecimento existem e ocupam grande parte de nossas vidas. O ato de reconhecimento está inserido nas ordens dos princípios da representação: a semelhança e a correlação entre as coisas do mundo. É bastante comum o fato de alguém olhar uma xícara e já saber o que ela é. Diz-se que essa condição de reconhecimento é possível graças à função de correspondência entre idéia, imagem e realidade. Nesses termos, acredita-se, também, que não é necessário pensar quando se repete a saudação “bom dia”. O cotidiano é cheio de atos cognitivos. Grosso modo, reconhecimento é identificação e diferenciação tendo em vista

a busca de similaridade entre elementos que compõem o mundo. Porquanto, a reconhecimento instala-se no homem como percepção de uma verdadeira base de existência. É o real que imprime ao homem, sua ordem. O externo deve prevalecer sobre o interno, destacando-se como forte referência à segurança do homem na vida pela predominância da razão e da consciência. Note-se:

O signo da reconhecimento celebra esponsais monstruosos em que o pensamento “reencontra” o Estado, reencontra a “Igreja”, reencontra todos os valores do tempo que ela, sutilmente, fez com que passassem sob forma pura de um eterno objeto qualquer, eternamente abençoado” (Deleuze, 2000: 225).

É pela denuncia dos atos de reconhecimento que Deleuze procura fundar uma filosofia da diferença. Para mim, a elaboração dessa passagem é de interesse fundamental, uma vez que procuro, a partir dessa construção teórica, o *professor* em constante estado de *devoir*. Desse modo, venho procurando aproximar diversas outras leituras sobre a temática em questão. Em Nietzsche, por exemplo, há uma intensa relação entre pensamento, representação e diferença ao se considerar reconhecimento e a produção de novos valores como feixes de significações dentro do sujeito que produz a si mesmo.

É preciso pensar a *diferença em si mesma* a partir do significado conceitual atribuído por Deleuze ao que ele chama de singular e particular. Um objeto *singular*, estritamente falando é um objeto *único e insubstituível*. Nesse sentido, todos os seres são singulares. Mas se se considera esta questão dentro da referência ao mundo natural (da natureza) já que todos os seres são singulares, muitos têm suas particularidades. Cada *Ser* é um ente *particular*. Somente é possível entender essa relação se for considerada a organização

A discussão sobre o singular e o particular provoca um avanço na direção a que me proponho em termos conceituais: o que é mesmo essa tal “*diferença pura?*” Considero indispensável retomar as análises sobre generalidade em Deleuze. O reino das generalidades é aquele que engloba os seres particulares. Nele, é possível substituir esses seres, tanto quanto seus termos a partir do princípio da equivalência. Entretanto, no conceito de *diferença* nada é possível de ser substituído, mas sim *repetido*. Não se pode, porém, confundir generalidade com *repetição* (Deleuze, 2000: 44). Lê-se:

Se a repetição existe, ela exprime, ao mesmo tempo, uma singularidade contra o geral, uma universalidade contra o particular, um relevante contra o ordinário, uma instantaneidade contra a variação, uma eternidade contra a permanência. Sob todos os aspectos, a repetição é a transgressão. (Deleuze, 2000: 44).

Por tais motivos, a *repetição* é desestruturante de uma ciência que se sobrepõe às discontinuidades da vida. A *repetição*, dessa forma, é impossível de aceitação para o campo das generalidades. No cotidiano, o homem supõe realizar a repetição quando atribui à força do *hábito* a crença de que se está indo à direção contrária àquela que o faz mudar o tempo todo. Deleuze é incisivo a esse respeito, ao afirmar que a consciência só conhece uma lei moral para enfrentar a sua trágica condição no tempo (a lei do dever e do hábito). Equivocadamente, acredita-se que é possível se *repetir* todos os dias as mesmas ações: levantar, tomar café, trabalhar etc. Se isso ocorre se dá pela expressiva força da generalidade sobre cada um de nós. Nunca se *repete* realmente quando se faz de forma semelhante, aquilo que já foi feito inúmeras vezes. Nesse contexto, é o terreno da reconhecimento e não da *repetição* que se encontra o pensamento. A *repetição* ocorre através daquilo que seja absolutamente singular. O singular é a *diferença pura*. *Repetição* supõe a *diferença* e não o *mesmo*; supõe o *singular* e não o *particular*.

