

“IT’S ALL TOO MUCH”: o problema da positividade no capitalismo tardio

“IT’S ALL TOO MUCH”: the problem of positivity in late capitalism

“[...] a gente só via a liberdade – daquele infinito ciclo classe média de escolhas que na verdade não são escolhas... (PYNCHON, 2009, p.53)

Douglas William Langer¹

RESUMO: Este trabalho tem por objetivo traçar uma relação entre os conceitos de positividade presente na obra de Byung Chul-Han, especialmente em seu *A sociedade do Cansaço* (2010) e a sua noção de uma violência positiva, perceptível no controle e no adoecimento a partir desta e a crítica de Gilles Deleuze ao negativo presente no seu texto *Diferença e Repetição* (1968) e em seu trabalho conjunto com Felix Guattari *Mil Platôs* (1972) que atribui, contrariamente, a positividade a uma saída para a violência imposta pela negatividade na história da filosofia. Essa ligação entre esses dois conceitos e suas diferentes interpretações intenta oferecer um panorama da sociedade atual usando para essa tarefa os relatos de empregados das companhias de mídias sociais como Facebook, Youtube, etc na tentativa de mostrar como essas mídias usando suas ferramentas para controlar o comportamento das pessoas e a sua própria interpretação da realidade para seus próprios interesses econômicos e finalmente mostrar a maneira como essas ferramentas têm um modo de operação positivo e como esses conceitos de Chul Han e Deleuze podem ser úteis para entender os problemas de uma sociedade desse tipo.

Palavras-Chave: Positividade; Violência; Sociedade; Mídias; Negatividade.

ABSTRACT: This work aims to trace a relation between the notion of positivity situated in Byung Chul-Han’s *Bornout Society* (2010) as a notion of violence, control and above of all, sickness, and that critique of negativity by Gilles Deleuze in his *Difference and Repetition* (1968) and his co-produced work with Felix Guattari *Thousand Plateaus* (1972) that interpretate, rather, the positivity as a way out to the violence of negativity of the concept in history of philosophy. This link between these two notions intents to offer a outlook of nowadays society using to this task the testimonies by employees from the social medias companies as Facebook, Google, etc in the attempt to show the way that these medias uses its tools to control the behavior of people and its interpretation of reality itself to its economic interests and finally how these tools have a positive operating mode and how the notions of Chul Han and Deleuze can be useful to understand the problems present in a society of this type.

Keywords: Positivity; Violence; Society; Medias; Negativity

O trabalho exposto aqui tem como intenção fazer uma relação entre documentário *The Social Dilemma* (2020) com o conceito de “positividade” na perspectiva de dois autores da filosofia contemporânea, o primeiro Byung Chul Han, especialmente seu *A Sociedade do Cansaço* (2010) e o segundo Gilles Deleuze em sua famosa tese *Diferença e Repetição* (1968) indicando alguns problemas derivados dessa concepção filosófica na contemporaneidade, tangenciando essas perspectivas com outras noções apresentadas por M. Ferraris em *Manifesto del Nuovo Realismo*

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: douglas.wla@gmail.com

(2012), por M. Fisher em seu *Capitalist Realism* (2009) e por Slavoj Žižek em seu *Tarrying with the Negative* (1993) construindo uma crítica à noção positiva do real em direção à uma concepção de violência do positivo. Antes de qualquer coisa, é necessário expor a problemática apresentada pelos especialistas, ex-funcionários das grandes corporações como Google, Pinterest, Facebook, etc: Há uma seleção muito específica do conteúdo a qual cada usuário é exposto. Essa seleção é feita de acordo com os interesses que o usuário apresenta durante sua navegação, os seus dados durante esse processo são armazenados e utilizados por essas corporações na tentativa de prever as ações do indivíduo, ou seja, o que vai gerar o acesso e por consequência o seu tempo de exposição àquele conteúdo. Por que essas empresas procuram aumentar o tempo de exposição dos seus usuários aos conteúdos? A resposta está na dinâmica econômica que essas plataformas de conteúdo têm com outras corporações, baseadas em última instância na publicidade e nas vendas online.

