

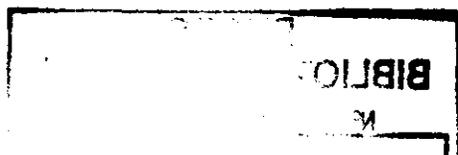
Edição: 2014

A
PROBLEMATICA
ONTOLOGICA
EM
GILLES DELEUZE

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO



**"A PROBLEMÁTICA ONTOLÓGICA
EM GILLES DELEUZE"**



AGRADECIMENTOS:

Ao Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi pela sua orientação e amizade.

Aos Profs. Drs. Luiz Roberto Monzani, Oswaldo Giacóia Jr. e Peter Pal Pelbart, pelas observações, críticas, e sugestões gerais.

A UNICAMP, como *alma matter*

À UNIOESTE, pelo apoio.

SUMÁRIO

Lista de abreviaturas:	11
Introdução:	15
Da Ontologia	19
Capítulo I: Ser e Univocidade:	27
Equivocidade ou as rotas fixas do Ser	29
O outro Sentido: o murmúrio do acontecimento	38
Do Ser	49
A cartografia da Univocidade	64
Capítulo II: Ser e Diferença	89
Sobre a Diferença	93
Ser e Diferença	113
Capítulo III: O Complexo Questão- Problema	123
Um novo habitat: sobre o problemático e o sentido	127
Um encontro: sobre a relação Multiplicidade - Idéia ..	136
Sobre outro encontro: Idéia e Problema	146
A primeira potência: sobre a questão ontológica	153
Um horizonte conquistado: o complexo questão - problema	163
Conclusão	167
Bibliografia	173

LISTA DE ABREVIATURAS

B:	O bergsonismo.
CO:	Conversações, 1972-1990.
DB:	A concepção da diferença em Bergson.
DR:	Diferença e Repetição
F:	Foucault.
LB:	A dobra: Leibniz e o Barroco.
LS:	Lógica do Sentido
NF:	Nietzsche e a Filosofia.
QPh:	O que é a Filosofia?
SPE:	Spinoza e o problema da expressão.
MP:	Mil Platô.

*Between the idea
And the reality
Between the motion
And the act
Falls the Shadow
For Thine is the Kingdom*

*Between the conception
And the creation
Between the emotion
And the response
Falls the Shadow
Life is very long*

*Between the desire
And the spasm
Between the potency
And the existence
Between the essence
And the descent
Falls the Shadow
For Thine is the Kingdom*

T. S. Eliot: ***The Hollow Men.***

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo determinar e expor aquilo que, no nosso entender, podemos chamar de “ontologia” no pensamento de Gilles Deleuze.

Esta problemática que aqui abordamos não é -e nem poderia sê-lo, dada a natureza de “sistema aberto e heterogêneo”¹ da filosofia de Deleuze- nem um eixo nem uma região privilegiada de suas reflexões, como aliás nenhuma outra o é. Não será, portanto, fundamento ou substrato último, assim como tampouco horizonte geral filosófico do pensamento deleuziano. Tal advertência, é necessário que a façamos desde o princípio, visto que sempre há o risco de se compreender esta região da filosofia segundo o caráter “fundacional” que certa imagem clássica nos impõe. Nós, ao contrário, nos encontramos aqui sinceramente impossibilitados de fazer da ontologia o cimento de um suposto edifício conceitual (certamente uma das metáforas menos apropriadas para se designar o trabalho de Deleuze, ao menos se pensa num modo mais ou menos clássico de edificação). Toda a sua concepção de desterritorialização e de nomadologia, bem como de linha de fuga e das séries heterogêneas, seria abolida se este edifício existisse, seja como forma ou como conteúdo, no pensamento deleuziano. Não apenas somos conscientes deste fato, senão que acreditamos que o mesmo ficará claro ao longo do desenvolvimento de nosso trabalho. Neste sentido, a ontologia não corre nenhum risco de ser o fundamento de coisa alguma, pois não existe em Deleuze nenhum conceito, noção ou apelo que demande semelhante fundamento.

¹ A formulação mais clara desta idéia pode ser encontrada na Introdução a *Mil Platôs: “Rizoma”*, (MP, pp. 11-39). Esclarecimentos e ampliações referentes a este conceito encontram-se em numerosos artigos e entrevistas, dentre os quais, como exemplos, podemos citar: “Entrevista sobre Mille Plateaux” em *Libération*, (23 de outubro de 1980), entrevista concedida a Christian Descamps, Didier Eribon e Robert Maggiori, em (CO, pp. 45-6). Este caráter de “heterogeneidade aberta” será, não obstante, demonstrado e enfatizado ao longo do presente estudo.

No entanto, não é por isto que tais preocupações perdem a sua importância dentro da obra de Deleuze, e nem o seu valor como linha de reflexão em permanente interação com o restante dos temas que a sua produção abarcou. Também através de alguns destes cruzamentos, conforme o indicaremos mais adiante, a ontologia será explorada. Em síntese, não acreditamos que esta tenha o privilégio de ser um fundamento ou um primeiro momento do pensar de Deleuze, mas sim que ela possui um lugar reconhecível e determinado no campo de suas investigações².

Centraremos o nosso estudo em dois textos específicos, nos quais, como se verá (e dados os nossos objetivos), podem com maior facilidade ser indicados os pontos nevrálgicos do problema ontológico. Estes textos são: *Diferença e repetição*, e *Lógica do Sentido*. Este recorte não exclui a necessária remissão ao restante da obra de Deleuze, de acordo com os requisitos do presente trabalho, e nem tampouco implica a exclusividade destes textos na exposição da ontologia que queremos aqui exibir. Afirma, ao contrário, seu caráter de pontos no interior de uma série que vem de estudos anteriores e que se prolonga na obra posterior. Estes pontos somente são privilegiados e singularizados em virtude da consonância com o nosso próprio estudo e seus interesses particulares. Neste sentido, os textos sobre Bergson, Spinoza e Nietzsche, bem como o segundo volume de *Capitalismo e Esquizofrenia*, serão obras permanentemente revistas. Em outras palavras, é em DR e LS que mais claramente se compõe este esquema especulativo sobre ontologia, cuja elaboração é percebida em livros anteriores e cuja continuação pode ser verificada

²A este respeito não podemos deixar de indicar de modo pontual, o texto de Alain Badiou, *Deleuze o Clamor do Ser*, (daqui em diante: Badiou, 1997); uma vez que o autor expõe, neste trabalho, uma abordagem da obra deleuziana em chave estritamente ontológica. Não obstante a importância do trabalho de Badiou no que diz a vários aspectos pontuais da temática ontológica, nos limitamos a resgatar a perspectiva geral do texto de Badiou, como leitura afim com a nossos.

em reflexões posteriores; daí a prioridade que aqui lhes concedemos.

Da Ontologia:

A inclusão, tanto no título como na base conceitual de nosso trabalho, da palavra-categoria ontologia, requer uma explicação e uma ampliação da mesma a fim de que possamos indicar, com maior clareza, a forma como compreendemos este conceito tradicional de filosofia e como aqui o utilizamos.

No que toca a estas duas exigências, devemos deixar claro que este estudo não tem como objetivo, e nem como metodologia, uma problematização ou uma reflexão sobre a "Ontologia" ou sobre as interpretações que esta tem recebido ao longo de todos estes anos de filosofia, entre as quais as deleuzianas. Um tal estudo, já por si só bastante extenso, contribuiria apenas para situar o pensamento de Deleuze numa cadeia histórica ordenada de acordo com uma teleologia previamente aceita e reconhecida, sem levar em conta os blocos de pensamento, os vetores com os quais aquele pensamento interage, e os agenciamentos que produz, já que estes são, acima de tudo, a-históricos. Nosso trabalho, ao contrário, tem como tarefa central delimitar, reconstituir e trazer à tona os argumentos, as proposições e os diferentes conceitos que se movem no complexo ontológico deleuziano, conforme o esquema de abordagem acima especificado.

Neste ponto se impõe, com força própria, uma primeira afirmação que deverá ser demonstrada ao longo do trabalho: esta ontologia que aqui queremos expor deve ser denominada como "não metafísica". É partindo do reconhecimento da polissemia que atravessa a noção "metafísica", e seguindo certas rotas da filosofia do século XX que levariam a sua superação, que pensamos o campo metafísico. Assim, entendemos por "metafísico" aquele dispositivo conceitual e reflexivo que institui como fundamento uma dualidade necessariamente opositiva, e

no qual um dos pólos desta oposição é hierarquicamente superior ao outro, fundando assim um “bem-em-si”. Em suma, não é outra coisa senão aquilo que Nietzsche impugnou em toda a sua obra³. Esta operação, ao mesmo tempo, se vê legitimada para um Sujeito, sempre o Mesmo em Si, pela afirmação da “presença” ou “co-presença” deste Sujeito e de sua reflexão, conforme um claro aporte de Heidegger⁴. Excluindo-se a deleuziana (objeto de nosso trabalho), de todas as possíveis críticas feitas à metafísica que possamos conhecer, sejam elas inteligentes ou obtusas, é com estas duas aqui citadas que iremos manter um diálogo próximo. Com relação às críticas de Deleuze à forma metafísica (as quais se desdobrarão durante este estudo), devemos adiantar que este acrescenta às duas anteriores uma decidida impugnação da “transcendência” em favor de uma “absoluta imanência”, e um profundo deslocamento da negatividade como pólo do pensamento em favor de uma “afirmação” total da positividade⁵.

³ Reconhece-se, no entanto, outra crítica decisiva feita por Nietzsche ao pensamento Metafísico. Em sua “desconstrução” da Metafísica, Nietzsche denuncia aquela operação por meio da qual o múltiplo surge do Uno, e o condicionado do incondicionado “como fundamento único”. Sobre esta abordagem nietzschiana, ver Müller-Lauter (1996, p.10). Não acreditamos, entretanto, que esta impugnação à Metafísica que acabamos de fazer lembrar se encontre em contradição com a que expressamos acima, senão que, ao contrário, ambas se complementam e articulam ao longo de toda a obra de Nietzsche.

⁴ Ao longo do presente trabalho é possível que façamos uso de categorias heideggerianas, bem como nietzschianas; no entanto, é com aquelas que o nosso cuidado deve ser maior. Isto se dá porque nem a admiração de Deleuze por Nietzsche nem a afinidade intelectual entre os pensamentos de ambos são desconhecidas; mas, em contrapartida, há uma crença generalizada na independência entre o pensamento de Heidegger e o de Deleuze. A veracidade ou não destas afirmações, segundo a nossa opinião, serão, eventualmente, revistas no decorrer dos diferentes capítulos desta dissertação. Não obstante, e tendo-se em conta o já dito, utilizaremos conceitos como “óntico”, “ontológico”, “diferença ontológica”, entre outros. Cada um deles será revisto e esclarecido quando assim considerarmos necessário.

⁵ Sendo estes temas uma constante na obra de Deleuze, não será viável indicar cada um dos lugares em que são tratados, mas talvez

Uma ontologia livre de condicionamentos metafísicos e, por conseguinte, dos pressupostos da representação, será então aquela que, por um lado, não institua uma hierarquização através de um sistema opositivo e que, por outro, não reclame nesta oposição (e nem em nenhum espaço distributivo) um lugar privilegiado ou fundante para o negativo. Será, ainda, aquela que não remeta à presença como legitimação do ser na unidade-identidade do tempo através do presente. E que, por último, não funde todo o domínio do existente e de sua problematização filosófica em uma transcendência. Que tenhamos indicado o conceito de ontologia que buscamos em Deleuze por meio daquilo que ele “não é”, como se se tratasse de uma espécie de “ontologia negativa”, é consequência de que a positividade, as afirmações téticas a esse respeito, apenas poderão tomar forma no esquema determinado pelos capítulos e pontos deste trabalho⁶. De outro modo, estaríamos afirmando aquilo que deve ser detalhadamente trabalhado, e aquilo que demandaria o maior esforço do

uma expressão nos permita compreender melhor: *“Existe algum plano ‘melhor’, que não entregue a imanência a qualquer coisa = x, e que deixe de imitar alguma coisa transcendente? Diria-se que O plano de imanência é, ao mesmo tempo, aquilo que tem que ser pensado e o que não pode ser pensado. Poderia ser o não pensado do pensamento. É a peanha de todos os planos, imanente a cada plano pensáveis que não chegam a pensá-lo. É o mais íntimo dentro do pensamento e, não obstante, é o fora absoluto.(...) Aquilo que não pode ser pensado e, no entanto, deve ser pensado, foi pensado uma vez, como Cristo, que se encarnou uma vez, para mostrar, esta vez, a possibilidade do impossível. É por isto, que Spinoza é o Cristo dos filósofos, e os maiores filósofos não são mais que apóstolos, que se distanciam ou se aproximam àquele mistério. Spinoza, o devir-filósofo infinito. Expôs, estabeleceu, pensou o plano de imanência ‘melhor’, isto é, o mais puro, aquele que não se entrega ao transcendente nem volta a outorgar transcendência, o que inspira menos ilusões, menos maus sentimentos e percepções equivocadas...”* (QPh, p. 59) Tradução nossa.

⁶ É possível que existam várias formas de ontologias “não-metafísicas” mais ou menos felizes. Como exemplos podemos citar: Quine, Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty, etc. Entretanto, nomeá-las e desenvolvê-las demandaria uma extensão que este espaço não pode comportar. Por outro lado (e o que é ainda mais importante), não é o objetivo deste estudo formular um “quadro comparativo, ou uma taxonomia” das reflexões ontológicas deste século.

pensar passaria, então, a ser pressuposto livre de toda interrogação.

Não obstante, algumas afirmações genéricas a respeito da forma como entendemos aqui a ontologia podem e devem ser feitas, sob a condição de se levar em conta que estas explicitações possuem, já, uma clara matriz deleuziana.

O problema da ontologia é expresso em uma proposição de caráter interrogativo. O que nesta proposição se expressa é o sentido do conceito de ontologia em sua relação direta com o sentido do ser. No entanto, para que a proposição seja ontológica, é necessário re-determinar as suas características. A fim de se começar a entender a proposição como *habitat* da “expressão”, isto é - como mais adiante o veremos -, do sentido, será preciso pensá-la fora do modelo de verdade-falsidade. O novo dimensionamento do modelo proposicional se manifesta, então, como condição necessária para se pensar a expressão ontológica. Esta interrogação, expressada de um modo proposicional, não traz em si nenhuma negatividade ou carência, e a sua produção de sentido é incessante, não podendo ser esgotada por nenhuma resposta “real ou possível”. Ou seja: a proposição ontológica é um permanente perguntar pelo ser e pelo seu sentido, em único movimento positivamente determinado em si mesmo e não limitado. Não queremos, com isto, incluir Deleuze no âmbito de um “conceito geral de ontologia”, mas, antes, é para remeter este último ao ponto problemático que o desencadeia que antecipamos estas afirmações.

Dada a ausência de blocos “específicos e sistemáticos” referentes à ontologia na textualidade deleuziana, excetuando alguns lugares de DR e LS, como já sugerimos, - aos quais seria, sem dúvida, necessário somar aquele outro texto, rigoroso e ao mesmo tempo oracular: *O que é a Filosofia?*⁷ - é preciso indicar, então, dois objetivos não explícitos que perpassarão todo o nosso trabalho. Um deles

⁷ Ver sobretudo os capítulos: “Que é um conceito?”; “O plano de imanência”; e a magnífica conclusão: “Do caos ao cérebro”.

será o de demonstrar que não existe hostilidade em Deleuze com relação à problemática ontológica, mas sim uma insistência em perguntar sobre os pressupostos mais arraigados dos conceitos clássicos da filosofia, como é o caso da ontologia. O outro remete à comprovação de que na obra deleuziana a ontologia não se encontra, de forma alguma, “oficialmente impugnada”, embora nos obrigue esta obra, no mínimo, a reexaminar o seu estatuto⁸.