O fato de se estar discutindo as peculiaridades do singular e do particular na busca da construção do conceito de *diferença pura* é essencialmente instigante. Vale ressaltar que essa tentativa é também arriscada e de fina elaboração. Ao articular a *diferença* à *repetição* e esta última ao conceito de *singular*, é fundamental não confundir o *singular* com o *individual*. Durante muito tempo essa aproximação foi possível. Mas, após a elaboração do conceito de *diferença*, emergido da produção deleuziana sobre o pensamento e a representação, muitos conceitos foram recriados, reinventados. Nesta pesquisa, essa confusão levaria à destruição total de como vejo a *vida de professor* e o processo de elaboração e produção de si, uma vez que parto do princípio de que é a singularidade do *Ser* que possibilita o encontro da *diferença em si mesma*. Note-se:

As singularidades são verdadeiros acontecimentos (...). Longe de serem individuais ou pessoais, as singularidades presidem à gênese dos indivíduos e das pessoas: elas se repartem em “potencial” que não comporta por si mesmo nem Ego (*Moí*) individual, nem Eu (*Je*) pessoal, mas que os produz atualizando-se. (Deleuze, 1982: 105).

Assim sendo, é perceptível que a elaboração do conceito de *diferença pura* em Deleuze é bastante complexo. Envolve uma articulação de diversos conceitos, mas, sobretudo, essa articulação deve se distanciar cada vez mais da representação. A palavra *representação* é um vocábulo de origem medieval que indica a imagem ou a idéia de um objeto de conhecimento qualquer. É notório, comumente aceito e pouco questionado que a influência das boas imagens produzem os verdadeiros e bons pensamentos. Nesse sentido, o conhecimento torna-se objeto de poder e *de verdade*, quando ele é resultado de uma operação abstrata e de natureza representativa. Nietzsche vai articular um potente discurso sobre as questões do conhecimento. Parafraseando-o, o conhecimento não passa de um território à parte, construção

humana que tende a igualar o *não-igual*, excluindo as diferenças individuais e os acontecimentos singulares. Lê-se, ainda sobre a representação:

(...) Num certo sentido, representar é pôr sob os olhos alguma coisa, mas é também tornar presente ao espírito algo que já esteve presente em nossos sentidos. (...) Aqui, precisamente, o termo representação está sendo tomado em uma acepção possível: como sinônimo de correspondência. Podemos também dizer que, em Descartes, a “idéia”, como *quadro ou imagem* da coisa, tem um sentido de similitude absoluta”. (Schöpke, 2004: 39).

Entretanto, para Deleuze, o pensamento, mesmo em sua *função recongnitiva*, chega a estabelecer a *diferença*. Nesse sentido, a *diferença* é tomada como referência aos objetos passíveis de reconhecimento. Ela existe e deve ser expulsa dos domínios da razão e do juízo. Dado a sua natureza descontínua, a *diferença pura* insurge como um monstro que precisa ser, assim como um mal, extirpado.

A representação forja um estado de apreensão da *diferença pura* quando tenta transformar a *diferença ontológica* em uma *diferença conceitual*. Na verdade, esse procedimento é uma tentativa de tornar acessível ao pensamento a chamada “*diferença pura*”. Observe-se que, a *diferença*, quando situada nesse limite de apreensão pela via da representação (*identidade no conceito ou aquilo que é, analogia no juízo ou aquilo que se compara, oposição ao predicado ou aquilo que não deve deixar de ser, semelhança na percepção ou aquilo que reafirma o que se é*), torna-se tão-somente um predicado na compreensão do conceito.

CONCLUSÃO

Portanto, é um equívoco inserir o conceito de *diferença* tomando por base a inscrição da *diferença* no conceito em geral das propriedades das coisas e dos objetos. O equívoco se aplica, também, à inscrição da *diferença* a partir das releituras conceituais dentro da representação, da lógica e da dialética proposta por Hegel. Uma vez não observadas tais particularidades, essa atitude filosófica é excludente da possibilidade de desraigar a *diferença* dos ditames da representação. Em Hegel, o que se encontra é a associação do conceito de *diferença* ao conceito de *contradição*. Para mim tal associação resulta do mesmo raciocínio que estabelece a diferença entre elementos que se assemelham ou se distinguem. De outro modo, há predomínio do conceito de *identidade* na constituição do conceito hegeliano de *contradição*: só se deixa de ser o que se é quando se nega o *estado de ser* anterior. Mais que isso: em Hegel a conquista do Absoluto significa o estabelecimento da Identidade Plena. Uma identidade plena, para mim, significa o fim definitivo da *diferença pura*. Insisto,

recorrendo a Deleuze: a *diferença pura* é objeto, por excelência do pensamento, não da representação.