Além do tempo de exposição, é importante que os dados do usuário sejam armazenados na navegação para que o seu perfil de interesse seja o mais detalhado possível e por consequência, a chance de vendas seja maior. A missão das plataformas digitais passa a ser, portanto, manter o usuário o máximo de tempo possível online. Para além das consequências corriqueiras que esse empreendimento possui, como a dificuldade de manter o foco em atividades cotidianas, há uma ainda maior, e tratada durante o documentário com certa ênfase e causando grande preocupação, que é a influência nas concepções políticas do usuário. Para manter o usuário mais tempo online, as plataformas procuram mostrar conteúdos que concordem, reforcem positivamente os interesses dos usuários. Por conseguinte, as perspectivas políticas divergentes são praticamente apagadas do horizonte dos indivíduos, que encontram cada vez mais usuários que reafirmam aquelas suas perspectivas já definidas. Não há um debate, mas uma univocidade que se expressa pelos grupos de Whatsapp, Facebook, etc. Em um artigo relativamente recente, Byung Chul Han, sem considerar ainda a dinâmica dos algoritmos, justifica a reação de comoção diante do vírus e da pandemia ao efeito produzido pela internet sobre os usuários. Diz ele, neste artigo:

A digitalização elimina a realidade, a realidade é experimentada graças à resistência que oferece, e que também pode ser dolorosa. A digitalização, toda a cultura do like, suprime a negatividade da resistência. E na época pós-fática das fake News e dos deepfakes surge uma apatia à realidade. Dessa forma, aqui é um vírus real e não é um vírus de computador, e que causa comoção (HAN, 2020)

O ponto aqui é que essa positividade apontada por ele, em face à negatividade, tem uma força ainda maior considerando a dinâmica demonstrada em *The Social Dilemma*, já que ele escancara que o funcionamento das redes sociais é programado para ser o mais positivo possível, o mais de acordo possível com as convicções e interesses dos indivíduos. Nesse sentido, a própria realidade, que não pode ser, em muitos casos, reduzida àquelas convicções, é deixada de lado, outorgando a

esta época atual, uma era sem interesse nos fatos, uma era pós-fática. Em 2010, Byung Chul Han publicou seu texto *Müdigkeitgesellschaft*, traduzida como *A Sociedade do Cansaço* em que fazia um diagnóstico veemente de que se vive hoje em uma sociedade da positividade. O que há de se superar nesta sociedade não são inimigos, não são obstáculos que se apresentam como negativos diante de um indivíduo ou nação. Não se viveria mais, portanto, nas “sociedades imunológicas”, típicas do século XX. Se vive, contrariamente, em uma sociedade que não apresenta mais a negatividade como fator social determinante, mas a positividade. Se antes a negatividade era o fator constituinte dos indivíduos - no cenário da Guerra Fria por exemplo, no qual na dinâmica amigo/inimigo era reconhecida a negatividade (BYUNG-CHUL HAN, 2015, p.1) - agora a positividade ocupa esse papel, trazendo novas problemáticas. A alteridade - que se expressava pelas fronteiras, divisões, etc, dá lugar ao híbrido e ao intercâmbio - desaparece no horizonte da época atual. Mas algo interessante de ser observado nessa mudança, é que a opressão não desaparece porque desaparece o negativo. Contrariamente, ela toma novas formas e agora não se dá pela limitação (de território, de direitos, etc), mas pelo excesso. A tradução inglesa do texto traz logo no título essa consequência, *Müdigkeitgesellschaft* foi traduzida simplesmente por *The Burnout Society*. A síndrome de burnout é um típico adoecimento da sociedade positiva e do excesso, pois tem a ver com uma violência não viral e imunológica, mas neural, a violência da positividade. Diz ele:

A positivação do mundo permite novas formas de violência emergem. Elas não partem do outro imunológico. Ao invés disso, elas são imanentes ao sistema, por causa dessa imanência, elas não envolvem defesa imunológica. A violência neural leva ao infarto psíquico, é o terror da imanência (HAN, 2015, p. 6)

Dentre as tantas consequências da sociedade da positividade, há aquela que Byung Chul Han levanta no capítulo 5 de seu livro, intitulado *A Pedagogia do Ver*. Nesse capítulo ele se debruça sob a noção que F. Nietzsche apresenta no *Crepúsculo dos Ídolos* (1889), àqueles ensinamentos que os educadores alemães deveriam ministrar à juventude alemã: uma pedagogia do ver, pensar, falar e escrever. Essa pedagogia do ver é ensinar a escolher, a não se deixar levar pela contingência dos fenômenos do mundo simplesmente, mas saber manter uma certa distância dos objetos. Diz Nietzsche:

Aprender a ver – acostumar o olho ao sossego, à paciência, ao deixar aproximar-se de si, a postergar o juízo, aprender a circundar e abranger o caso isolado de todos os lados” (NIETZSCHE, 1999, p.108)

O ponto de Byung Chul Han é precisamente de que esse ver, fez-se obsoleto numa sociedade que preza a ação, não à contemplação. Ao “sim” e à resposta aos estímulos, diferentemente do “não”

que pressupõe a contemplação. A contemplação requer uma atitude negativa de resistência à ação imediata. Não há imediatismos na vida contemplativa, seus pilares são, como assevera Nietzsche, o sossego e a paciência; o postergar (NIETZSCHE, 1999, p.108). É preciso, portanto, negar-se à ação, pelo menos no sentido de uma imediatez.

Essa questão se torna ainda mais conveniente, considerando a dinâmica das redes sociais, tal como coloca *The Social Dilemma*. Nela, os conteúdos expostos aos usuários são filtrados pelos algoritmos, ou seja, são justamente voltados ao que já se sabe, ao que já se concorda etc. e, onde todo estímulo requer uma resposta imediata – as mensagens instantâneas, os comentários de publicações, etc – em que medida, numa sociedade que as relações se tornam cada vez permeadas pelas redes sociais, uma vida contemplativa tem espaço para acontecer? O processo de positividade se expressa nas redes sociais, por isso, de maneira evidente. As consequências dessa vida “reativa” da atividade em detrimento da contemplativa, do “sim” ao invés do “não, do fazer ao invés do simples “não-fazer” está numa estagnação histórica². O que Byung Chul Han pretende dizer com isso é que, sem o processo de contemplação, sem o vácuo que reside no afastar-se, há apenas uma afirmação do estado de coisas. Se não há um outro no pensamento, não há também um outro que age no mundo. Diz ele:

No estado puro, a atividade apenas prolonga o que já está dado. De modo contrário, uma virada real para o Outro pressupõe a negatividade da interrupção. Apenas pelo sentido negativo de fazer uma pausa o sujeito da ação pode mensurar completamente a esfera do contingente (que é inacessível quando se é simplesmente ativo) (HAN, 2015, p.22)

Isso significa, de fato, que se vive numa era de estagnação? Algumas indicações de Byung Chul Han indicam que sim. *The Social Dilemma* também aponta para essa tendência. A positividade é estagnadora. Maurizio Ferraris tem construído uma série de críticas ao pensamento da assim chamada pós-modernidade, que apresenta de maneira mais extensa no seu *Manifesto del Nuovo Realismo* (2012). Mas algo parece escapar do horizonte de Ferraris, e é justamente o problema da positividade. Ele segue um caminho parecido, mas não chega a essa conclusão, como por exemplo, quando defende uma divisão entre Epistemologia e Ontologia, isto é, defende que a realidade não pode ser reduzida às construções dos esquemas da capacidade cognitiva, uma evidente tentativa de separar o que é factual do que é construído (no campo cognitivo):

O construcionista defende que se o fogo queima, a água molha e o chinelo está sobre o tapete, isso tudo depende de esquemas. Está claro que não. Isso depende do fato de que o fogo queima, a água molha e o chinelo está sobre o tapete: essas características são ontológicas, não epistemológicas. De fato

² Como diria João Cabral de Melo Neto em seu poema “O sim contra o sim”: “Miró sentia a mão direita demasiado sábia e que de saber tanto já não podia inventar nada” (MELO NETO, 2013, p.244).