⁸ Não concordamos plenamente com a análise de Michael Hardt em seu livro *Gilles Deleuze - Um Aprendizado em Filosofia*, (daqui em diante, Hardt, 1996). Compartilhamos com este autor as opiniões sobre a importância da ontologia na obra deleuziana e sobre o complexo nível especulativo que comporta. Hardt, entretanto, faz com que a necessidade do pensamento ontológico na filosofia de Deleuze dependa demasiado do anti-hegelianismo deste. Para escapar do horizonte da negação dialética, Deleuze centraria a sua atenção, segundo Hardt, num modo de negação não-dialética. A radicalidade desta negação, “que nada tem de positivo”, levaria o pensamento deleuziano ao terreno do ontológico, o que, nos parece, não perde, para Hardt, um estatuto próximo ao do fundamento. *“A radicalidade da negação (não-dialética) força Deleuze a se ocupar de questões básicas, questões da natureza do ser. A crítica total de Deleuze envolve uma destruição tão absoluta que torna-se necessário questionar o que torna a realidade possível. Deveríamos sublinhar que, por um lado, a rejeição da ontologia hegeliana não leva Deleuze a qualquer forma de pensamento deontológico. Embora negue qualquer estrutura pré-constituída do ser ou qualquer ordem teleológica de existência, Deleuze ainda opera nos planos mais altos da especulação ontológica.* (Hardt, 1996 p. 14). (negritos nossos)

Do mesmo modo, aderimos com certas reservas às indicações de Hardt no que concerne às linhas gerais da ontologia deleuziana: *“(…) devemos ter o cuidado desde logo para não confundir essa conduta com um retorno heideggeriano à ontologia, principalmente porque Deleuze aceitará somente respostas ‘superficiais’ à questão ‘o que torna possível o ser?’ Em outras palavras, ele nos limita a um discurso ontológico estritamente imanente e materialista, que recusa qualquer fundamentação do ser profunda ou oculta. Nada há de velado ou negativo com respeito ao ser de Deleuze; ele se encontra plenamente expresso no mundo. O ser, nesse sentido, é superficial, positivo e pleno”* (Hardt 1996, p. 14). As nossas reservas estão direcionadas para o alcance que é dado por Hardt ao conceito de “ontologia materialista”. Parece-nos que tal conceito pode ser utilizado com referência a uma ontologia que não postule o ser “como aquilo que pode ser pensado”. Neste sentido, a ontologia materialista é uma refutação de todo o idealismo ontológico. Nada garante, no entanto, que a ontologia materialista não possa ser, “por si própria” metafísica.

Se acreditamos, em suma, que podemos utilizar e afirmar a palavra “ontologia”, isto se deve a que entendemos ser esta uma pergunta aberta, e não as circunstanciais respostas dadas a esta pergunta neste ou naquele pensador ou escola filosófica. Toda concepção de ontologia que possamos extrair de Deleuze caminha em direção a este ponto. Conforme sugerimos acima, é inerente ao conceito deleuziano de filosofia este caráter de incessante pergunta e de permanente formulação de problemas⁹.

Devemos ressaltar também a existência de diferentes conceitos em certa medida novos, próprios de

Creemos que, neste sentido, a fim de melhor definir o projeto deleuziano, seja mais apropriada a procura por uma ontologia “não metafísica”.

Por outro lado, e acreditamos que isto é o mais importante, para poder manter a categorização de “materialista” com relação a ontologia de Deleuze, seria absolutamente necessário submeter tal categoria a uma operação “crítica”, ou a uma reformulação profunda. No entanto, cremos que esta tarefa não é necessária por um motivo claro: no próprio pensamento de Deleuze podemos encontrar a reflexão, e a palavra que a nomeia, e que mostra o caminho para uma definição mais tética. Nos referimos a categoria de *virtual*. Neste sentido, a ontologia deleuziana deveria ser chamada de “realista”, considerando a *absoluta realidade do virtual*. Achamos que esta é uma tarefa a ser desenvolvida num trabalho posterior, que procure re-caracterizar, desde Deleuze, uma ontologia de nossos dias. No entanto, no momento, nos encontramos limitados ao objetivo postulado nesta introdução.

⁹ Sousa Dias, em seu livro *Lógica do Acontecimento, Deleuze e a Filosofia*, (daqui em diante Dias, 1995), parece aderir à tese de que é preciso utilizar outros conceitos para que se possa refletir sobre os temas que aqui nos interessam. Assim, desde o início, na introdução de seu texto, manifesta: “Destituir o ser em favor do acontecimento como entidade filosófica, despromover a ontologia em proveito de um *evenemencialismo*” (p.13). “*Evenemencialismo* significa: tratamento dos conceitos como acontecimentos e não como noções gerais, como singularidades e não como ‘universais’.” (p.17). Não vemos como isto possa ser de auxílio na leitura de passagens decisivas de Deleuze. Por outro lado, leva a crer que ao longo do devir da filosofia não houve outro pensar ontológico que não fosse o da Idéia platônica. Resta então perguntar: foi inútil o trabalho que Deleuze desenvolveu lendo filósofos de outras épocas? Creemos, ao contrário, que é necessário traçar o mapa de uma ontologia não metafísica ao longo do pensamento ocidental. Partir em busca de uma “ontologia menor”, de acordo com uma fórmula que tanto agradava Deleuze e Gattari.

Deleuze e inventariados por seus comentadores, que estão comprometidos ou relacionados com a caracterização e qualificação deste complexo ontológico que pretendemos organizar. Alguns destes conceitos irão aparecer ao longo de nosso texto de acordo com as necessidades deste.

Digamo-lo, por fim, mais claramente: a ontologia está construída por conceitos, e, como tal, pertence à filosofia do modo mais íntimo possível; e, assim como todos os demais conceitos ela é, também, objeto e paixão da pensar. Todo *O que é a filosofia?* não é senão um esforço último no sentido de se fazer compreender esta paixão da filosofia. E assim como ocorre com o conceito de sistema¹⁰, não é que a ontologia tenha desaparecido ou sido superada, mas, antes, que “o seu conceito mudou” ao longo dos tempos da filosofia. Se um conceito é uma multiplicidade, uma história e um devir, também o conceito de ontologia o será. Expor os seus componentes e as linhas que em Deleuze o determinam será, afinal, a nossa tarefa.

Não devemos esquecer a remissão de todo conceito ao plano de imanência. O complexo ontológico, tal como aqui o postulamos, funcionaria desse modo; será aquele espaço liso no qual os conceitos vem a se mover. Ser, diferença, univocidade, ontologia, serão os seus ocupantes; aqueles que se distribuirão pelo seu espaço aberto.

Seja-nos permitido, a fim de exemplificarmos o que dissemos anteriormente, parafrasear o nosso filósofo e avançar em nosso próprio trabalho. Poderíamos dizer que o complexo ontológico é unívoco para todos os seus processos de problematização e determinação, assim como o ser é unívoco para todas as diferenças das quais ele se diz.

¹⁰ (QPh, p. 14).

CAPÍTULO I:
SER E UNIVOCIDADE

Poucas páginas mais adiante do lugar em que afirma: “*Arrancar a diferença de seu estado de maldição, parece ser o projeto da filosofia da diferença*” (DR, p. 44)¹; Deleuze introduz a problemática da univocidade. Reconhecemos que tal inclusão está justificada se compreendemos que uma das condições para que se abra o espaço da liberação que o trecho citado reclama é a de uma redefinição, de acordo com um plano claramente traçado, do estatuto do ser. Este projeto será levado a cabo a partir da leitura de outros filósofos e de torções próprias de Deleuze. Esta explicação, no entanto, não é suficiente: devemos compreender, ao mesmo tempo, que toda a ontologia expressa em DR possui um caráter duplo. Por um lado, a ontologia se afirma como componente de destaque na estratégia que visa pôr em movimento um novo pensamento da diferença. E por outro, mais particular, como releitura da própria ontologia, no que se relaciona ao seu estatuto próprio e ao seu lugar no terreno do pensar filosófico. Não é outra coisa o que Deleuze quer expressar quando diz: “*A filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser (...)*” (LS, p. 185)

Equivocidade ou as rotas fixas do Ser:

A relação entre o ser e a filosofia da diferença se estreita, conforme parece indicar Deleuze, naquele momento em que Aristóteles leva a reflexão sobre a ciência e sua possibilidade até o limite. Isto é, diante da interrogação pelo sentido do ser, e sobre a viabilidade de uma ciência dos primeiros princípios, ou seja, uma ciência que abarque a pergunta pelo estatuto daquele².

¹ Todas as traduções de DR são nossas. Utilizamos, ainda, como obra de referência e consulta, a impecável tradução de Roberto Machado e Luiz B. L. Orlandi.

² Segundo a análise de Pierre Aubenque, Aristóteles está, neste terreno, polemizando, por um lado com os Sofistas, por outro com Platão, e, através deste último, com os Megáricos e suas aporias. Ver (Aubenque,

Neste momento o estagirita anuncia que o “ser não é um gênero” e que ele se diz em vários sentidos. Vale dizer, que existe uma “equivocidade do ser”. Estas afirmações colocam no centro da metafísica o problema da diferença, pois é esta, justamente, que separa o ser dos gêneros. As diferenças são externas aos gêneros, pois estes são, em si mesmos, uma unidade, são “unívocos” para todas as espécies e para as proposições que as designam. Estas duas características, ao mesmo tempo em que limitam a diferença, impossibilitam que o ser se defina como gênero. A fim de nos aproximarmos mais deste ponto recordaremos a explicação de Pierre Aubenque, no seu vasto e detalhado texto sobre o problema do ser em Aristóteles:

“Mas -interrompe Aristóteles- ‘não é possível que o Uno ou o ser seja o gênero dos seres’, tese logo justificada através de um raciocínio de redução ao absurdo: caso o ser (a mesma demonstração vale para o Uno) fosse um gênero, *deveria comportar diferenças, geradoras de espécies; mas essas diferenças seriam, elas mesmas, seres, já que tudo é ser, e, deste modo, no caso do ser, o gênero seria atribuído à suas diferenças. Ora: isso é impossível.*” (Aubenque, 1972 p. 221)

“Só pode haver verdadeira definição aí onde há fecundação do gênero por uma diferença *necessariamente estranha a ele*; se se deseja que a diferença seja princípio da especificação, é indispensável que *não seja ela mesma uma espécie do gênero*. Segundo a excelente fórmula de Alexandre, o gênero não se divide em diferenças, senão mediante diferenças. (In. Top., 452,1-3) Ora, se a diferença fosse

1972, pp. 144 ss.). Devemos ressaltar, ainda, que as críticas aristotélicas, justas ou injustas, não conseguem deslocar a problemática da unidade platônica Ser-Bem, nem mesmo supondo o ser em ato e o ser em potência, ou os muitos modos em que o ser se diz. Neste sentido, a denúncia do esquema aristotélico já é, de uma forma indireta, uma “inversão do platonismo”.

ela mesma uma espécie, confundir-se-ia com aquela espécie que possui como função constituir. (Aubenque, 1972 pp. 221)³

Sem deixar de reconhecer a validade desta perspectiva, Aubenque, mais à frente, a completa e reajusta ao texto de Aristóteles, evidenciando outra característica da diferença que é necessário assinalar:

“Mas, ainda que Aristóteles sugira, de fato, um argumento desse tipo, (...), ele não pode corresponder, completamente, ao pensamento de Aristóteles”. Pois, as relações entre o gênero e a diferença não podem, como se viu, serem expressas em termos de extensão, sem que se faça da diferença uma espécie de gênero ou em um gênero do gênero -o qual seria um absurdo-.” (Aubenque, 1972 p. 222)

“(…) Aristóteles deseja mostrar que, no final das contas, a diferença só possui sentido no seio de um gênero determinado (por exemplo, a diferença par -impar, só faz sentido por referência ao número) (...)” (Aubenque, 1972 p. 222)

“(…) do que se trata é que a diferença só pode dividir um determinado domínio e que, ali onde dito domínio é infinito, como no caso do ser, a diferença não pode mais ser exercida, pelo fato de carecer de um *ponto de apoio*. Assim sendo, *entanto que não pode comportar diferenças, o ser não é um gênero.*” (Aubenque, 1972 p. 222)⁴

Conforme já o sugerimos, esta íntima relação entre o ser e a diferença no seio da metafísica de Aristóteles é, para Deleuze, um ponto singular. Trata-se, num mesmo movimento, da inscrição da diferença na identidade e de

³ Todas as traduções são nossas.

⁴ Todos os itálicos de ambas as citações são nossos.

sua submissão a ela. Poder-se-ia dizer que aquela, até este ponto, ou se opunha a esta, e era por isso condenada ao não-ser,⁵ ou introduzia uma fissura no mesmo ser, a qual era sempre suprimida através de outra identidade⁶. Mas com Aristóteles a diferença parece encontrar um lugar respeitável nas proximidades do ser. Nisto reside a profundidade e gravidade do gesto aristotélico, segundo reconhece e adverte Deleuze:

“A diferença específica não representa, pois, sob hipótese alguma, um conceito universal para todas as singularidades e giros da diferença, (isto é, uma Idéia), mas designa um momento particular no qual a diferença se concilia somente com o conceito em geral. (...) jamais se vê nela, a diferença mudar de natureza, jamais se descobre nela um *diferenciante da diferença*, (...) A diferença específica não designa senão um máximo totalmente relativo, um ponto de acomodação para o olho grego, e ainda, para o olho grego do justo meio, que há perdido todo sentido dos transportes dionisiacos e das metamorfoses. Tal é o princípio de uma confusão ruinosa para toda a filosofia da diferença: confunde-se a assinação de um conceito específico da diferença com a inscrição da diferença no conceito em geral (...) (DR, p. 48)

Falamos até agora da diferença aristotélica como se esta fosse de um tipo apenas; devemos, entretanto, distinguir dois modos das diferenças a fim de poder ver mais claramente a sua relação com o problema do ser. Esta última citação de Deleuze nos introduz nesta distinção ao abordar somente um modo particular de diferença: “a diferença específica”, e ao dar a entender que deve existir outro modo da diferença em Aristóteles.

⁵ Temos consciência de que isto revela o caráter de negatividade à qual a diferença era condenada, mas esta remissão, e a crítica que dela faz Deleuze, será desenvolvida mais adiante.

⁶ De acordo com indicação de Aubenque no texto que estamos citando, isto é claramente dito e desenvolvido em várias passagens do *Sofista* de Platão.

Continuando com a mesma lógica do discurso aristotélico e da respectiva interpretação deleuziana, chega-se ao ponto da maior proximidade entre a diferença e o ser, àquele lugar no qual as diferenças já não são mais “específicas”, senão que passam a ser “genéricas”. A diferença que afeita os gêneros, como maior diferença possível, é a que determina, em última instância, a necessidade da equivocidade. Na realidade, o substrato do conceito de diferença genérica não é muito distinto daquele das diferenças específicas, mas é aquela a que define o limite do diferencial para Aristóteles e, por assim dizer, o ponto culminante de sua metafísica da diferença. Partindo de uma base comum, é possível, no entanto, reconhecer dois tipos de diferença que completam a “necessidade” da equivocidade.

As diferenças genéricas, ao contrário das específicas, não se encontram inseridas no marco de um conceito idêntico que as abarque, nem no de um gênero superior, como gênero dos gêneros. O ser não é unívoco para todas as suas categorias, enquanto que os gêneros o são com relação às suas espécies. Isto ocorre porque - como já foi indicado -, não é possível atribuir ao ser as diferenças, pois se assim o fizéssemos poderiam, elas próprias, formar um gênero. Deveríamos, por conseguinte, dizer que existem coisas que se dizem somente (ou também) de suas diferenças; e, por esta via, todo o conceito de substância correria perigo, por não se poder determinar o seu fundamento.

“A diferença específica resulta, então, pequena em relação a uma diferença maior que afeta aos gêneros mesmos. (...) Assim, estes não se encontram submetidos à condição de ter, por sua vez, um conceito idêntico ou gênero comum. Revisemos a razão pela qual o ser enquanto tal não é um gênero: é assim, diz Aristóteles, porque as diferenças são (...) Trata-se, portanto, de um argumento emprestado da natureza da diferença específica, que permite concluir uma outra natureza das diferenças genéricas.