A *diferença* é manifestação singular e imanente que se repete em seus estados de virtualidade. A diferença está no cerne do próprio *Ser*. *Ser* unívoco é “aquele que se diz da própria diferença, expressando-se como um composto, nem finito, nem infinito, mas *acabado ilimitado*” (Deleuze, 2000: 198). A diferença é “voz” comum a todos os seres que diz não à identidade e afirma o *devenir*. E, sendo o ser diferença pura, ele não pode se dizer de outra maneira, uma vez que existir é já “*diferenciar-se*”. A diferença e a ontologia, pois, entrelaçam-se. O *Ser* é *devenir* e regularidade ao mesmo tempo, afetando os campos dos planos e linhas que compõem sua constituição entre virtualidades e atualidades. A diferença é sua própria repetição, sem a qual nem o *acontecimento*, nem a *auto-referência* teriam sentido.

Entretanto, é possível chegar a um estado de conciliação entre dois princípios ontológicos tão radicalmente opostos? Para Deleuze sim. O mundo natural é visto como incessante produtor de metamorfoses entre todos os seres, sejam plantas, animais ou pessoas. O *Ser* é idêntico em toda parte e não há hierarquia ontológica entre as coisas existentes: alma e corpo, animal e vegetal, ser vivo e não vivo. Na filosofia deleuziana o sistema da Natureza não é hierárquico. A *diferença* entre as coisas é de *natureza*. Não há *diferença* de *grau*, ou seja, não há o maior e o menor, o mais perfeito ou imperfeito. Há os estados de complexificação, sustentados pela relação entre os estados de expressão quer atual, virtual e possível. Por conseguinte, a filosofia de Deleuze é uma ontologia que tenta pensar o *Ser* como *devenir*.

Todas as tentativas de concretizar a diferença como ontologia foram repudiadas. Aliás, para Deleuze, essas tentativas foram vãs, uma vez que mesmo não assumindo o encontro com a diferença, os mais variados pensadores ortodoxos (herdeiros da representação), precisaram escrever sobre ela pela necessidade de não permitir que suas armadilhas viessem à tona. Parmênides o fez, Platão, mais que ninguém o fez, especialmente em sua teoria sobre os simulacros e sua metáfora do oceano. Efetivamente, a relação que se estabelece entre os seres ou entre os *entes* e a Idéia é a do diferente com o diferente e não a dos semelhantes com o idêntico ou do idêntico com o diferente. Sobremaneira, porque a Idéia em Deleuze é uma *virtualidade* que aponta para uma divergência da multiplicidade de seres existentes. Nesse sentido, o *Ser* é *pura diferença*, e, a *diferença pura*, expressa-se atreves do *devenir* como uma finitude infinita.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ARISTÓTELES. Filebo. Abril Cultural, São Paulo, 1970. (Coleção Os Pensadores)
_____. Categorias. Portugal: Editora Porto, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BHABHA, Homi K. DisseminNation: time, narrative and the margins of the modern nation. In: Nation and narration. Londres: Routledge, 1990. p.291-322.

BURITY, Joaílido A. (Org.) Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

CORCUF, Philippe. As novas sociologias - construções da realidade social. Trad. Viviane Ribeiro. São Paulo: EDUSC, 2001. (Coleção Húmus).

DELEUZE, G. Diferença e repetição. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Prefácio de José Gil. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2000.

_____. Lógica do sentido. (trad. Luiz R. Salinas Fortes). São Paulo, Perspectiva, 1982.

PLATÃO. Oeuvres complètes. Paris: Grimillard, 1957.

_____. Teeteto. O Sulla Scienza. Milão: Editora Feltrinelli, 1994.

SCHÖPKE, Regina. Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade. São Paulo: Edusp, 2004.

SPINOSA, B. Oeuvres complètes. Paris: PUF, 1988