(pense no experimento do chinelo), não há dúvidas de que nós nos relacionamos com o mundo através de esquemas (quem quer que leia essas linhas deve ter aprendido o alfabeto e deve saber inglês), mas isso não significa que o mundo é determinado por esquemas conceituais. Eu posso saber (ou ignorar) tudo o que quiser; o mundo é o que é (FERRARIS, 2014, p.33)

Páginas depois, Ferraris afirma qual seria a característica dessa ontologia: ela tem a capacidade de oferecer um limite à capacidade cognitiva. A ontologia tem um caráter, portanto, justamente negativo. Diz ele: “Eu, portanto, me declaro um defensor de um realismo modesto ou minimalista, pelo qual a ontologia serve como uma oposição, um limite” (FERRARIS, 2014, p.48). A realidade se imporia de maneira incontornável a qualquer construção cognitiva, ela tem os fatos, ela pode fazer cessar a vida, etc. Ferraris portanto, identifica no seu trabalho um “construcionismo” da pós-modernidade (em autores como Foucault) e a reconduz esta tradição à filosofia kantiana e à lógica transcendental apresentadas na *Crítica da Razão Pura*, na qual os objetos da experiência eram reconduzidos aos conceitos do entendimento. O ponto aqui é que essa crítica não tratou a questão sob as noções de positividade e negatividade. Contudo, não seria justamente essa a questão também de Ferraris? A pós-modernidade descrita por ele, não seria um anseio positivo que se afasta das limitações do real a cada instante? Ferraris tem palavras incisivas a respeito dessas consequências no campo político:

O mundo real está certamente se tornando um conto, ou, ao invés disso – como veremos – ele se tornou um reality show; mas o resultado foi o populismo de mídia, a saber, um sistema no qual (se se tem um tal poder) pode-se defender que as pessoas acreditem em qualquer coisa. Em broadcasts e talk shows nós testemunhamos o reino do “não existem fatos, apenas interpretações” (FERRARIS, 2014, p.3)

Os recentes governos populistas de extrema-direita, que tão amplamente utilizaram-se do recurso das *Fake News* parece ser uma clara evidência do que este trecho pretende significar, que se realidade não se apresenta sob seu caráter negativo, se o que se busca é um constante “fluir da positividade”, o que resta ao fim é uma total descredibilidade dos fatos diante das construções cognitivas. Esse fenômeno parecer ser ainda potencializado quando conduzido à grupos de interesses semelhantes, onde essas construções são reafirmadas. Nesse sentido o algoritmo potencializou o fenômeno e o levou às suas máximas consequências, como quando influencia em eleições de altos cargos em grandes instituições políticas³. Num livro que já se tornou um clássico do pensamento contemporâneo, seu *The Capitalist Realism*, Mark Fisher também teoriza essa problemática de uma

³ A maneira como funcionam esses grupos que reafirmam suas interpretações entre si está tratado de maneira extensa no documentário *Feels Good Man* (2020). Além disso, ele explica como esses grupos influenciaram a eleição presidencial norte-americana de 2016.

completa absorção da subjetividade em termos de uma fragmentação. O foco do sujeito é de tal maneira dispersa no interior das exigências do mundo do consumo que a simples atividade de ler, onde o foco precisa estar abstraído dessas exigências, da própria dispersão da atenção na - parafraseando o próprio M. Fisher - “matrix de estímulos sensoriais” (FISHER, 2009, p.24). O que leva a constatação de Fisher na análise da juventude britânica, de que há uma “impotência reflexiva” derivada desse processo de fragmentação: a juventude britânica está convencida de que não pode fazer nada que vá além da realidade capitalista, aceitando o estado de coisas, mas não sem um preço, a patologização da insatisfação no interior desse estado. Diz Fisher:

A impotência reflexiva equivale a uma visão de mundo não declarada entre a juventude britânica e tem seu correlato na dispersão de patologias. Muitos dos adolescentes com quem trabalhei tinham problemas de saúde mental ou dificuldades de aprendizagem. Depressão é endêmica. É a doença mais tratada pelo Serviço de Saúde Nacional, e está afetando cada vez mais pessoas mais jovens. O número de estudos que têm alguma variante de dislexia é surpreendente. Não é exagero dizer que ser adolescente na Grã-Bretanha pós-capitalista agora está quase sendo reclassificado como doença. Essa patologização já encerra qualquer possibilidade de politização. Ao privatizar esses problemas – tratando-os como se fossem causados apenas por desequilíbrios químicos na neurologia individual e/ou pelo seu plano de fundo familiar – qualquer questão de causa social sistêmica é descartada (FISHER, 2009, p.21)