Tudo acontece como se existissem dois 'Logos', diferentes em natureza, mas entremeados um ao outro: (...)" (DR, p. 48)

"O fato é que a diferença genérica ou categorial continua sendo uma diferença no sentido aristotélico do termo, e não recai na simples diversidade ou alteridade. Acontece que, um conceito idêntico ou comum subsiste todavia, ainda que de maneira muito especial. O conceito de Ser não é coletivo, como um gênero com relação a suas espécies, mas somente distributivo e hierárquico: não possui um conteúdo em si, senão somente um conteúdo proporcional aos termos formalmente diferentes dos que se predica. Estes termos (categorias), não tem necessidade de manter uma relação legal com o Ser; é suficiente que a relação com o Ser, seja interior a cada um." (DR, p. 49)

O processo aristotélico não nos fornece um conceito próprio de diferença, porque, na realidade, nos fornece um conceito próprio de identidade. Este conceito, - reclamado, de alguma forma, por sua epistemologia⁷ -, requer, por sua vez, a anulação do absoluto ilimitado, como era, por exemplo, o conceito de ser dos eleatas. O ser não pode ser Uno, porque, se o fosse, poderíamos atribuí-lo, também, a qualquer processo de diferenciação (é claro que os eleatas começaram por negar este processo, mas isto era absolutamente inviável para o pensamento de Aristóteles). Então, acima de tudo, não poderia ser Uno pois, neste caso, as *diferenças* poderiam se inscrever no espaço por ele aberto, não haveria possibilidade de limitá-las a um conceito determinado em sua própria identidade. Para que isto não ocorra, o estagirita cria *estrias* no espaço ontológico atribuindo e distribuindo o ser aos diferentes modos dos quais se diz, modos estes, em si mesmos, idênticos.

⁷"Aristóteles não começou (...)a partir da decisão de distinguir os múltiplos sentidos do ser, pelo contrário, ele se viu progressivamente obrigado a reconhecer que o ser era unívoco. (Aubenque, 1972 p. 6)

Assim sendo, o nome de Aristóteles deve ser situado, cronológica e logicamente, - por direito, diríamos nós - como primeiro ponto para o pensamento da univocidade. Antes da profunda reflexão que ele leva a cabo ao postular a equivocidade do ser, tanto a univocidade, - a platônica, por exemplo -, como a equivocidade, - sofística -, não haviam alcançado seu conceito decisivo, nem o grau de desenvolvimento que com ele obtêm. No entanto, as figuras do *outro* e da *diferença* estão, em Aristóteles, definitivamente inseridas no domínio da problemática do ser. Daí em diante, todo o pensamento da univocidade, - aquele que Deleuze vai traçar ao longo da história com nomes pontuais -, adquire um novo sentido e um estatuto próprio. Não obstante, o preço que a diferença e o outro tiveram que pagar para ocuparem um lugar "positivo" na ontologia foi alto. Foram submetidos a uma forma hierarquicamente superior a eles: a identidade, como íntimo pressuposto de toda equivocidade.

A submissão da diferença, assim sendo, se relaciona intimamente com a equivocidade do ser, indicando, por conseguinte, como modo de saída, a necessidade de estabelecer, afirmar e desenvolver a univocidade. Um único discurso para o caráter duplo da ontologia que anunciávamos no início do capítulo.

Apesar de tudo, ao menos em um ponto Aristóteles e Deleuze estão de acordo: o ser não é um gênero. No entanto, as coincidências acabam aí. De fato, eles chegam a esta concordância com objetivos e por caminhos muito diferentes. Enquanto o primeiro pensa isto dentro do modelo do juízo, o outro o faz movendo-se em direção à forma da proposição. Nesta, a equivocidade como "vários sentidos do ser" e a univocidade como "único sentido do ser", requerem um novo perguntar pelo próprio ser, e um estatuto diferente para o sentido. Os dois termos desta espécie de dualidade devem ser revistos e submetidos a uma "outra" abordagem.

A fim de se começar esta tarefa é preciso, primeiramente, saber se existe legitimidade na postulação desta "dualidade", indagar se estes dois termos não são,

por acaso, uma única e a mesma “coisa”. Existe, de um lado, o ser, e, de outro, o sentido do ser? A resposta é afirmativa, mas complexa: não devemos confundir ambas as instâncias, pois do contrário a dinâmica interna da proposição ficaria truncada, como tentaremos demonstrar a seguir. Na realidade, *o ser se diz*, e se diz em um único sentido de uma *multiplicidade* que é diferente dele e que comporta diferenças entre os seus membros. Mas, ele é, ao mesmo tempo, designado por estes modos diferenciados, e *designado* como único.

“O importante é que se possa conceber vários sentidos formalmente distintos, mas referidos ao *ser como um só designado, ontologicamente uno*. (...) É preciso acrescentar que o ser, este designado comum, enquanto se expressa, *se diz em um só e mesmo sentido* de todos os designantes ou expressantes numericamente distintos” (...) Na proposição ontológica, não é só o designado que é ontologicamente igual para sentidos qualitativamente distintos, mas também o sentido é ontologicamente o mesmo para os modos individuantes, para os designantes ou expressantes numericamente distintos: tal é a circulação na proposição ontológica (a expressão em seu conjunto)” (DR, p. 53)

É claro que a “designação” e a “expressão” (ou, como veremos mais adiante, o sentido), não são a mesma coisa, mas nesta citação se mostra como as duas modalidades se requerem mutuamente no desenvolvimento da univocidade. O ser deve ser designado como ontologicamente uno, mas, ao mesmo tempo, “é dito” com o mesmo sentido daqueles que o designam. “*Uma única voz, forma o clamor do ser.*” (DR, p. 52). O ser e a sua voz: esta não é mais, (nem menos), que sentido, mas aquele não se define unicamente nesta. A univocidade não poderia ser pensada, como o veremos mais adiante, sem o modelo da lógica do sentido que Deleuze constrói, mas aquela e o ser

que a habita não se confundem com esta. Isto quer dizer que não poderíamos estabelecer nenhum estatuto do ser fora de sua expressão (apenas podemos afirmar que o ser “é”); senão indicamos, simultaneamente, que se “diz” ou se expressa de acordo com o modo do sentido, mas ainda assim não podem ser uma única e a mesma instância, mesmo que sejam inseparáveis. De outra forma não poderíamos torná-lo presente aos estados de coisas, e nem fazer dele participe dos *acontecimentos*, já que o ser é o acontecimento no qual todos os outros se comunicam, bem como o espaço ontológico no qual todos os estados de coisas se distribuem. Não nos devemos confundir com o que diz Deleuze em LS: “*A univocidade do ser significa que o ser e Voz, que ele se diz em um só e mesmo ‘sentido’ de tudo aquilo de que se diz.*” (LS, p. 185) Todo o parágrafo que se segue de LS, e não apenas o fragmento citado, pode dar lugar a algumas dúvidas. Acreditamos, no entanto, que estas não podem afetar o ponto que aqui nos preocupa, pois naquela passagem Deleuze está se referindo de uma forma mais genérica à univocidade e aos seus “efeitos” mais decisivos, e não à íntima distinção entre ser e sentido.

Devemos recordar, por último, que o sentido do ser apenas pode ser estabelecido como pergunta, como interrogação ontológica. Sendo assim, somente levando em conta o registro interrogativo é que poderemos articular a relação entre ser e sentido, como *sentido do ser*⁸.

Para a dinâmica da univocidade e para a circulação dentro da proposição ontológica não poderíamos separá-los, mas, a fim de que se possa estudá-los mais de perto, isto não apenas é possível senão que, suspeitamos nós, necessário. “*A univocidade eleva, extrai o ser para melhor distingui-lo de aquilo ao que ele acontece e daquilo que se diz.*” (LS, p. 186) Acreditamos, então, que é pertinente abordar “independentemente”, num primeiro momento, o ser e o sentido, para poder depois relê-los juntos dentro do

⁸ O desenvolvimento da temática ontológica com relação ao complexo questão-problema, bem como a abordagem da íntima relação entre o sentido e o problemático serão tratados no Capítulo III deste estudo.

campo próprio da univocidade como ontologia proposicional complexa.

O outro Sentido, e o murmulho do acontecimento:

Estivemos utilizando, sem especificá-los, os termos “juízo”, “designado”, “proposição”, “sentido” e “expressão”. É chegado o momento de esclarecê-los e de determinar, através dos mesmos, os principais traços da lógica do sentido, segundo a forma pela qual esta afeta o problema da univocidade.

Dizíamos que Deleuze opera um deslocamento, situando o problema do ser não mais sob o modelo do juízo, senão que no âmbito da proposição, indicando, ao mesmo tempo, que é este o registro onde deve ser pensado. Entretanto, é necessário saber, antes de mais nada, como é que, para certa tradição, o juízo chegou a ser o horizonte da pergunta ontológica. Este movimento permitirá precisar, ainda mais, a forma que definitivamente se opõe à univocidade.

Para poder especificar melhor este ponto, é preciso indicar que a categoria “equivocidade” não será, daqui em diante, apropriada para designar, de uma forma precisa e suficientemente clara, o esquema dos “vários sentidos do ser”. A fim de melhor podermos definir este esquema, devemos recorrer àquilo que a taxonomia filosófica deu em chamar de “analogia”, entendida esta como um modo especializado em relação à equivocidade, e que não deixa, portanto, de pressupor os estatutos que são próprios da mesma⁹. Encontramo-nos, deste modo, diante da encruzilhada em que a equivocidade do ser consegue habitar intimamente e efetivamente o modelo do juízo. Tal

⁹ Analogia não é, como bem reconhece Deleuze, uma expressão aristotélica, porém, é fundamental para ampliar e completar as formulações do estagirita. Para um esclarecimento maior sobre o problema da analogia, ver Nota 1 (DR, p. 50). No mesmo horizonte, Luis Pardo reafirma esta relação ao introduzir o tema da analogia em

convivência é possibilitada pela própria analogia, já que esta é parte constitutiva do estatuto daquele, ao mesmo tempo em que constitui um modo específico de equivocidade. “A analogia é a essência do juízo, mas a analogia do juízo é o análogo da identidade do conceito.” (DR p. 50). A analogia conecta, de uma forma essencial e não apenas accidental, o juízo à equivocidade, e, deste modo, toda a reflexão sobre o estatuto do ser fica circunscrita pelo horizonte que a identidade do conceito traça, de acordo com a forma como esta identidade se manifesta no modelo do juízo.

Assim, tudo radica em saber qual é o movimento que, no juízo, permite o desenvolvimento da analogia. A resposta é breve: aquilo que mais claramente propicia o campo do juízo é a possibilidade de classificar, e é, por sua vez, esta capacidade o que permite preencher as exigências da analogia. O poder de estabelecer uma classificação segundo uma ordem e segundo um campo conceitual baseado na identidade é aquilo a que a analogia tende. Diríamos que esta é a sua função de maior destaque: a de possibilitar um modo classificatório. Os instrumentos que o juízo concede para se desenvolver esta tarefa são aqueles que Deleuze resume em duas funções específicas: a *distribuição* e a *hierarquização*, uma como base ao conceito e sua repartição e outra a nível dos sujeitos e sua mediação.

“Pois, o juízo possui, precisamente, duas funções essenciais, e somente duas: a *distribuição*, que se assegura através da divisão do conceito, e a *hierarquização* que se garante através da *medição* dos sujeitos. À primeira delas corresponde a faculdade do juízo, que chamamos senso comum; a outra, aquilo que chamamos bom senso (ou senso primeiro). Ambos constituem a justa medida, a ‘justiça’ como valor do juízo” (DR, p. 50)

sua leitura de Deleuze: “A doutrina da analogia do ser aprofunda suas raízes na Metafísica aristotélica, ainda que a escolástica medieval tenha introduzido nela rasgos inequivocamente originais, bem como, novas relações entre a proporção e a proporcionalidade.” (Pardo, 1992 p. 84).

Esta é a íntima relação que compromete, mutuamente, o juízo com a analogia, e estes são os meios dos quais se vale: através da operação do “bom sentido” e do “sentido comum”, o juízo abre para a analogia a sua possibilidade de classificação fundada na identidade do conceito e na unidade do sujeito.

“É fácil ver isto nas exigências do ideal classificatório: a um mesmo tempo, as grandes unidades (...) se determinam segundo as relações de analogia, que supõem uma eleição de caracteres operada pelo juízo na representação abstrata (...)” (DR, p. 51)

O que se destaca nestas afirmações é a remissão a duas formas específicas do *sentido*, o bom sentido ou sentido primeiro, por um lado, e o sentido comum, ou aquele que se encontra melhor repartido e do qual não é possível duvidar, por outro. É justamente aí onde se deve indicar a mais profunda mudança de direção na problemática do *sentido* do ser. A fim de podermos passar do modelo do juízo ao modo proposicional devemos necessariamente começar pela revisão do estatuto próprio do sentido enquanto tal. Esta é, enfim, a tarefa que o estudo da univocidade reclama, -já que esta apenas pode ser pensada em termos de *proposição ontológica*, e não de um juízo sobre ontologia. Isto é assim porque, o que diferencia, em última instância, o juízo e a proposição, é, justamente, o estatuto do sentido.

O desenvolvimento específico desta problemática se dá, mais do que em qualquer outro lugar, em *Lógica do Sentido*, diálogo sem preconceitos estabelecido por um grupo de sábios gregos e um paradoxal matemático inglês. O que tentaremos ler a seguir são fragmentos dessa conversa apreendidos por Deleuze.

Segundo a análise deleuziana, existe uma abordagem do problema do sentido que implica, ao mesmo tempo, uma restrição no tocante às funções que ele desenvolve na economia interna da proposição, e uma confusão decisiva sobre a sua natureza. A característica mais visível desta abordagem é a de remeter a uma espécie de esquecimento

ou ausência como componente fundamental. O mecanismo desta amnésia é o de subsumir o sentido a outras dimensões da proposição e centrar todo o trabalho reflexivo nestas¹⁰. Deleuze recolhe três destas -geralmente reconhecidas como as únicas que podem ser encontradas na proposição-: designação, manifestação, e significação; todas as possibilidades da proposição se resumiriam a elas. É, no entanto, analisando o modo operativo desta triade que Deleuze denuncia a existência de uma espécie de desconforto e “incompletude”, como se algum “outro” componente estivesse insistindo para ingressar nesse esquema. O fato de não ter sido reconhecido em todo o seu direito pela maior parte dos autores não se deu, “somente”, em decorrência de possíveis interesses especulativos, senão -mais especificamente-, pela própria natureza desse suplemento. Este apenas pode ser indicado de uma forma indireta, já que esta outra dimensão não possui, diferentemente das anteriores, um estatuto “determinado”, uma estrutura que a exponha de um modo plenamente reconhecível e específico. Somente através do defeito que se percebe na circulação interna da proposição, veiculada pela designação, pela manifestação e pela significação, é que se pode indicar a modalidade que virá, -necessariamente-, a completar o movimento proposicional. O primeiro passo, portanto, é desdobrar este esquema de proposição, tal como foi resumido aqui, e estudar mais de perto, ainda que sinteticamente, cada um de seus componentes.

Uma proposição “designa” um estado de coisas determinado, com certas qualidades e especificidades individualizadas. Este estado de coisas é sempre exterior à proposição, e é justamente a designação o que estabelece a relação, indicando o pólo desta como o designante e o daquele como o designado, de acordo com leis que lhe são próprias e que, para nossos fins, não precisamos percorrer aqui.

¹⁰ Devemos, no entanto, indicar uma ilustre exceção lembrada com interesse e respeito por Deleuze, trata-se de Edmund Husserl, ver: (LS pp. 21 - 23).

A manifestação estabelece outra relação da proposição, neste caso com o sujeito que se enuncia naquela. O que surge nesta formulação são os estados subjetivos que caracterizam o sujeito falante. Suas convicções, crenças, desejos, passam, dessa forma, a fazer parte da proposição, e através desta se estabelece uma outra relação com o estado de coisas *que se espera encontrar, e que apenas a designação pode revelar*.

Finalmente, a significação recorta a proposição sobre um fundo de conceitos universais e gerais, conforme a ordem sintática, gramatical e semântica de uma linguagem dada como um todo, a priori, em relação à proposição em si. Através deste mecanismo a proposição entra em relação com outras, seja como premissa de uma que lhe é posterior, ou como resultante de anteriores. Estabelecimento de contato de conceitos com conceitos segundo uma ordem de implicações que define a construção básica premissa-conclusão.

Uma proposição *designa* um estado de coisas, com suas respectivas qualidades e quantidades, conforme a *manifesta* um sujeito que fala, permitindo entrever um grupo de desejos e crenças, no âmbito de um campo de *significação* que, por sua vez, o situa num *corpus* lingüístico determinado. Segundo Deleuze este é o esquema "clássico" de proposição, agora com seus componentes já reunidos e em funcionamento.

Deleuze necessita de apenas um instrumento para demonstrar a insuficiência desta estrutura. Ao introduzir a pergunta sobre qual destas três dimensões é primeira em relação às outras, e qual é o comércio que entre elas se estabelece, mostra-nos, claramente, a formação circular do esquema, e, sobretudo, a impossibilidade de abrir este círculo a partir de seu interior, procurando fazer prevalecer uma das três dimensões sobre as outras. Devemos ter o cuidado de não entender isto no sentido de uma busca de fundamento: o que se mostra, ao contrário, é como cada instância *reclama de outra um fundamento*, o qual, no entanto, não pode receber. Cada relação da proposição exige ser fundada, mas as outras, que deveriam fundá-la,

carecem por sua vez da capacidade de fazê-lo, pois exigem, elas próprias, das restantes, um fundamento. Nenhuma das três relações da proposição é, ou pode ser, primeira ou fundante, e tal fato permite entrever um paradoxo que apenas poderá ser superado através da operação de um *elemento de ordem diferente e que implique um modo diferente de fundação*¹¹. A fim de mostrar esta característica mais detalhadamente analisaremos, em particular, a relação entre a significação e a designação, pois esta nos permite ver, em detalhe, duas instâncias irreduzíveis as quais dão sustentação à exigência de uma outra dimensão¹². O paradoxo que se desenvolve neste caso é explicado pelo fato de que o valor de verdade da proposição, no sentido tradicional, isto é, a concordância entre o estado de coisas e aquilo que é "dito" pelo sujeito na proposição -função interna própria da designação- se mantém no exterior do círculo, remetendo a um componente -o estado de coisas- que não pode ser incluído, nem de fato e nem de direito, em nenhuma das três dimensões. Ao mesmo tempo, a atividade própria da significação -a de propor a *condição* de verdade, segundo o modelo de linguagem que representa, e as implicações conceituais do mesmo-, para poder ser *fundamento* da designação, deveria remeter, unicamente, à sua própria natureza como incondicionada, sem que houvesse a necessidade de um "valor de verdade particular e específico". Reconhecemos isto rapidamente se consideramos que *o fundamento não pode requerer o fundado a fim de operar a fundamentação*. No entanto, contrariamente a este princípio, a significação não deixa

¹¹ O problema geral do fundamento e da fundamentação será estudado com mais detalhe no ponto seguinte.

¹² Embora aqui façamos referência apenas a uma das relações que se estabelecem entre dois modos da proposição, ao longo de toda a terceira série de LS (pp. 13-25) Deleuze não apenas determina as características e modos particulares de cada uma destas dimensões, mas também estuda, a fim de poder exemplificar a necessidade do sentido como outra dimensão independente, as relações que se estabelecem entre todas elas. A eleição que aqui fizemos se deve ao nosso interesse específico; entretanto, para uma melhor compreensão da dinâmica completa da proposição seria preciso percorrer a série toda.

de pressupor um estado de coisas designado que dê às premissas a garantia de que são verdadeiras. É impossível, por conseguinte, remeter a designação, que contém *um valor de verdade*, à significação, que oferece a *condição de verdade*. A primeira possui, necessariamente, um elemento externo à proposição, e a segunda, que deveria fundá-la a partir de sua própria estrutura interna, não deixa de exigir aquele elemento externo que não lhe é próprio, com o que se configura um círculo no qual o fundamento está sempre a exigir uma base no fundado.

“Contudo, o suposto primado da significação sobre a designação levanta ainda um problema delicado. Quando dizemos ‘logo’, quando consideramos uma proposição como concluída, fazemos dela o objeto de uma asserção, isto é, deixamos de lado as premissas e a afirmamos por si mesma, independentemente. Nós a relacionamos ao estado de coisas que designa, independentemente das implicações que constituem sua significação” (LS, p. 16)

“(...) o que nos força desde já a sair da pura ordem de implicação para relacioná-las a um estado de coisas designado que pressupomos”. (LS, p. 17)

Deleuze conclui então depois de demonstrar a impossibilidade de fundar a condição de verdade a partir do interior da proposição, que não é possível negar a necessidade de uma “instância” de natureza diferente para a fundação real das dimensões. Este outro elemento, entretanto, não pode ser definido como uma espécie de hipótese *ad hoc* que viria a resolver um defeito a posteriori, mas deve, antes, ser parte constitutiva da própria proposição, convivendo, em todos os momentos, “entre” as demais dimensões.

“Não que devêssemos construir um modelo *a posteriori* que correspondesse a dimensões preliminares. Mas, antes porque o próprio modelo deve estar apto do

interior a funcionar *a priori*, ainda que introduzisse uma dimensão suplementar que não tivesse podido, em razão de sua evanescência, ser reconhecida na experiência” (LS, p. 18)

Uma das conseqüências que podemos derivar desta diferença de natureza indicada por Deleuze entre, por um lado, as três dimensões reconhecidas da proposição e, por outro, esta nova que reclama o seu espaço, é a impossibilidade de incluir esta última numa daquelas. Fazer com que em um mesmo espaço lógico e ontológico coexistam elementos de diferente natureza não apenas deixa sem explicação a incompletude da dinâmica interna da proposição, senão que, o que é ainda mais grave, nega a base a partir da qual se pode pensar aquilo que perpassa, e que, em última instância, produz toda circulação proposicional.

O elemento que “insiste” junto às demais relações da proposição, e que reclama o reconhecimento de sua própria lógica, não é senão o *sentido*. Este, por conseguinte, não poderá ser nem ignorado nem identificado às demais formas internas da proposição -dado que, sem ele, esta ficaria inteiramente impossibilitada de fazer qualquer referência “verdadeira” sobre as coisas-, sem que por isto deixe de pertencer intimamente à linguagem. A condição de verdade deve então ser determinada em sua fundação através de algo *diferente, tanto dela como do elemento externo da designação*.

“Para que a condição de verdade escape a este defeito, será preciso que ela disponha de um elemento próprio distinto da forma do condicionado, seria preciso que ela tivesse *alguma coisa de incondicionado*, capaz de assegurar uma gênese real da designação e das outras dimensões da proposição: então a condição de verdade seria definida não mais como forma de possibilidade conceitual, mas como matéria ou ‘camada’ ideal, isto é, não mais como significação, mas como sentido” (LS, p. 20)

Uma vez descoberto (ou melhor, redescoberto) o *sentido*, a tarefa seguinte será a de explicitar as suas características e desdobrar sua lógica, reconduzindo-o à sua função determinante dentro do horizonte da proposição. Esta análise revelará como o sentido não deixa de extrapolar o âmbito da proposição, no qual foi encontrado, a fim de se voltar para as coisas e suas “mesclas” físicas. Na realidade, é justamente o sentido o que permite o contato entre os estados de coisas e a proposição, e o que, simultaneamente, delimita o espaço da fundação *ideal* das demais dimensões internas da proposição. Fica assim exposta não apenas a constituição, mas, também, a função própria da proposição, que não é senão a de *expressar um sentido*. Por tanto, aquilo que define, com o máximo rigor e exatidão, a natureza da proposição, é o fato desta poder ser o veículo de expressão do sentido.

“O sentido é a Quarta dimensão da proposição. Os Estóicos a descobriram com o acontecimento: o sentido é o *expresso da proposição*, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição” (LS, p. 20)

“O sentido, o expresso da proposição, seria pois irreduzível seja aos estados de coisas individuais, às crenças pessoais e aos conceitos universais e gerais. Os Estóicos souberam muito bem como dizer-lo: nem palavra nem corpo, nem representação sensível, nem *representação racional*. (LS, p. 20)

“Ele seria de uma outra natureza.” (LS, p. 20)

“Pois não podemos nem mesmo dizer, a respeito do sentido, que ele exista: nem nas coisas, nem no espírito, nem como uma existência física, nem como uma existência mental” (LS, p. 21)

“Eis por que diziam que, de *fato*, não se pode inferi-lo

a não ser indiretamente, a partir do círculo a que nos conduzem as dimensões ordinárias da proposição” (LS, p. 21)

“(...) animando então um modelo interior *a priori* da proposição.” (LS, p. 21)

O sentido é o que uma proposição expressa, mas não se limita a isso. Por sua natureza evanescente, ao mesmo tempo em que percorre o interior daquela, move-se sobre os estados de coisas. *Põe em contato a superfície da linguagem com a dos elementos designados, comunicando-as, sem, de forma alguma, pertencer a uma delas*. De todas as suas possíveis características, a de ser uma superfície sem espessura que reúne as duas *séries* -a da linguagem e a das coisas-, é a mais importante para nós. Percorrer diferentes ordens e “ordená-las”, de acordo com um ponto singular que ele mesmo determina, -como ponto ideal-, é a forma de nos subtrairmos ao paradoxo da fundação circular que anteriormente analisamos. Aquilo que possibilita a gênese das dimensões internas da proposição, e, ao mesmo tempo, faz com que esta se abra em direção às coisas, não se encontra ligado a nenhuma das duas instâncias; *insiste na proposição e atribui-se aos estados de coisas*¹³.

Se a estrutura interna da proposição precisou de um suplemento para poder “funcionar”, este elemento exige agora de nós a abordagem de um “outro modo de ser”, a fim de podermos, desta forma, esclarecer a sua natureza.

Que o sentido seja evanescente, reconhecível apenas lateralmente e a partir do defeito de outros elementos, que não exista e que, no entanto, não deixe de insistir, tanto nas coisas como na linguagem, indica os modos, os “signos” de sua própria constituição ontológica. Deleuze os nomeia de uma forma pouco comum: “quase-ser”, “extra-ser”; mas se o sentido possui estas características é porque, na

¹³ A fim de completar a referência sobre o sentido, seria muito importante abordar a quinta série de LS, na qual Deleuze aponta uma série de paradoxos do sentido que mais adiante virão a completar a problemática do sem-sentido.

realidade, e antes de tudo, é *acontecimento*. Este não é nem físico nem racional, mas *incorporal*, descoberta propriamente estóica, como gosta de nos lembrar Deleuze. Pura superfície sem espessura que forma a linha, a fronteira, entre as ordens físicas e ideais, perpetuamente móvel, já que não deixa nunca de se deslocar. O acontecimento é o modo íntimo do sentido, o que define a sua natureza¹⁴. Partindo do modo que Deleuze pensa o acontecimento, é preciso indicar que se trata de um modo diferente de ser, nem Nada nem Ser, nem ente, mas uma outra instância, propriamente incorporal, isto é, nem material nem ideal. Isto quer dizer que o “acontecer” não é “algo”, os entes são algo, mas o acontecer é diferente dos entes, ele acontece “aos entes e nos entes”, sem se confundir com eles. Mas, por outro lado, o acontecimento tampouco é “nada”, dado que possui seu momento e sua expressão, ainda que através das coisas ou entes. Segundo o antológico exemplo estóico: ser cortado é um acontecimento (ou atributo) da carne, acontece à carne mas não é a carne em si; não haveria “ser cortado” sem a carne onde isso acontece, mas carne e ser cortado são de natureza diferente. Este é o novo horizonte aberto pela leitura deleuziana dos estóicos, horizonte que fornece o operador ontológico para se poder pensar o novo estatuto do sentido que Deleuze procura estabelecer.

“Consideremos o estatuto complexo do sentido ou do expresso. De um lado. não existe fora da proposição que o exprime. O expresso não existe fora de sua própria expressão. Daí por que o sentido não pode ser dito existir, mas somente insistir ou subsistir.” (LS, p. 22)

“O expresso não se parece de forma nenhuma com a expressão. O sentido se atribui, mas não é

¹⁴ A primeira e a segunda séries de LS dedicam-se plenamente a formular e desenvolver estes temas. Poderíamos acrescentar também as séries décima quarta e décima sexta a fim de completar a reflexão sobre o incorporal e sua relação com o sentido.

absolutamente atributo da proposição, é atributo da coisa ou do estado de coisas.” (LS, p. 22)

“Inseparavelmente o *sentido* é o *exprimível* ou *expresso* da *proposição* e o *atributo do estado de coisas*. Ele volta uma face para as coisas, uma face para as proposições. Mas não se confunde nem com a proposição que o exprime nem com o estado de coisas ou a qualidade que a proposição designa. É exatamente, a fronteira entre as proposições e as coisas. É este *aliquid*, ao mesmo tempo extra-ser e insistência, este mínimo de ser que convém às insistências. É neste sentido que é um ‘acontecimento’: *com a condição de não confundir o acontecimento com sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas*” (LS, p. 23)

O sentido é um acontecimento, e, portanto, compartilha a natureza incorporal deste. O sentido se expressa numa proposição -sem com ela se confundir- e que se atribui aos estados de coisas sobre os quais desliza, sem possuir nada de físico. Por isso, nunca pode ser “o bom sentido” ou sentido primeiro, já que sempre se encontra em movimento, assim como nunca pode se definir como “sentido comum”, pois a sua distribuição não é “regular”, mas sim nômade, devido a sua natureza evanescente. Daqui por diante, quando falarmos em “sentido do ser”, estaremos sempre pressupondo este estatuto e esta lógica como “único modo pertinente de abordagem” para a categoria do ‘sentido’.

Do Ser:

Embora a análise detalhada relativa ao ser e seu modo mais particular seja levada a cabo no próximo capítulo, faz-se necessário expor aqui a relação deste com o campo da univocidade e com o sentido. No capítulo sobre o Ser, este será estudado segundo a perspectiva da diferença -conforme a mesma é entendida por Deleuze-, enquanto que, aqui, o ser será considerado segundo a sua capacidade expressiva

e a sua relação de imanência. Iniciar o estudo sobre o ser de um modo fragmentário, isto é, levando-se em conta apenas alguns de seus aspectos, é um movimento arriscado. O perigo de se levar adiante uma apresentação um tanto confusa não deve ser desprezado. No entanto, existem certos aspectos na investigação sobre o ser que devem ser incluídos neste momento, a fim de podermos estabelecer, mais adiante, um discurso claro e articulado com outros registros que nos permitam, por fim, compor o horizonte deleuziano do ser.

O importante para a univocidade é que o ser se diga em apenas um sentido de todos os indivíduos diferentes entre si. Ora, para que o ser seja "dito", devemos pressupor um mecanismo e um meio de que esta expressão se produza. É também necessário perguntar se, na realidade, o ser se expressa por si só ou existirá, por ventura, uma captação por parte de um agente exterior a ele. No entanto, colocada esta questão, surge, primeiramente, a evidência de que o ser nem sempre foi pensado como expressivo, e que a história da filosofia nos apresenta diferentes reflexões a este respeito. Para compreender melhor o problema da expressão do ser, será necessário, então, expor certas características mínimas do que seria uma ontologia não expressiva. O primeiro, neste âmbito, é uma questão de saber se devemos fazer depender o que conhecemos, - ou acreditamos conhecer-, sobre o ser, dos meios de um ente particular, da essência do próprio ser, ou se o que se requer é um modo diferente daqueles que acabamos de apontar. A este conjunto de interrogações, -de ordem estritamente ontológica-, podemos fazer corresponder duas soluções perfeitamente reconhecíveis ao longo da história da filosofia. Ou o ser se manifesta pela sua própria essência, independentemente, portanto, de tudo aquilo a que se abre, ou vê a sua essência encarnar em um ente particular, em virtude do que este se torna "o lugar do Ser"¹⁵

¹⁵ Não estamos, com esta afirmação, fazendo referência à concepção do esquecimento do Ser, proposta por Heidegger. Somos aqui mais genéricos e fazemos uso de uma distinção muito mais "clássica", voltada, principalmente, para uma história da filosofia, e não para uma ontologia fundamental.

Resumidamente, estas duas respostas indicam a preeminência, respectivamente, da *Substância*, ou do *Sujeito*, conforme nos voltemos para a Idade Média aristotélica ou para a modernidade que veio a substituí-la. Não é que o ser, no caso da preeminência do Sujeito, se encontre subordinado a este último, senão que, em ambos os casos, opera como *fundamento*. Esta dinâmica do fundamento se define como *fundamentação*, e indica um dos principais movimentos da metafísica, conforme esta foi caracterizada na introdução. O lugar do fundamento e o movimento da fundamentação percorrem a história da filosofia com sentidos diferentes, porém com um componente comum: "O fundamento é a operação do Logos ou da razão suficiente" (DR, p. 349). Logos e razão suficiente indicam aqui, por um lado, aquilo que instaura uma ordem da qual não é possível sair sem pagar o preço de cair no erro; e por outro lado a determinação de modos e formas fixas dependentes unicamente da própria fundamentação. Deleuze indica e expõe os três sentidos principais do fundamento segundo a seguinte ordem:

O primeiro se reconhece mais claramente no pensamento de Platão, ali o fundamento se identifica com o Mesmo, o absolutamente idêntico (a Idéia). A fundamentação é legitimada, neste caso, ao se remitir aquilo que possui, -de modo direto-, a "essência". Sendo assim, como foi indicado, unicamente a Idéia possui a a essência de um modo direto e primeiro, portanto, somente por semelhança a própria idéia, o fundado recebe a fundamentação. É por isso que podemos afirmar que, no horizonte platônico o fundamento se define por uma identidade pura e primeira.