Não é como se a juventude, nesse caso específico a britânica, estivesse mera e constante na tentativa de “chupar cana e assoviar” porque o quer, mas sim porque essa é a possibilidade que lhes resta na falta de qualquer alternativa à “única realidade possível”, o capitalismo. As consequências dessa possibilidade se expressam no adoecimento e na posterior patologização e despolitização deste. Ainda que existam juventudes com algum ímpeto de mobilização, como Fisher escolhe apontar nos franceses, essa mobilização nunca vai para além das fronteiras do capitalismo, isto é, ela aceita o capitalismo sempre como a realidade possível sob a qual resta apenas resistir e nunca destruir (FISHER, 2009, p.28). Não há uma negação geral do *status quo* senão, uma negação localizada. Uma possibilidade que se levantará aqui, para além daquelas apresentadas por Ferraris, Chul-Han e Fisher é que uma filosofia como a que Deleuze apresenta em seu *Diferença e Repetição* – filosofia a qual a pós-modernidade tanto deve – pode ter a ver com esse abandono do negativo, no caso de Deleuze, em favor de uma filosofia da diferença, pautada na afirmação. Essa aproximação, obviamente, não pode ser apenas uma aproximação simplória, a partir das noções de “positividade” e “negatividade”. Aqui, ela está muito mais ligada ao abandono da ideia de identidade e de uma construção em torno de uma absolutização da diferença. Deleuze assevera que o uso que a filosofia hegeliana faz do negativo enquanto princípio, a torna, por meio da noção de *aufheben*, uma filosofia

da mediação. A “afirmação” de Hegel chega depois da mediação pelo negativo, sendo assim, o negativo é um motor, a dialética hegeliana. Diferentemente disso, Deleuze defenderá uma filosofia pautada no afirmativo, em que a diferença é radicalizada, não permanecendo como um mero elemento de mediação, mas como elevado à sua potência máxima, isso ocorre a partir do conceito de eterno retorno nietzscheano. A partir dele, é possível se desvincular da noção de re-presentação e sua tendência generalizante. Diz Deleuze:

O prefixo re-, na palavra representação, significa a forma conceitual do idêntico que subordina as diferenças. Portanto, não é multiplicando as representações e os pontos de vista que se atinge o imediato definido como “sub-representativo”. Ao contrário, cada representação componente é que deve estar deformada, desviada, arrancada de seu centro. É preciso que cada ponto de vista seja ele mesmo a coisa ou que a coisa pertença ao ponto de vista. É preciso, pois, que a coisa nada seja de idêntico, mas que seja esquartejada numa diferença em que se desvanece tanto a identidade do objeto visto quanto a do sujeito que vê. É preciso que a diferença se torne o elemento, a última unidade, que ela remeta, pois, a outras diferenças, que nunca a identificam, mas a diferenciam (DELEUZE, 2006, p.63)

A noção de representação que traz Deleuze remete ao conceito e a identidade do sujeito. Isto é, de fato, a partir de Kant a *unidade sintética originária da apercepção* cumpre uma função importante de unificar e tornar possível o juízo. Ao mesmo tempo, o conceito tem como característica o infinito da compreensão, isto é, enquanto elemento de predicação, ele cabe a um número infinito de sujeitos enquanto fixados na sua semelhança expressa por esse predicado (aqui, restringindo-se ao seu uso real) (DELEUZE, 2006, p.21). Esses dois elementos, a identidade do Eu e a generalidade do conceito se apresentam como um problema a Deleuze porque eles, justamente, não respeitam a diferença. A repetição é resistente a toda conceituação, porque ela é resistente à toda e qualquer troca. A repetição é antes uma necessidade de “repetir” o mesmo, da incapacidade de trocar. A repetição, nesse sentido, teria que ver com algo único em seu sentido mais estrito, aquilo que não possui qualquer semelhante ou equivalente (DELEUZE, 2006, p.11). Uma obra de arte é sobretudo um exemplo do que seria uma repetição: “Repete-se uma obra de arte como singularidade sem conceito, e não é por acaso que um poema deve ser aprendido de cor” (DELEUZE, 2006, p.11). Não há de fato um conceito do que seja *Mulholland Drive* (2001) de David Lynch. *Mulholland Drive* é dado no interior da ideia. É o que “diferencia” os diferentes em Deleuze, quer dizer, como se dão as diferenças do conceito e da ideia:

A primeira é repetição do mesmo e se explica pela identidade do conceito ou da representação; a segunda é a que compreende a diferença e compreende a si mesma na alteridade, na heterogeneidade de uma “apresentação”. Uma é negativa pela deficiência do conceito, a outra é afirmativa por excesso da ideia. Uma é hipotética, a outra categórica. Uma é estática, outra dinâmica.