O segundo sentido que se pode atribuir ao fundamento se dá no âmbito da representação generalizada, lugar em que se passa da fundamentação primeira dos pretendentes, à fundamentação da pretensão da própria representação para abarcar e representar o infinito.¹⁶

¹⁶ Voltaremos à relação representação-fundamento, mais adiante, no capítulo II.

Por último, o terceiro sentido, (aonde os outros dois encontram-se), é o de estabelecer uma ordenação, uma organização que doe uma taxonomia clara do presente que seja, ao mesmo tempo, legítima e representável. Nos três momentos o fundamento é infundado, e a relação de fundamentação unidirecional, (do fundamento e do fundado); em outras palavras: hierárquica. Da mesma forma o fundamento não é diferente de si mesmo nem múltiplo em sua essência, ao contrario, é único e idêntico, motivo pelo qual podemos dizer que o múltiplo (o fundado), se funda no Uno.¹⁷ Portanto, fundamento e fundamentação fazem parte da íntima gestualidade metafísica. É contra este conceito metafísico de fundamento que Deleuze virá a opor grande parte de seus esforços intelectuais em busca de um "princípio genético" não-metafísico, como veremos mais adiante.

Sendo assim, seja sob a forma da Substância, ou sob a do Sujeito, o Ser nunca perde este privilégio. Dizemos "privilégio" porque, nos dois momentos, o Ser é transcendente em relação àquilo a que se manifesta, mantendo-se fora, como uma "outra coisa". É verdade que, nas duas leituras, o Ser continua emprestando a sua essência aos entes, mas o faz de um modo hierárquico, fundando, em si mesmo, um ponto metafísico fora do mundo ôntico, ao qual se deve remeter a pluralidade das coisas. Quer determinemos o ser como pura essência, ou como Sujeito, o fluxo do sensível, as multiplicidades - significantes ou físicas-, continuam escoando fora da essência ontológica. Todo o mundo ôntico¹⁸ apenas se relaciona com o ser através do modo da subordinação, enraizadas ou na essência, ou na razão de um Sujeito. É por isso, que podemos afirmar, que neste horizonte reflexivo o ser sempre é *transcendente* com relação aos entes, e é

¹⁷ Para uma síntese com respeito ao problema do fundamento ver: (DR, pp.349-351).

¹⁸ As expressões heideggerianas são utilizadas, aqui, de acordo com o seu sentido tradicional, e sem intenção alguma de problematizá-las ou de interrogá-las sobre o seu estatuto. Por *ontológico* entendemos, em síntese, aquela região interrogativa que abarca o Ser como tal, sem confundi-lo com nenhum ente particular e nem com nenhuma

somente através de sua relação com aquele que estes adquirem a sua existência. Em outras palavras: dada uma tradição majoritária -que podemos definir, de forma abusiva, como metafísica- o Ser foi, infalivelmente, pensado como fundamento transcendente, e, como tal, independente do mundo das diferenças.

"A História da Filosofia nos ensina que a filosofia é o pensar sobre o fundamento e pensar fundamentador. Nos ensina, também, que o fundamento foi conhecido, em Ocidente, com dois grandes nomes: O Ser e o Sujeito." (Pardo, 1992 p. 16)

"(...) A subjetividade atravessa hoje um período crítico como aquele sofrido pela Substância a partir do século XIV. Além disso, o território da filosofia se distribui entre aqueles que desejam uma reconstrução da subjetividade (os herdeiros de Husserl e os metamarxianos, mas também uma parte dos pós heideggerianos e as filosofias da linguagem) e aqueles que trabalham na sua desconstrução. Nesta última linha, ninguém foi tão longe e com conseqüências tão frutíferas e importantes, na segunda metade de nosso século, como Foucault e Deleuze através dos programas por eles empreendidos, a partir dos anos sessenta (é por este motivo que, talvez, cada um deles tenham se revelado o mais lúcido intérprete do outro)" (Pardo, 1992 p. 18)¹⁹.

A tarefa que a doutrina deleuziana da univocidade nos impõe é a de manter tanto a unidade do ser como a multiplicidade das coisas, sem estabelecer nem uma ordem hierárquica nem uma carência ou defeito -uma negação- em algum dos dois pólos. Relacionar o ser e as coisas, sem

existência concreta que o "encarne". Com *ôntico* nos referimos ao mundo dos entes, aquilo que não é o Ser, mas que dele recebe o seu sentido.

¹⁹ Ambas as traduções são nossas.

um fundamento, de acordo com a multiplicidade de devires da *imanência*.

A única forma de se fazer com que o ente participe do ser de maneira “afirmativa” é fazer com que os entes expressem o ser, que é o mesmo que dizer que *o ser, como unívoco, se expressa naquilo que comporta diferenças, sem perder nada de sua unidade*. Para isto é preciso que, ao mesmo tempo, o ser seja expressivo e que os indivíduos (os entes) sejam capazes de expressá-lo, e não apenas de refleti-lo ou de receber dele sua essência. Em outras palavras: as coisas já não dependem, unilateral e hierarquicamente, da natureza de um Ser que as forme, senão que elas próprias são o meio pelo qual *o ser se expressa*. Não haveria um “dizer-se” do ser sem a infinidade dos indivíduos que o expressam.

Conforme mostramos na seção anterior, aquilo que se expressa numa proposição é, “por definição”, o sentido, e este, por sua vez, é um acontecimento incorporal. Ora, na esfera dos acontecimentos -dos efeitos incorporais- o modo do estatuto daquilo que tradicionalmente se chamou de “indivíduo”, sofre uma mudança. Não é possível pressupor, neste registro, um horizonte de entes perfeitamente individuados, mas sim o de uma multiplicidade de intensidades pré-individuais. Se o ser é expresso segundo a natureza do sentido (do acontecimento) através do conjunto dos entes, aquilo que o expressa não pode ser um indivíduo particular, completamente especificado de acordo com predicados fixos, e no qual todo devir foi paralisado. Este indivíduo deverá, ao contrário, trazer em si *um mundo de singularidades pré-individuais, atualizadas segundo graus de intensidade*. Mireille Buydens o indica de forma precisa:

“Caso se interrogue agora, já não sobre a questão ‘extrínseca’ de sua situação enquanto substância, mas sobre a questão ‘intrínseca’ de sua natureza, os descobriremos constituídos de ‘singularidades nômades, impessoais e pré-individuais’. Esta afirmação que escande a *Lógica do Sentido*, aparece sob forma

de ‘profissão de fé’ no prólogo de *Diferença e repetição*.” (Buydens 1990, p. 14).

O indivíduo seria, então, algo assim como uma realidade relativa, uma certa fase do ser que pressupõe, antes, uma realidade pré-individual, e que, mesmo após a individuação, não existe totalmente sozinho, (...) Nota 1: O pré-individual é ‘ontologicamente’ primeiro com relação ao individual.” (Buydens 1990, p. 17).

Cada fase de pura intensidade é absolutamente real, e convivem concomitantemente nela uma infinidade de diferentes graus de intensidade de um modo virtual. Os graus de intensidade formam uma multiplicidade, e marcam a possibilidade de expressão de um indivíduo, conforme estes graus deixem de ser virtuais e sejam atualizados em um estado de coisas.

De fato, aquilo que expressa o ser *não é um virtual, mas sim um indivíduo atual, que pressupõe o mundo pré-individual e virtual*. Este espaço pré-individual não deixa de ser real, e convive com os indivíduos atualizados, constituindo, nestes, o seu princípio ontológico. No momento podemos enunciar apenas, e sem desenvolvê-lo em profundidade, que este princípio, pela própria natureza do virtual, é sempre “plástico”, e nenhum atributo lhe é definitivo ou essencial. A impossibilidade de ser reconhecido como uma forma fixa e determinável impede que possa ser considerado uma plataforma fundacional, - uma vez que ela mesma deveria ser infundada e única-, da dimensão do atualizado. Implica, antes, a coexistência do virtual com o atual, como modo de operação de uma intensidade pura.

Ora, ainda permanecemos mais perto do problema do virtual e do atual, e, portanto, mais perto da ontogênese do que da ontologia expressionista que procuramos expor. O expressionismo ontológico requer que se defina a natureza dos indivíduos em que a expressão é levada a cabo, de acordo com um registro que possa ser “compatível” com o do acontecimento (incorporal, evanescente, puro efeito

de superfície). No entanto, estas características são *atributos do expressado, do sentido como acontecimento*, e não dos indivíduos ou dos estados de coisas. A estes estados cabe, a fim de poderem se situar dentro do mesmo horizonte ôntico-ontológico do sentido, -horizonte que pressupõe a eliminação de qualidades fixas e de identidades atribuíveis, atribuir aos indivíduos os modos de singular, pré-individual e intensivo. Reencontramos, deste modo, as características do sentido, só que, agora, no mundo pré-individual; mas, sendo assim, resta, ainda, pôr ambas as dimensões em contato recíproco. É preciso estudar como é que o indivíduo, atualizado de acordo com um grau intensivo, expressa, -segundo as características do sentido-acontecimento-, o ser, sem deixar de pressupor tanto a multiplicidade pré-individual como a unidade do ser que expressa.

De certo modo Spinoza já havia pensado isto, e afirmado que os atributos (indivíduos) eram puros graus de intensidade que se atualizavam segundo a potência da substância. E é justamente na obra de Spinoza que Deleuze vai encontrar a fonte onde se pensa um grau superior de expressionismo em filosofia. Cabe ressaltar, entretanto, que a importância que a filosofia de Spinoza possui para Deleuze não se limita a esta referência histórico-filosófica. Em sua interpretação de Spinoza, Deleuze recolhe alguns dos articuladores reflexivos que logo virão a ocupar um lugar de destaque em sua obra "singular". Um exemplo da importância que a leitura de Spinoza possui para a obra deleuziana se faz evidente ao compararmos dois parágrafos que são, a um só tempo, profundamente deleuzianos e spinosianos. No primeiro Deleuze refere-se a Spinoza, no segundo fala em nome próprio. "*O expresso não existe fora de sua expressão, mas ele é expressado como a essência de aquilo que se expressa*" (SPE, p. 35)²⁰. "*Consideremos o estatuto complexo do sentido ou do expresso. De um lado, não existe fora da proposição que o exprime.*" (LS, p. 22). Toda a concepção deleuziana de "expressionismo ontológico" se encontra perpassada pela polida arquitetura da ontologia spinoziana.

²⁰ Todas as traduções de SPE são nossas.

No pensamento de Spinoza, é lícito indicar que o fato de que os atributos sejam atualizações produzidas pela potência da substância, comunica esta e aqueles, de uma forma analógica. Isto porque *o atributo sempre o é da substância*, a qual, por sua vez, *somente se diz dos atributos*. Por si só, este fato elimina, em favor de uma imanência, qualquer hierarquia que opere como fundamento. Os atributos não se definem por analogia a substância primeira, mas é esta que se diz através deles. Que os atributos sejam imanentes à substância significa que aqueles não *emanam* desta, mas são um efeito "*imanado com a causa*": o efeito, como tal, está na causa sem gerar por isso nenhuma falha na plenitude desta. Não sendo a substância externa aos atributos, todo rebaixamento destes é eliminado em favor de uma igualdade causal. No spinosismo não se depende de um "Deus bondoso" que decida atualizar um ou vários atributos, mas estes são, antes, os "vetores" metafísicos necessários para que a substância se expresse²¹. "*A idéia de expressão, na Ética, recolherá aquele primeiro momento: a essência da substância não existe fora dos atributos que a expressam, se bem que cada atributo expressa uma certa essência eterna e infinita*" (SPE, p. 34)²².

Spinoza pensou a substância (o ser) como se expressando constantemente por meio dos atributos, mas sem confundir as essências daquele com as destes. O que se expressa é a essência da substância e não a dos atributos, já que ser e atributo diferem por natureza.

"A univocidade dos atributos não significa que a substância e os modos possuam o mesmo ser ou a

²¹ A respeito da disputa entre Spinoza e Descartes, e da importância que ela tem para Deleuze, ver: SPE, Cap. X. Para o tema específico que aqui nos reúne, univocidade e imanência, ver pp. 160-161-168.

²² Saber se os conceitos que Deleuze indica em Spinoza -ou em outros autores que sua curiosidade fustigou-, efetivamente pertencem ao *corpus* desses pensadores, é uma preocupação que pressisamos colocar entre parênteses, por enquanto. A veracidade histórica e a fidelidade das interpretações deleuzianas exigem ser discutidas em um lugar específico e apropriado. No entanto, é possível que todo estudo sobre

mesma perfeição: a substância é em si, mas, as modificações são na substância como em outra coisa. O que é outra coisa e o que é em si não são ditos no mesmo sentido, mas o ser se diz formalmente no mesmo sentido do que é em si e do que é em outra coisa: os mesmos atributos, tomados no mesmo sentido, constituem a essência do uno e são implicados pela essência do outro” (SPE, p. 150)

E, de fato, não há no spinosismo nenhuma transcendência, nem tampouco qualquer eminência. Certamente, estas são duas das causas que levaram os pensadores teológicos a ver a obra de Spinoza com preocupação²³. Toda transcendência foi substituída por uma

Deleuze possua como pressuposto uma outra tese, nunca escrita, mas sempre implícita; ora, *todo aquilo que é dito no texto através do não enunciado, da ausência, pode não ser lido, pela natureza particular de seu aparecer*. Não obstante, dito isto, e por esse motivo, indicamos que fragmentos dessa vaga tese, que abordaria a relação de Deleuze com a “história da filosofia”, podem ser encontrados em: Éric Alliez *Deleuze filosofia virtual*, daqui em diante (Alliez, 1996); e no texto de Michael Hardt donde se indica: *“A jornada de Deleuze pela história da filosofia assume forma peculiar. Muito embora as monografias de Deleuze sirvam como excelentes introduções, elas nunca fornecem um sumário compreensivo do trabalho de um filósofo; ao invés disso, Deleuze seleciona os aspectos específicos do pensamento de um filósofo, que fazem uma contribuição positiva ao seu projeto naquele ponto. Como nietzscheano ou como spinosista, Deleuze não aceita todo o Nietzsche, ou todo o Spinoza. Se um filósofo apresenta argumentos nos quais Deleuze poderia encontrar falhas, ele não os critica, mas simplesmente os deixa fora de sua discussão. Poderia ser dito, então, que Deleuze é um leitor infiel? Certamente que não. Se suas leituras são parciais, elas são, não obstante, muito rigorosas e precisas, com meticuloso cuidado e sensibilidade para tópicos selecionados; aquilo que Deleuze perde em abrangência, ele ganha em intensidade de foco. (...) ele faz incisões cirúrgicas no **corpus** da história da filosofia (...) **Reconhecer a seletividade de Deleuze.**”* (Hardt, 1996 pp. 22-23). Do mesmo modo, pode-se consultar o artigo “Un Hegel philosophiquement barbu” in: (Kaleka, 1972. pp. 39-45) Somente são traídas as letras mortas, nunca aquelas que se desdobram «junto» com nosso discurso, ainda que nos precedam, ainda que sejam nossos precursores culposos.

²³ Para uma leitura a um só tempo filosófica e político-social de Spinoza, podemos nos remeter ao texto de Antonio Negri: *A anomalia selvagem*,

total imanência, e toda possível eminência foi relevada pela dinâmica da expressão afirmativa. O ser, a partir daqui, não empresta a sua essência aos entes por meio de uma “cascata iluminadora”, mas se expressa afirmativamente nos próprios entes. O unívoco se diz através do diferente sem analogia do múltiplo com o Uno.

“O método de Spinoza não é nem abstrato nem analógico. É um método formal e de comunhão.” (SPE, p. 40)²⁴

“Acreditamos que a filosofia de Spinoza permanece, em parte, ininteligível, caso não seja visto, nela, uma luta constante contra as três noções de, equivocidade, eminência e analogia. Os atributos, segundo Spinoza, são formas de ser unívocas, que não mudam de natureza ao mudarem de ‘sujeito’, isto é, quando elas são predicadas do ser infinito e dos seres finitos, da substância e dos modos, de Deus e das criaturas.” (SPE, p. 40)

“Os atributos são verbos que expressam qualidades ilimitadas; estas qualidades encontram-se, de certo modo, inseridas nos limites do finito. Os atributos são expressões de Deus; estas expressões de Deus são unívocas, constituem a natureza mesma de Deus como Natureza naturante, assim mesmo, estão inseridas na natureza das coisas ou Natureza naturada que, de certo modo, pela sua vez, volta a expressá-las.” (SPE, p. 40)

O spinosismo de Deleuze passa a ter, a partir deste ponto, outro problema a enfrentar. Dado que o ser é

(daqui em diante Negri, 1993). A edição brasileira utilizada aqui como referência inclui, entre outros, um prefácio de Gilles Deleuze, no qual ele ressalta o que, a seu ver, são as principais teses de Negri no livro citado, (pp.7-9).

²⁴ Para um estudo mais detalhado dos atributos ver: (SPE p. 56), e, em geral, todo o segundo capítulo do livro.

postulado como unívoco, isto é, como se mantendo sempre em sua singularidade, e, ao mesmo tempo como infinito, por contar com infinitos atributos que o expressam, existe o risco de se conceber o próprio ser como *indiferente*. Poder-se-ia afirmar, do mesmo modo, que a univocidade pressupõe, em última instância, a identidade do ser em si mesmo. O desafio aqui é, justamente, pensar uma forma de fazer com que a diferença opere em algo que é, por si próprio, singular, infinito e *indivisível*; pensar de que modo o absoluto pode deixar de ser indiferente e indeterminado sem deixar de ser unívoco. Dito mais claramente: se podemos indicar algo como particular; individual; distinto; é porque o recortamos sobre um horizonte que dele se diferencia, ou porque o comparamos com “um outro”. Ora, no caso da substância, por ser ela absoluta, tal procedimento se torna impossível, e, por conseguinte, deveríamos dizer que a substância é tão indiferente quanto infinita, ou seja, que é idêntica a si mesma. Paralelamente, isto indicaria uma negatividade, um defeito de um pólo com relação ao outro, pois, aquilo que torna algo diferente é uma qualidade que um ente possui e outro não, mas, no caso do ser spinoziano, ou clássico em geral, como nele nada pode faltar, o ente que a ele se remete deve, por natureza, *determinar-se por uma carência*.

O grande pensamento ontológico de Spinoza é aquele que especula sobre como a substância (o ser) não se diferencia de algo que lhe é diferente e externo, mas, não obstante, é, ao mesmo tempo, reconhecível e determinável, o que implica *uma diferença não relacional, e, obviamente, não negativa*. Esta apenas pode ser definida como *uma diferença interna, uma diferença em si, que não afeta a unidade daquilo que se diferencia em seu próprio diferenciar-se*. Na profunda reflexão de Spinoza, a substância é, primeiramente, diversa, diferente, completamente determinada por si mesma. Nada contém de indiferente ou de indeterminado; *não é um absoluto abstrato e inefável*²⁵.

²⁵ Hegel criticava a concepção spinosista da expressão argumentando que esta leva, invariavelmente, a uma perda de ser. Não enfrentando

Ao mesmo tempo, nada perde de sua infinitude e de sua unidade. Isto apenas pode ser conseguido ao preço de uma modificação radical na concepção do ser em relação aos seus atributos. É a relação de imanência entre os atributos e a substância, isto é, o fato de que esta se diga *daqueles e naqueles*, o que permite que a mesma substância seja expressada de *infinitos modos diferentes, sem deixar de ser uma mesma essência*. Os atributos são atributos da substância, mas são diferentes entre si, e expressam de modo diferente a essência do ser. Contudo, por pertencerem à mesma essência substancial, esta nada perde de sua univocidade. *“O ser é singular, não apenas porque é único e absolutamente infinito, mas, o que é mais importante, porque é notável. Essa é a abertura impossível da Ética (...)”* (Hardt, 1996 p.109)

Por outro lado, a leitura que Deleuze faz dos atributos spinosianos traz consigo um problema de não pouca importância. Em seu itinerário reflexivo rumo a uma ontologia não metafísica que aqui recolhemos, Deleuze se vê obrigado a entender os atributos, na filosofia de Spinoza, *não como pensamento ou forma de conhecimento*. Ele precisa, ao contrário, supô-los como *formas do ser*, a fim de que todo o seu esquema ontológico não naufrague em uma gnosiologia. Podemos, em termos gerais, definir esta interpretação deleuziana como “objetivista” (ontológica), em oposição àquela outra interpretação que identifica os atributos com os modos de conhecimento (gnosiológica), a qual deve, por conseguinte, ser chamada de “subjetivista”. Esta interpretação, no entanto, é polêmica, e, de fato, divide em dois grupos os autores e especialistas em Spinoza. A abordagem deleuziana se justifica se consideramos que o seu objetivo é o de produzir uma ontologia que, seguindo M. Hardt, poderíamos designar (com muita reserva e de maneira provisória), como materialista, isto é, *que não*

o seu negativo, o ser iria se degradando em sucessivas “emanações” que não possuem contato com a realidade dialética do ser. Deleuze, em todo o SPE, opõe-se a esta interpretação, indicando como via de análise um vetor completamente diferente, que não é senão a leitura que procuramos seguir neste ponto de nosso trabalho.

*subordine o ser ao pensamento*²⁶. Por outro lado, entender os atributos como atividade cognitiva reintroduziria uma hierarquia, baseada, uma vez mais, na preeminência do Sujeito do conhecimento como fundamento metafísico. Na realidade, a armadilha que se oculta na consideração subjetivista dos atributos é, justamente, a de dar ao “pensamento”, em última instância, um privilégio como atributo superior com relação aos demais atributos. É, pois, para não recair no Idealismo, e para salvar a imanência, que Deleuze entende os atributos como formas de expressão do ser, e não como atividade de um pensamento que conhece.

“Nos estudos de Spinoza há uma controvérsia de longa data sobre a interpretação dos atributos²⁷. O núcleo da disputa envolve a posição do atributo com respeito à substância, por um lado, e com respeito ao intelecto, por outro: é uma questão da prioridade da *ratio essendi* e da *ratio cognoscendi*. A interpretação idealista ou subjetivista define o atributo principalmente como uma forma de conhecimento, e não como uma forma do ser (...)” (Hardt, 1996 pp. 120-2)

“Deleuze nos oferece uma leitura alternativa dos atributos spinosistas - uma interpretação objetivista, ontológica. (...) a relação dos atributos à substância é anterior à e independente da apreensão que faz o intelecto dessa relação; o intelecto meramente reproduz em termos objetivos ou cognitivos a relação ontológica primária. A *ratio essendi* é anterior à *ratio cognoscendi*. Essa interpretação objetivista consegue preservar a integridade ontológica do sistema (...) Não obstante, devemos reconhecer que não podemos

²⁶ Limitamos o conceito de “ontologia materialista” a este único sentido. A este respeito ver nota 8 do presente trabalho.

²⁷ Hardt indica aqui, como fonte para uma história desta controvérsia, o texto de Martial Guérault, *Spinoza*, vol. 1, pp. 50, 428-61; autor que, podemos indicar, defende uma tese objetivista no que diz respeito aos atributos.

sustentar essa tese sem algum esforço²⁸. (Hardt, 1996 pp. 125-6)

Cremos, contudo, que o esforço de Deleuze consegue legitimar e re-orientar uma interpretação objetivista (ontológica), sem a necessidade de grandes construções *ad hoc* que venham a sobrecarregar a filosofia spinosista²⁹.

Com Spinoza o ocidente moderno pode, finalmente, pensar a univocidade como afirmativa. E o modo de fazê-lo é através da expressão como dinâmica ontológica. Dito de outro modo, a relação de imanência entre o ser e os atributos, na medida em que aquele se diz de e por estes, requer uma concepção unívoca do ser. A imanência se desenvolve e se efetiva no expressionismo, mas este, por sua vez, pressupõe a univocidade. “É com Spinoza que o ser unívoco deixa de ser neutralizado e *devém expressivo, devém uma verdadeira proposição expressiva afirmativa.*” (DR, p. 59)

Levado isto a um terreno não spinosista, poderíamos dizer que o ser se expressa naquela *multiplicidade diferenciada* (seja esta semântica, física, lingüística ou psíquica), como diferente, mas sendo sempre unívoco. As coisas expressam o ser de modos diferentes, e este, por sua vez, dado o princípio de imanência entre o ser e o ente, apenas por elas pode ser expressado. Ora, *somente aquilo que originalmente é diferença pode ser dito como diferença sem perder a sua unidade nem o seu sentido*. O ser não se compara com um outro diferente e fora dele a fim de se determinar, senão que é determinado por si, ao mesmo tempo em que é dito de infinitos modos diferentes, mas com um só sentido. *Ser diferença: esse é o sentido unívoco do ser*. O ser é diferença e é imanente em relação ao que

²⁸ Aderimos à especulação de Hardt que manifesta que o estatuto do pensamento representa um dos pontos vitais da interpretação deleuziana, bem como de sua estratégia para evitar o Idealismo. No entanto, uma interpretação gnosiológica dos atributos não parece totalmente fora de lugar em Spinoza.

²⁹ A respeito do desenvolvimento deste esforço deleuziano, ver (Hardt, 1996 pp. 124-139)

difere -a multiplicidade, a qual o expressa de diferentes modos-, sendo, no entanto, uno como diferença primeira. *O sentido do ser, o mesmo do ser, é ser diferença em si, primeira e imanente às coisas onde se expressa. A diferença é unívoca e se agita como expressão no mundo como multiplicidade.*

A cartografia da Univocidade:

A univocidade do ser convoca e articula, em seu funcionamento, os dois eixos que analisamos nos itens anteriores. O sentido, como acontecimento incorporal, como o expressado de uma proposição, e o ser como potência expressiva e afirmativa, que se diz em uma multiplicidade portadora de diferenças. Ambos os vetores constituem a proposição ontológica. Esta proposição não cessa de repetir que o ser se diz em apenas um sentido. No entanto, esta fórmula -de grande peso específico- aparece como demasiado breve, sugestivamente pulcra em sua austeridade. Será preciso desdobrá-la, mostrar como se compõe em seu interior, e quais são as suas conseqüências.

Conforme o exposto anteriormente, a expressão vem substituir a analogia e a representação³⁰, enquanto que a imanência toma o lugar da transcendência. Estes dois movimentos se complementam, pois, como sabemos, o expressionismo ontológico somente pode ter lugar se existir uma imanência e não uma eminência entre o ser e os entes. Mas isto não afirma, de forma alguma, um privilégio ou anterioridade da imanência com relação à expressão, pois esta complementaridade, pelo contrário, não cessa de insistir sobre a simultaneidade de ambas. Enquanto que a expressão indica a potência afirmativa do ser, a imanência marca o tipo de relação entre as dimensões do uno e do múltiplo como relação de *multiplicidade*. Finalmente, *a univocidade afirma a singularidade do sentido do ser, conforme este é expressado nos entes, de acordo com a ordem da*

³⁰ O conceito de "representação" será objeto de um estudo mais detalhado no capítulo II.

imanência. É chegado o momento de perguntarmos se a univocidade, por sua vez, é primeira em relação à imanência e a expressão -se ela de alguma forma as abarca- ou se delas deriva. A fim de respondermos a esta pergunta seguimos por uma terceira via, a qual indica a univocidade como lugar de reunião entre o expressado como sentido e a imanência como relação do ser³¹. A *proposição ontológica*, que expressa a univocidade, põe o ser e o seu dizer-se em contato com os entes nos quais ele se expressa³².

Paralelamente ao desenvolvimento da ontologia da equivocidade e da analogia, encontramos a tradição da univocidade. Embora em termos quantitativos a analogia ocupe, na história da filosofia, um espaço maior do que a univocidade, não devemos, por isto, entender esta última como menos importante ou subordinada. A univocidade, pelo contrário, é a voz que não cessa de perguntar a respeito daquilo sobre o que a analogia já nada quer saber, isto é:

³¹ O conceito de imanência deixa, na obra deleuziana, de referir "somente" a temática ontológica para passar a designar um modo de pensar filosófico, um pensamento sem imagem. Afirmar a imanência, em termos mais gerais, implica não apenas a adesão àquele modo de filosofar que se resume em *O que é a Filosofia?*. Mais do que isto, destituir toda transcendência é, uma tarefa que não começa ou acaba com a ontologia, mas que *deve abarcar tanto a esfera do ser como também a do sendo*. A vida deve se tornar imanente, tanto ao devir como à morte (uma vida não-fascista, como soube reconhecê-lo Michel Foucault).

"Odiava toda transcendência", recordou Jean-François Lyotard um dia após a morte de Deleuze; talvez seja esse o signo mais preciso de uma vida filosófica, da qual apenas recortamos um fragmento.

A univocidade é parte do caminho, bem como instrumento, em chave ontológica, para a afirmação da imanência. François Zourabichvili assim o sintetiza: "*Deleuze mostra como a imanência se afirma, na história da filosofia, através do tema da univocidade (...)*" (Zourabichvili, 1994 p. 86). Podemos indicar, por último, um artigo do final, de pura velhice, do próprio Deleuze: "L'immanenza: una vita..." in: (Deleuze, 1996. pp. 4-8)

Não obstante esta importantíssima perspectiva, e para efeito do presente estudo, quando falarmos de imanência estaremos, salvo indicação contrária, nos referindo à temática ontológica.

³² Zourabichvili expõe este diagrama segundo a seguinte equação: "*Deleuze posiciona assim o problema da imanência: unidade imediata do*

como pode o ser carregar em si diferenças sem perder a sua unidade? Acompanhar o movimento desta pergunta, que anima internamente a univocidade, é a tarefa que devemos levar adiante.

Três são os filósofos aos quais Deleuze recorre afim de estabelecer esta “geografia” da univocidade. São eles, segundo a ordem cartográfica deleuziana: Duns Scot, Spinoza e, por último, Nietzsche. Não obstante esta demarcação “quase histórica” que em DR se delinea, devemos, como o próprio Deleuze o reconhece³³, destacar a existência de antecedentes na tradição do unívoco. Parmênides, e, mais adiante, Plotino, já indicavam reflexões que podemos fazer corresponder às formulações da univocidade. Em seu *Poema*, Parmênides parece afirmar a expressão do Ser como única ao manifestar que o Ser é Uno e infinito, e que coincide com o pensar³⁴; assim lê-se no Fragmento VIII, versos 23 e 24: “(...) Não é igualmente divisível, posto que é / todo ele homogêneo. / (...) tudo está cheio de Ser”. (Parmênides, 1983. p. 53). Contudo, é necessário reconhecer que a introdução de duas vias de acesso reimplanta uma forma de equivocidade³⁵: “Não há duas ‘vias’, como tinha acreditado Parmênides no seu Poema, mas uma só voz do ser (...)” (DR, p.53)

Foi no final do mundo especulativo grego, com Plotino, que se pôde tornar a perceber uma certa univocidade, fundada, agora, na concepção do ser como segundo em relação ao Uno. Embora se pudesse considerar o modelo

uno e do múltiplo, ‘pluralismo = monismo’, univocidade, a solução proposta através do conceito de multiplicidade virtual ou intensiva (...)” (Zourabichvili, 1994 p. 89)

³³ Ver, a este respeito, SPE, pp. 154-163.

³⁴ Conforme recorda José Antônio Miguez em sua introdução ao Poema de Parmênides: “Identidade absoluta do pensamento e do ser, mas num sentido diferente ao formulado por Descartes, posto que aquilo que se mantém como ser em Parmênides não é só o Eu pessoal senão, melhor, e junto com ele, o todo exterior à realidade da pessoa” in: PARMÊNIDES HERÁCLITO Fragmentos, (daqui em diante: Parmênides, 1983, p. 50)

³⁵ Os conceitos “expressão”, “analogia”, “equivocidade” e “univocidade” são, neste contexto, claramente anacrônicos, e o uso que deles fazemos

plotiniano como exemplo paradigmático de um sistema hierárquico baseado no princípio da emanação, Deleuze retorna a ele para buscar os alvares da imanência, e, correlativamente, da univocidade. Segundo a interpretação deleuziana, encontra-se, já nas *Enéadas*, uma imanência do ser que terá grande importância no desenvolvimento da univocidade durante a Idade Média. Isto ocorre porque, no que diz respeito ao ser (a inteligência, primeira emanação do Uno), ele é imanente a todos os seres (inteligências) que contém, ao mesmo tempo em que é unívoco com relação a todos eles. De qualquer modo, não é menos verdade que esta forma de imanência se encontra subordinada a um princípio emanativo, que somente conduz a uma espécie de teologia negativa do Uno, na medida em que este é transcendente em relação ao próprio ser.