Uma é repetição no efeito, a outra na causa. Uma é em extensão, outra é em intensiva. Uma é ordinária, a outra é relevante e singular. Uma é horizontal, a outra é vertical (DELEUZE, 2006, p.32)

O conceito não pode dar senão um sentido negativo à repetição, porque ela aparece sempre devido aos bloqueios do conceito: o discreto, o alienado e o recalcado, respectivamente, os conceitos nominais, da natureza e da liberdade (DELEUZE, 2006, p.24). Os conceitos nominais seriam os conceitos que possuem a compreensão finita, o exemplo de Deleuze é o das palavras, que se referem a um “átomo linguístico”, a sua repetição se localiza na linguagem, mesmo que na fala e na escrita seja onde ocorra a expressão da sua potência (DELEUZE, 2006, p.22). Sua finitude está nesse elemento último e absolutamente simples das palavras. Os conceitos da natureza, são, contrariamente, conceitos de compreensão indefinida, mas sem que na própria natureza exista qualquer capacidade memorativa, portanto, tudo o que resta à natureza é a repetição, enquanto que o sujeito representante os retém na memória. Os conceitos da natureza estão, portanto, no sujeito que a representa (DELEUZE, 2006, p.23). Por fim, os conceitos de liberdade têm que ver, por sua vez, justamente com a lembrança. Não atoa são chamados de conceitos do recalque, porque na medida em que a representação se relaciona com a lembrança, sem, contudo, elaborá-la num saber, tudo o que pode ocorrer é uma repetição (DELEUZE, 2006, p.23). O ponto a que se quer chegar aqui é perguntar-se as consequências da construção de um plano de diferenças ao qual Deleuze pretende constituir, em detrimento das noções de identidade do sujeito e do próprio objeto (DELEUZE, 2006, p.63). Como explica Ovídio de Abreu em *Deleuze e o Eterno Retorno da Diferença* (2011), o uso que Deleuze faz do conceito de eterno retorno, tem a ver com aquela sua dinâmica absoluta do devir, em suas palavras:

A interpretação desenvolvida por Deleuze, ao fazer o Mesmo se dizer da diferença no pensamento do eterno retorno, introduz neste pensamento um componente seletivo comprometido com afirmação da diferença, que envolva a afirmação do acaso (a diferença ‘entre todos’ ou distributiva, do múltiplo (a diferença entre o um e o outro) e do devir (a diferença de si mesmo). Essa interpretação do eterno retorno da diferença direciona a pesquisa de uma nova imagem do pensamento, no qual o acaso, a multiplicidade e o devir se dizem do próprio pensamento (ABREU, 2011)

Como dito anteriormente, Deleuze parece querer radicalizar o negativo (em sua máxima potência), não incluindo-o num mero jogo de mediações. Criando, por sua vez um plano criativo – nada que não suporte o crivo da negatividade deve permanecer -, contrariando justamente a concepção representativa que se sobressai na filosofia moderna e se apresenta com grande força no trabalho kantiano. A noção de simulacro nesse sentido, tem importância axial. Essa noção diz respeito às cópias dos arquétipos que não eram “fidedignas” a esse último (são cópia da cópia, potência do falso), a figura do sofista seria justamente o precursor dos simulacros. Segundo Deleuze,

o objetivo de Platão era deixar de lado os simulacros para elevar as diferenças à identidade presente do arquétipo (DELEUZE, 2006, p.125). A questão é que as cópias fidedignas, imagens do arquétipo se confundem com o simulacro, que têm sua narrativa própria, um plano próprio. Como diz Deleuze:

Platão tentava disciplinar o eterno retorno, fazendo dele um efeito de Ideias, isto é, fazendo com que ele copiasse um modelo. Mas o movimento infinito da semelhança degradada, de cópia em cópia, atingimos este ponto em que tudo muda de natureza, em que a própria cópia se reverte em simulacro, em que a semelhança, em que a imitação espiritual, enfim, dá lugar à repetição (DELEUZE, 2006, p.127)