“Se há tanta diferença entre a emanação e a imanência, como é possível que sejam assimiladas historicamente, sem ser de maneira parcial? É que, no próprio neoplatonismo, e sob influência estoíca, uma causa verdadeiramente imanente, se une de fato à causa emanativa.” (SPE, p. 158)

“Já em Plotino há uma igualdade do Ser que se conjuga com a supereminência do Uno” (SPE, p. 158)

“Temos tentado mostrar como uma imanência expressiva do Ser é enxertada sobre a transcendência emanativa do Uno.” (SPE, p. 160)

“O ser imanente, o pensamento, não pode formar um absoluto, se não que supõe um primeiro princípio, causa emanativa e fim transcendente do qual tudo

implica, de certa forma, forçar os limites do clima filosófico no qual tanto Parmênides como Plotino pensaram. Se, em vista disto, ainda assim decidimos utilizá-los, é porque cremos que eles mantêm a referência a Parmênides e Plotino dentro do horizonte de nosso trabalho.

deriva e no que tudo se converte. Sem dúvida, este primeiro princípio, o Uno superior ao ser, contém virtualmente todas as coisas: *é explicado mas não se explica ele mesmo*, contrariamente à inteligência, contrariamente ao ser.” (SPE, p. 160)

Assim, o ser de Plotino (a inteligência) era imanente àquilo que continha, e, em certo sentido, unívoco. Não obstante este esquema, subsiste em Plotino uma hierarquia baseada na eminência do Uno, e, portanto, o ser não é absolutamente unívoco, mas apenas relativamente, ou seja, por meio de sua relação ao Uno como potência primeira e transcendente³⁶.

Apesar destes precedentes, a postulação da univocidade somente vai atingir uma elaboração mais decidida com os filósofos mencionados no início do parágrafo. A eles devemos nos remeter para abordar o devir unívoco da ontologia.

A primeira grande voz da univocidade, Duns Scot, não apenas anuncia o advento, a partir do interior do próprio cristianismo, da univocidade do ser, mas também adverte acerca do paradoxo no qual a analogia cai no que diz respeito ao estatuto da ontologia³⁷ como disciplina independente. O pensamento cristão nunca deixou de indagar acerca do lugar da filosofia em relação à teologia. A grande síntese tomista acabou subordinando o pensamento filosófico à revelação divina, já que o finito deve, necessariamente, depender do infinito. Certamente, para o pensamento da analogia cristã não existia outra saída. E, no entanto, esta

³⁶ Para um estudo mais detalhado a respeito da perspectiva deleuziana sobre a relação emanção-expressão-imanência, ver todo o Capítulo XI (pp. 153-169) de SPE.

³⁷ Na realidade, não é estritamente a ontologia o que para Duns Scot, e, em geral, para todo o pensamento medieval, está em discussão. A pergunta acerca do lugar e do estatuto se refere à Metafísica, em oposição à Teologia. Nós transportamos aquela discussão e a centramos na ontologia, pois, dados os nossos objetivos, o núcleo que em Duns Scot se problematiza vem dar diretamente no nosso questionamento. Em ambos os casos, o que está em jogo é o modo e o espaço da pergunta pelo Ser.

tomada de posição não faz senão pôr em relevo o paradoxo em torno do lugar da ontologia. O problema que se apresenta é o de saber qual é objeto próprio da ontologia: o Supremo Ser, num sentido eminente (Deus); ou as criaturas e os seus acidentes, na medida em que por Deus são criadas? Se a ontologia fosse reivindicada como o estudo do Supremo Ser, confundir-se-ia então com a Teologia, e todo o aparato especulativo do homem se equipararia aos atributos do saber a respeito de Deus, ou seja, da revelação. Ora, estaríamos afirmando, com isto, que os poderes da razão finita do ser humano poderiam penetrar aquilo que é absolutamente infinito, e que, *por natureza, o transcende*. O erro doutrinal que isto implicaria é inaceitável. Por outro lado, se a jurisdição atribuída à ontologia fosse a do Ser como acidente, como atualizado em uma substância particular, tratar-se-ia das ciências regionais, e não mais de ontologia. Este paradoxo a respeito ao lugar da ontologia pressupõe, como fundamento filosófico último, a analogia do ser. Assim é porque, para a analogia, se o ser se diz de muitos modos, diz-se, independentemente do número destes modos, “ao menos de dois modos”: como ser da essência e como ser dos acidentes, o primeiro eminente, o segundo degradado. Se referimos a ontologia à essência (Deus), fazemos com que ela se torne Teologia, e se lhe entregamos a especulação sobre os acidentes, a determinamos como ciência particular. De acordo com esta distinção, a ontologia como “especulação independente” não tem, nem lugar, nem objeto. A partir da perspectiva da equivocidade não existe outra via³⁸.

A reflexão de Duns Scot encontra uma terceira posição: referir a ontologia não mais ao ser enquanto Supremo Ser (infinito, universal), e nem tampouco ao particular (aos entes individuais). A ontologia deve, antes, refletir sobre o ser entendido como *ser enquanto ser*, na medida em que este *é indiferente, tanto ao universal como ao*

³⁸ Este problema se encontra claramente exposto no texto de Étienne Gilson *JEAN DUNS SCOT introduction a ses positions fondamentales*,

particular, tanto ao geral como ao individual. O pensamento ontológico deve ser aplicado a um ser *neutro*, impassível, tornando-se, por conseguinte, *a ciência do ser enquanto ser*³⁹.

Conforme indicamos, a analogia não pode pensar este ser neutro e indiferente (dado que, necessariamente, pensa o ser de vários modos, isto é, “qualificado”); por conseguinte, a especulação ontológica requer outro princípio. A univocidade do ser será esse novo princípio ontológico que Duns Scot introduz. Para o Doutor Sutil, a univocidade indica que o ser se expressa, em todos os atributos, com a mesma voz. Portanto, cada um dos atributos diferenciados diz o ser de um modo particular, mas com o mesmo sentido.

Assim, com o scotismo o ser unívoco é pensado do modo mais refinado, mas também mais neutro. A fim de escapar ao panteísmo -sombra de todo filósofo cristão- foíhe necessário colocar o ser além do universal e do singular. Este é o motivo pelo qual ainda subsiste, em Duns Scot, um rastro de eminência teológica. Isto se torna evidente no fato de que, para ele, os atributos, na verdade, *nada dizem da natureza de Deus*. Para que isto seja compreendido, é necessário recordar que, segundo o Doutor Sutil, *Deus não é causa de si mesmo no mesmo sentido em que o é das criaturas*. O sentido em que é causa de si é indiferente, já

(daqui por diante Gilson, 1952), pp. 90-93. Sobre a polémica entre analogia e univocidade, e sobre o lugar da Metafísica (Gilson, 1952 pp. 100 ss.)

³⁹Parece existir uma concordância entre os diferentes estudiosos de Duns Scot no que diz respeito à fonte da qual o Doutor Sutil extraiu as bases para esta reflexão. Teria sido o filósofo Avicena quem deu a Duns Scot o instrumento conceitual para desenvolver seu pensamento, através da distinção aviceniana dos três estados da essência. Também Deleuze parece reconhecê-lo em LS: “O filósofo Avicena distinguia três estados da essência: (...) o terceiro é a essência como sentido, a essência como expressa: sempre nesta *secura*, **animal tamtum**, esta esterilidade ou esta neutralidade esplêndidas” (LS, p. 37)

O grau de dependência de Duns Scot com relação a Avicena não deixa de ser matéria de divergência e nem de promover discussões. Em seu livro *Tempos Capitais*, Eric Alliez percorre esta disputa a partir de uma perspectiva não histórica, mas conceitual, a qual se aplica perfeitamente aos interesses de nosso trabalho. Ver. (Alliez, pp. 398-410).

o sentido em que é causa dos atributos é expressivo. Deus se expressa nos atributos, mas, como causa divina, na medida em que é causa de si, não expressa a sua natureza íntima. Subsiste, portanto, uma certa eminência de Deus em relação aos atributos, e, deste modo, a univocidade pode somente ser pensada, mas não efetiva e totalmente realizada. Fazer do ser um conceito abstrato foi, a um só tempo, a sua maior grandeza e o seu limite.

“No *Opus Oxoniense*, o maior livro de ontologia pura, o ser é pensado como unívoco, mas o ser unívoco é pensado, ao mesmo tempo, como neutro, *neuter*, indiferente ao finito e ao infinito, ao singular e ao universal, ao criado e ao não criado. Scot merece, pois, o título de ‘doutor sutil’, já que seu olhar discerne o ser aquém do entrecruzamento do universal e do singular. Para neutralizar as forças da analogia no juízo, ele toma a dianteira, e neutraliza, antes de mais nada, o ser em um conceito abstrato. É por isto que somente *pensou* o ser unívoco.” (DR, p. 57)

Apesar disto, as distinções que ele soube apontar, a *distinção formal* e a *distinção modal*, não deixarão de acompanhar todo o desenvolvimento da univocidade. Estas distinções são de uma importância decisiva, já que representam a base lógica para que as diferenças possam se relacionar com um ser unívoco de forma que este nada perca da sua unidade. Em outras palavras: como podem os atributos, sendo diferentes entre si, compartilhar da mesma essência, ou seja, ser atributos do mesmo ser infinito?

Das duas distinções propostas por Duns Scot, a distinção formal é a que define a possibilidade íntima do ser como unívoco. A pluralidade de atributos distintos não reintroduz, na unidade do ser (Deus), tantas distinções quantos são atributos existentes, justamente porque estes se diferenciam “apenas” *formalmente*, mas não em sua essência. O conceito de distinção formal possibilita, a um só tempo, a diferenciação real dos atributos e a sua unidade

ontológica. Deste modo, a univocidade do ser se prolonga na univocidade dos atributos, formalmente diferentes mas unívocos em sua essência: “E a univocidade do ser traz consigo, ela mesma, a univocidade dos atributos divinos (...)” (SPE, p. 54) Não se reintroduz, desta forma, uma diferença em Deus, já que, em sua natureza última, os atributos divinos são todos atributos do Supremo Ser, e têm, portanto, a mesma essência. Mas, ao mesmo tempo, não impugnam a variedade do mundo de individualidades, já que são efetivamente diferentes, ou, seria mais exato dizê-lo, *distintos formalmente*⁴⁰.

“A distinção formal é uma distinção real, por que expressa as diferentes camadas de realidade que formam ou constituem um ser. Nesse sentido é chamada de *formalis a parte rei* ou *actualis ex natura rei*. Mas é um mínimo de distinção real, por que as duas coisidades realmente distintas coordenam-se e compõem-se num ser único. *Real e, portanto, não numérica*, esse é o estatuto da distinção formal.” (SPE, p. 55)

A segunda distinção, indicada como *modal*, refere-se às variações intrínsecas de intensidade das quais os atributos são capazes. Estes graus de intensidade são individuantes em relação aos atributos, e remetem estas intensidades singulares de individuação ao ser unívoco. Os graus de pura intensidade podem variar sem que a essência seja modificada em coisa alguma, dado que esta se refere, unívocamente, ao ser. De acordo com o célebre exemplo de Duns Scot, os graus de brancura (de intensidade do branco) não são acrescentados ao branco como algo que dele difere. As intensidades do branco *constituem a individualidade do branco, são o branco atualizado*. Não se acrescenta um grau de intensidade a uma essência, que, como tal, é primeira, mas antes atualiza-se um atributo através de um *modo* intensivo. Assim, a univocidade do

⁴⁰Sobre a distinção formal, (Gilson, 1952, pp. 244-248).

ser se conjuga com a multiplicidade de atributos diferentes, mas diferentes na medida em que remetem a modos distintos de acordo com os graus intensivos que os atualizam. “(...) os graus de intensidade são determinações intrínsecas, modos intrínsecos da brancura, que permanece unívocamente a mesma, seja qual for a modalidade sob a qual seja considerada.” (SPE, p. 179). Deleuze resume em DR a distinção modal da seguinte forma:

“ (...) a distinção modal, se estabelece entre o ser e os atributos, por uma parte, e as variações intensivas das quais são capazes, por outra. As variações, como os graus do branco, são modalidades individuantes, portanto finito e infinito constituem precisamente intensidades singulares. Do ponto de vista da sua própria neutralidade, o ser unívoco não implica, pois, só formas qualitativas ou atributos distintos, eles mesmos equívocos; mas se refere e os refere a fatores intensivos ou graus individuantes que variam o modo sem modificar a essência enquanto ser. Se é verdade que a distinção em geral remete o ser à diferença, a distinção formal e a distinção modal são os dois tipos sob os quais o ser unívoco se remete à diferença em si mesmo e por si mesmo” (DR, p. 58)

Deleuze afirma que existe apenas uma ontologia, e, além disso, considera lícito indicar o livro decidido no qual essa única ontologia se desenvolve coroando todos os estudos ontológicos: o *Opus Oxoniense*. É, certamente, à luz dessas reflexões que aqui sintetizamos, e de outras que a obra de Duns Scot expõe, que a arrojada afirmação deleuziana ganha sentido. Permitir ao pensamento uma nova pergunta, mas com um mesmo sentido, é, talvez, a marca indelével do scotismo.

No segundo momento da univocidade, exposto na obra de Spinoza, o ser unívoco já não é pensado como neutro, senão que se faz objeto de afirmação pura, concebido, agora, como *substância infinita*. Isto, segundo Deleuze, implica um avanço em relação ao Doutor Sutil, sem que se perca de vista ou deixe de lado as reflexões deste. Pelo contrário,

segundo a leitura deleuziana, as distinções scotistas estão na base da metafísica de Spinoza, particularmente no que diz respeito ao estatuto da substância como única e à relação desta com os atributos⁴¹. O dispositivo lógico-metafísico que possibilita a relação da substância Una com os atributos -distintos entre si- é, justamente, a operação das distinções formal e modal. É por esta via que se estabelece a ligação mais importante entre Duns Scot e a segunda voz da univocidade: Spinoza.

Spinoza insiste na oposição entre distinções reais e numéricas. As primeiras correspondem à categoria formal, as segundas, à modal. De acordo com esta correlação, uma distinção real jamais é numérica, senão qualitativa; opera a nível da essência e não implica uma distinção de natureza. As distinções numéricas, inversamente, nunca são reais, mas intensivas e individuais, e expressam a diferença de atributos de acordo com os graus de intensidade com os quais foram atualizados. Segue-se disto que os atributos possuem um *modo* de se atualizar; e esse modo é, justamente, o grau intensivo de que são capazes⁴². Os atributos se expressam, eles próprios, através de modos intensivos e individualizantes, ao mesmo tempo em que, sendo atributos de uma mesma substância, a expressam de um modo unívoco. Este diagrama, de raiz claramente scotista, expõe ainda, o progresso em relação a Duns Scot mencionado anteriormente. Spinoza compõe, na relação substância-atributo-modo, a dinâmica da expressão do ser, sem limitá-la, de maneira alguma, a uma forma de "propriedade" inexpressiva como eminência da substância com relação aos atributos. Para Spinoza, pelo contrário, quando o ser se expressa, ele afirma a sua infinitude ao mesmo tempo em que expõe a sua "natureza", operando, portanto, uma *expressividade total*. A indiferença que ainda existia em Duns Scot é superada, no esquema metafísico

⁴¹ Assim demonstram as várias citações e remissões que Deleuze introduz em SPE. Indicamos, na seqüência, algumas das mais importantes para o nosso estudo. (SPE, pp. 42-46; 150-152).

⁴² Ver citação DR, (DR, p. 59).

spinosiano, rumo a uma afirmação real e unívoca do ser em sua totalidade.

O exposto já determina, de alguma forma, um campo de imanência no qual os atributos são ontologicamente comuns à substância, e no qual esta não é *transcendente* com relação àqueles. Toda hierarquia fica eliminada, posto que são os atributos que *expressam* a substância através de um grau de potência atualizada que determina seus modos de individuação. O ser é, na medida em que se expressa, mas somente pode se expressar por meio dos atributos. Por conseguinte, o ser é imanente a seus modos, sendo, estes, *diferentes entre si*.