Mas a ideia, segundo Deleuze, é justamente um espaço não da identidade, mas da multiplicidade. Ela é dotada de multiplicidade interna, ela é anterior a representação e expressa a virtualidade, uma virtualidade pura na qual se encarnam os campos de individuação. Ela é contrária a qualquer identidade: “A multiplicidade não suporta qualquer dependência em relação ao idêntico no sujeito ou no objeto” (DELEUZE, 2006, p.182). Muito diferente do conceito, que tem por característica a possibilidade, o conceito de algo implica naquilo que deve ser a coisa, em última instância, num essencialismo. A pergunta a ser colocada diante das posições de Deleuze é: no interior dessa multiplicidade, desse caosmos, em que os critérios de verdade da identidade são dissolvidos, que os procedimentos da representação e dos conceitos dão lugar aos de simulacro e ideia, em que a diferença se comunica com outras por meio das diferenças das diferenças (DELEUZE, 2006, p.261), em meio a esse intenso processo (supostamente) criativo e de afirmação da vida, a noção de realidade ou mesmo de verdade ainda valem de alguma coisa? A noção de eterno retorno de Nietzsche realmente é capaz de retirar do horizonte da filosofia de Deleuze toda a possibilidade de um imobilismo em uma filosofia do absoluto positivo, da afirmação e do excesso? Onde reina o simulacro, não reinaria as suas diversas histórias a serem contadas, isto é, sem a identidade do arquétipo, o que resta a ser “encontrado” ou, onde há espaço para o verdadeiro da narrativa?

Aqui, procura-se fazer uma ligação entre com a noção de positividade que se encontra na contemporaneidade e a filosofia da diferença de Deleuze. Outras relações são possíveis ainda, chama-se a atenção, por exemplo, para a insistência de Deleuze e de Guattari em fugir da hierarquização dos significantes, defendendo em contrapartida uma vazão do desejo: experimente! (DELEUZE;GUATTARI, 2012, p.36). Essa confiança de ambos os autores parece ignorar a possibilidade de uma “violência positiva” como apresenta Byung Chul Han. A noção de devir apresentada em *Mil Platôs* entrega à essa positividade do plano de consistência um abarcar das relações entre multiplicidades, como se isso fosse o suficiente para evitar uma violência. O que se tenta apresentar no interior deste artigo é, contrariamente, que essa violência se expressa também na positividade, não sendo suficiente apresentar soluções positiva/immanentistas para se escapar da mesma (Plano de consistência, CsO, etc). Slavoj Žižek também já havia chamado a atenção para esse

caráter do capitalismo tardio em seu *Tarrying with the Negative* - como alude M. Fisher, 2009, p.72) - a saber, um caráter de positividade imanentista que ele chama de *espinosista*, um campo de completa determinação, onde muito pouco é deixado ao sujeito que é dissolvido no interior da cadeia causal da natureza. Diz Zizek:

Longe de ser um portador autônomo desse processo, o sujeito é pelo contrário um lugar, um campo passivo para a rede de ligações parciais laterais: a comunicação não acontece entre sujeitos, mas diretamente entre afetos. “Eu” reconheço eu mesmo como um sujeito autônomo, autossuficiente precisamente na medida em que eu negligencio, reconheço mal – essa rede de identificações-imitações objetais que me determinam e atravessam os limites da minha auto-identidade (ZIZEK, 1993, p.218)

De acordo com Zizek esse seria o retrato do sujeito pós-industrial um campo em que os afetos se passam, reagindo às imagens (da imaginação), aos afetos mas de modo algum podendo alterar essa rede. Ou seja, a cadeia causal da natureza está dada e o que resta ao sujeito é reconhecer as causas nela presente. Uma atitude a qual Zizek, utilizando-se de um ponto de vista clássico, contrapõe ao âmbito prático desenvolvido por Kant, inaugurado pela capacidade do sujeito de iniciar sua própria cadeia causal, alternativa àquela da natureza negando aos afetos. A constatação que acaba por se configurar, a partir de Zizek, é que nossa época - época do capitalismo tardio ou da sociedade pós-industrial - é sobretudo uma época do fatalismo. Não atoa a juventude britânica aparece daquela maneira como M. Fisher a expôs, completamente órfã de alternativas⁴. O velho debate entre M. Mendelssohn e F.H Jacobi e a interpretação da filosofia de Espinosa como fatalista na famosa *Pantheismusstreit* aparece, portanto, com sua relevância renovada: agora como condição para se pensar a possibilidade um horizonte diferente do apresentado no capitalismo tardio. As conclusões desse artigo se concentram, ao fim, em três pontos fundamentais: primeiro, a sociedade da positividade traz uma nova forma de violência. Dois, essa forma de violência da positividade foi negligenciada pela filosofia contemporânea que mais a tematizou, a saber, a de Deleuze (e Guattari).

⁴ Não seria o trabalho de J. Baudrillard também uma evidente constatação de que a velha tese de Marx e Engels - presente no *Manifesto do Partido Comunista* (1848), a saber, aquele de que a liberdade no capitalismo é restrita à liberdade de compra e venda (MARX;ENGELS, 2010, p.53) – fora deixada para trás? Em seu *Sociedade de Consumo* (1970), Baudrillard mostra como, uma vez que o problema passa não mais a ser a produção, mas o escoamento desta, como vender torna-se o problema da sociedade capitalista tardia. Em vistas disso, o objeto de interesse das companhias passa a ser o desejo do consumidor. Administrar os afetos é o foco de uma sociedade que precisa produzir o desejo mais até do que produzir produtos. Mas como bem argumenta Baudrillard, esse processo transfere a escolha do indivíduo para a própria companhia, destituindo-o de escolha: “A empresa de produção controla os comportamentos de mercado, dirige e modela atitudes sociais e as necessidades. É, ou ao menos tende a ser, a ditadura total da ordem de produção” (BAUDRILLARD, 2009, p.71). Nesse sentido a sociedade do capitalismo tardio é antes uma imanência completa de produção/escoamento. Ela mesmo produz, ela mesmo demanda.

Três, é necessário que essas questões sejam investigadas levando em conta as problemáticas clássicas da filosofia imanente e positiva de Espinosa, o *príncipe dos filósofos* (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.60), a quem Deleuze e Guattari tanto devem. Evidentemente que esta é uma mera tentativa de problematização e que muito ainda precisa ser desenvolvido nesse empreendimento como um todo em trabalhos de maior extensão posteriormente, todavia, aqui se pavimenta um caminho possível de interpretação e se sugere um campo de discussão a respeito dessas questões.

REFERÊNCIAS

ABREU, de Ovídio. Deleuze e o eterno retorno da diferença. Dois Pontos, Curitiba/São Carlos, v. 8, n.2, p.27-55, outubro, 2011.

DELEUZE, G. Diferença e Repetição. Trad: Luiz Orlandi; Roberto Machado. Warszawa: Graal Publisher, 2006. 284 p.

_____. **GUATTARI**, F. O que é a filosofia?. Trad: Bento Prado Jr, Alberto Alonso Muñoz. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010. 271 p.

_____. Mil Platôs. Vol 4. Trad: Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012. 193 p.

FERRARIS, M. Manifesto of New Realism. Trad: Sarah de Sanctis. Albany: State University of New York Press, 2014. 105 p.

FISHER, M. Capitalist Realism: Is there no alternative?. Winchester: Zero books, 2009. 79 p.

HAN, Byung-Chul. The Burnout Society. Trad: Erik Butler. Stanford: Stanford University Press, 2015. 60 p.

_____. O Coronavírus de hoje e o mundo de amanhã, segundo o filósofo Byung-Chul Han. El País, 22 de Mar. 2020. Opinião. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>.

MARX, K; **ENGELS**, F. Manifesto Comunista. Ed: 1ª Revista. São Paulo: Boitempo, 2010. 271 p.

MELO NETO, João Cabral de. Melhores Poemas. Ed: 10ª. Seleção: Antonio Carlos Secchin. São Paulo, Global, 2013. 344 p.

NIETZSCHE, F. Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke: Band 6. München: De Gruyter, 1999. 460 p.

PYNCHON, T. Vício Inerente. Trad: Caetano W. Galindo. São Paulo: Cia das Letras, 2009. 459 p.

ZIZEK, S. Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology. 4ª ed. Durham: Duke University Press, 1998. 289 p.