" (...) Spinoza opera um progresso considerável. Ao invés de pensar o ser unívoco como neutro ou indiferente, ele o converte em um objeto de afirmação pura. O ser unívoco se confunde com a substância única, universal e infinita: ele é postulado como *Deus sive Natura*." (DR, p. 58)

Por fim, o terceiro momento implica o passo fundamental para a concreção da univocidade. Com Spinoza existia, ainda, uma *indiferença* entre, de um lado, as puras diferenças (os atributos e modos) e, de outro, o ser (a substância), já que este não se dizia plenamente daqueles⁴³.

"Seria preciso que a substância fosse dita, enquanto tal, *dos modos*, e somente *dos modos*. Uma tal condição só poderá ser cumprida ao preço de uma inversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir, a identidade do diferente, e o uno do

⁴³ Devemos ressaltar, entretanto, que no quadro que Deleuze traça, tanto sobre a univocidade como sobre a Diferença, pode ser encontrada uma espécie de "paralelismo", ou uma série de coincidências fundamentais entre Spinoza e Nietzsche. Tal ocorre, por exemplo, com a concepção de "corpo" em ambos os pensadores, bem como entre a idéia de Forças ativas - Forças reativas em Nietzsche, e a de *Conatus*

múltiplo, etc. Que a identidade não é primeira, que não existe como princípio, mas como segundo princípio, como princípio *devindo*; que gira em torno ao Diferente, tal é a natureza da revolução copernicana que abre à diferença a possibilidade de seu conceito próprio (...) com o eterno retorno, Nietzsche não queria dizer outra coisa. O eterno retorno não pode significar o retorno do Idêntico, posto que supõe, pelo contrário, um certo mundo, (aquele da Vontade de Poder), no qual todas as identidades previas foram abolidas e dissolvidas. Voltar é o ser, mas só o ser do devir. O eterno retorno não faz voltar 'o mesmo', senão que, o retornar é aquilo que constitui o único Mesmo do que devem." (DR, p. 59)

No eterno retorno nietzscheano a univocidade se realiza no final, pois com ele a identidade se torna segunda em relação ao princípio da diferença. Devemos recordar que este princípio, baseado na diferença como potência primeira, não pode ser *fundamento metafísico*, pois está remetendo, sempre e em todos os casos, a um *princípio plástico*, que difere radicalmente daquele fundamento metafísico. O princípio plástico, -contrariamente ao fundamento-, pode operar como condição, abrindo o campo para o condicionado, porém *nunca o excede unilateralmente*. Por outro lado, o princípio acompanha em cada mudança, em cada devir, aquilo que condiciona, sem poder tornar-se independente deste, e determinando-se nestas metamorfoses. Todo princípio é, por sua vez, interno e diferente daquilo que principia, ao mesmo tempo que não é, nem infundado, nem independente do condicionado. Desta forma, através da operação do princípio genético e plástico, o múltiplo, o que devém, o que muda, deixa de derivar-se de modo subordinado do Uno, do que não muda,

ativo - *Conatus* passivo em Spinoza. O desenvolvimento desta linha de pesquisa nos levaria para muito longe do nosso objetivo principal. Um brevíssimo estudo sobre estes temas pode ser encontrado em (Pardo, 1990 pp. 50-56).

do infundado. A condição deixa de ser transcendente com respeito ao condicionado, para tornar-se deliquêsciente neste.

O eterno retorno, - segundo o entende Deleuze-, encontre-se mobilizado por esta dinâmica e, portanto, é o lugar apropriado para o desenvolvimento da univocidade. Isto não poderia ser de outro modo, pois, para ser completada, a univocidade requer tanto de uma imanência como de um pensamento da diferença primeira, o que somente pode ser produzido, plenamente, no eterno retorno. Deveríamos dizer, para ser mais exatos, que o eterno retorno se constitui como "síntese" de duas instâncias, -uma condição, outra condicionada-, de acordo com a fórmula do princípio plástico. Aqueles elementos que encontram-se reunidos no eterno retorno são: por um lado a força, e por outro a vontade de poder. A relação entre a força e a vontade de poder se localiza no centro (não pouco problemático), da interpretação deleuziana de Nietzsche. Para aquele, a vontade de poder é o princípio genético da força, seu complemento e seu elemento propriamente genealógico. A força não seria mais do que um "poder louco", uma simples capacidade cega chocando-se, permanentemente, com outras forças não menos aleatórias, se não possuísem seu *quem*, ou seja, aquilo que a torna diferente, um diferencial: a vontade de poder. Segundo Deleuze, se as forças podem diferenciar-se e entrar em luta umas com as outras, é porque possuem este diferencial, que não é mais do que a vontade de poder, como *puro diferencial da diferença de quantidade das forças*.

"'Este conceito vitorioso de força (...) requer um complemento; é preciso atribuir-lhe um poder interno que Eu chamarei a Vontade de Poder'. Assim, a vontade de poder foi atribuída à força, mas de modo muito particular: é, ao mesmo tempo, complemento da força e algo interno. Não foi atribuída como um simples predicado da força. Com efeito, se formulamos a pergunta Quem? não podemos reponder que a força

seja quem quer. Só a vontade de poder é quem quer.” (NF, p. 73)⁴⁴

«(...) Devemos lembrar que a essência da força é sua diferença de quantidade com respeito a outras forças, (...) a diferença de quantidade remete, necessariamente, a um elemento diferencial das forças relacionadas.» (NF, p. 73)

(...) A vontade de poder é o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético.» (NF, p. 74)

«(...) Aqui, revela sua natureza a vontade de poder: é o princípio da síntese das forças. (...) o eterno retorno é a síntese cujo princípio é a vontade de poder. (...)» (NF, p. 74)

«Se a vontade de poder é um bom princípio (...) é porque é um princípio essencialmente *plástico*, que não é mais amplo que aquilo que condiciona, e que se metamorfoseia com o condicionado, que se determina em cada caso com aquilo que ele mesmo determina. (NF, p. 75)

«(...) A vontade de poder não pode ser separada da força sem cair na abstração metafísica. Mas o risco de confundir a força e a vontade é ainda maior: (...) A força é quem pode, a vontade de poder é quem quer.

(...) As relações da força permanecem indeterminadas até que não seja acrescentado à própria força um elemento capaz de determiná-la (...)» (NF, pp. 75)⁴⁵

⁴⁴ Todas as traduções de NF, são nossas.

⁴⁵ Seria preciso colocar aqui, uma observação importante que foi apontada, em distintos lugares, ao texto de Deleuze sobre Nietzsche. Nos referimos ao fato de que Deleuze utiliza e se baseia, inclusive em passagens decisivas de NF, no texto de Nietzsche *A Vontade de Poder*, hoje reconhecido como apócrifo, ou pelo menos duvidoso. No entanto,

Em outras palavras: o que exige a Vontade de Poder de *recair na Metafísica da fundamentação*, é que aquela, na realidade, não é outra coisa, mais que um princípio interno de uma força nômade e evanescente, *a qual pode, ainda que a Vontade queira*.

Ora, o que o eterno retorno na realidade produz em sua voragem é uma *repetição*, mas esta repetição não repete, de forma alguma, o “Mesmo por-si”, senão que *seleciona*, a fim de deixar de repetir o mesmo a partir do diferente. O eterno retorno *opera uma seleção* que possui um valor ontológico fundamental. O retornar é o mesmo de todas as diferenças, mas só o é depois de passar pela prova das *forças*, que se tensionam até o seu limite máximo.

“Uma tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como ‘repetição’. De forma que, a repetição, no eterno retorno, consiste em pensar o mesmo a partir do diferente. Ora, este pensamento não é mais uma representação teórica: ele opera, na prática, uma seleção das diferenças, segundo a sua capacidade produtora, isto é, sua capacidade de retornar ou de suportar a prova do eterno retorno. O caracter seletivo do eterno retorno aparece, nitidamente, na idéia de Nietzsche: aquilo que retorna não é o Todo, o Mesmo, ou a identidade previa em geral. Não é nem se quer o pequeno ou o grande, como partes do todo ou como elementos do mesmo. Só retornam as formas extremas - as que, pequenas ou grandes, se desdobram até o limite e levam, até o fim, sua potência, transformando-se e passando de umas a outras. Só retorna o que é extremo, excessivo, o que passa a outro e devem idêntico.” (DR, pp. 59-60)

cremos que esta possível objeção não é procedente no âmbito do presente trabalho, uma vez que não se trata de retomar e explorar a letra nietzscheana, senão de ver as marcas de um pensamento em outro. Pensamos que a veracidade histórica, - vital noutro registro-, não determina a validade ou não, de uma abordagem que possui como objetivo um campo problemático, e não uma revisão histórica.

Se, como foi dito, o eterno retorno é, de uma forma determinante, o *ser de todas as mudanças e devires*, isto somente se dá porque ele seleciona, através da repetição, *aquelas forças mais nobres*; e o que resulta desta seleção de forças, é a diferença⁴⁶. Este conceito de nobreza, não deve ser confundido com o de quantidade no sentido estrito. Nobre é tudo aquilo que possui a capacidade de transformar-se, que pode “ativamente” pular fora de seu limite; portanto, a nobreza não um grau quantitativo específico da força. O nobre de uma força, indica, de certo modo, se essa força é ativa ou reativa, uma vez que, na verdade, somente a força ativa é nobre, na medida que não depende de outra qualidade exterior pertencente a outra força para desenvolver sua ação.

“(…) chama-se ‘nobre’ a energia capaz de transformar-se. O poder de transformação, o poder dionísico, é a primeira definição da atividade. Mas, toda vez que assinalemos assim a nobreza da ação e sua superioridade frente à reação, não devemos esquecer que a reação designa um tipo de força do mesmo modo que a ação.” (NF, p. 64)

«Reativo é uma qualidade original da força, mas que só pode ser interpretada como tal na sua relação com o ativo, a partir do ativo.» (NF, p. 64)

⁴⁶ Temos consciência da oposição de alguns autores à interpretação que Deleuze faz de Nietzsche, sobretudo no que se refere à distinção de forças (ativa-reativa), já que isto implicaria a introdução, por Deleuze, de uma diferença onde Nietzsche não o teria feito. Mais importante ainda é a pergunta a respeito da possibilidade de que esta “diferença”, supostamente introduzida por Deleuze, permita uma restituição de certo pensamento metafísico em Nietzsche. Podemos indicar, a este respeito, o artigo, já citado, de Wolfgang Müller-Lauter: (Müller-Lauter, 1996).

De nossa parte acreditamos, ao contrário, que a interpretação deleuziana é, ao mesmo tempo, uma base para a sua própria ontologia e uma refutação a um aspecto da crítica heideggeriana, pois, por este caminho, a Vontade de Poder não pode, por si só, ser Fundamento, exigência básica de toda essência metafísica. Resta ainda saber, o que fazer com o problema levantado por Heidegger sobre a presença da Vontade de Poder.

No entanto, e ainda que, a nobreza se defina como a instância qualitativa da força: “(…) *ativo e reativo são as qualidades das forças*.” (NF, p. 64); esta forma pura de qualidade não deixa de ter relação íntima com o registro quantitativo, o qual é, também, próprio da força. Num sentido estrito, a força nunca pode ser separada da sua quantidade, *da quantidade de força que ela é*, sendo isto, por sua vez, o modo de diferenciá-las. Somente se reconhece duas forças distintas através de uma leitura quantitativa, ou melhor, da diferença de quantidade que existe entre elas. “Nietzsche acreditou sempre que as forças eram quantitativas e que deviam ser medidas quantitativamente.” (NF, p. 64) Ora, ao mesmo tempo toda fórmula quantitativa coloca em jogo um elemento qualitativo, um *diferencial* que marca a diferença de quantidade e que não pode ser atribuído a nenhuma das duas dimensões quantitativas que diferencia. Este elemento diferencial *ao não ser quantitativo* impede que pensemos em duas forças “iguais”, ou seja com igual quantidade.

“A diferença de quantidade é a essência da força (...) Sonhar que existem duas forças iguais (...) é um sonho aproximativo e grosseiro, sonho estatístico (...) o que Nietzsche critica a qualquer determinação puramente quantitativa das forças é que, deste modo, as diferenças de quantidade são anuladas, são igualadas (...)” (NF, p. 65)

“A qualidade se distingue da quantidade, mas só porque é aquilo que há de inigualável na quantidade, aquilo que não é anulável na diferença de quantidade.” (NF, p. 66)

Portanto, na abordagem do campo de forças, não se deve fazer somente uma análise quantitativa, como também uma indicação qualitativa que, segundo a tendência quantitativa que uma força possui *em si mesma* para apoderar-se e dominar outras forças, define seu modo ativo ou reativo. O diferencial qualitativo da quantidade de força indica, por um lado, a distinção e relação quantidade-

qualidade, e, por outro, conforme a expansão da força, marca sua nobreza, sua capacidade de chegar ao limite. Este diferencial é o que indicamos acima como vontade de poder, como o princípio da força. Ora, é preciso definir esta faculdade da força nobre (“saltar”, uma vez chegada a sua máxima possibilidade); como um “dever”, e mais ainda, como um *dever ativo*. De outro modo, aquele dever que se encontra separado da sua possibilidade última, que não chega a desenvolver todo seu ser, deve ser definido como *dever reativo*. O “não”, o nada, que o dever reativo carrega por “não” se desenvolver segundo seu máximo querer, é o que o impede de superar a prova seletiva do eterno retorno. É o negativo o que não supera esta prova; a reação, - que depende da pura afirmação ativa e de seu movimento primeiro-, é o que perece no eterno retorno. *“Por muito longe que possam ir, e por muito profundo que seja o dever reativo das forças, as forças reativas não regressarão. O homem pequeno, reativo, não regressará.”* (NF, p. 102) Não regressar quer dizer que o reativo é tomado por um dever ativo; não é a exclusão senão o dever o que faz com que o reativo não volte. Se o eterno retorno executasse uma exclusão, seguiria preso ao domínio da negação que instaura a afirmação, porém ao ser o dever o que opera a seleção, é a afirmação primeira a que determina o destino da força reativa. *“No eterno retorno, e por causa do eterno retorno, a negação, como qualidade da vontade de poder, transmuta-se em afirmação, (...) converte-se em um poder de afirmar (...)”* (NF, p. 102) O eterno retorno seleciona através de um dever ativo, de uma pura afirmação, as forças nobres, aquelas que não são reativas. Dever ativo do negativo num processo de seleção afirmativo.⁴⁷

Dissemos anteriormente que era preciso *diferenciar* a Vontade de Poder, princípio plástico que “quer” aumentar, da força, que “pode”, *ou não*, operar esse aumento. Por isso a Vontade de Poder não poderia ser definida como essência do ser do ente. Dizemos, agora, que é preciso diferenciar as forças nobres daquelas que não o são, para que o eterno

retorno não seja retorno do Mesmo ou da Identidade; para que o eterno retorno repita e selecione, sem estabelecer um tempo cíclico no qual gire o idêntico. Segundo a esplêndida fórmula de Deleuze: *“A roda do eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção da repetição a partir da diferença, e seleção da diferença a partir da repetição”* (DR, p. 61) É na dinâmica desta seleção que o princípio se define como imanente ao que principia, e onde a diferença se torna primeira com respeito a qualquer identidade.

A importância da seleção no eterno retorno pode ser reconhecida em vários registros, (moral, cosmológico, etc.)⁴⁸, contudo, o que mais nos interessa, é o que se refere a ordem do ontológico. O eterno retorno, enquanto síntese da força e da vontade de poder, enquanto seletivo, produz a diferença a partir da repetição; ao mesmo tempo que reúne o ativo, o afirmativo, com a seleção ontológica de forças nobres⁴⁹.

“(…) se trata, é de fazer ingressar no ser aquilo que não poderia ingressar sem mudar de natureza, através do eterno retorno. Não se trata de um pensamento seletivo, mas do ser seletivo (...)” (NF, p. 102)

«O eterno retorno nos ensina que o dever-reativo não

⁴⁸ Neste sentido, M. Hardt mostra a relação entre o ontológico e o ético no pensamento do eterno retorno. *“O eterno retorno da vontade é uma ética por ser uma ‘ontologia seletiva’. É seletiva porque nem toda vontade retorna: a negação vem somente uma vez; somente a afirmação retorna. O eterno retorno é a seleção da vontade afirmativa enquanto ser. O ser não é dado em Nietzsche; o ser precisa ser querido. Nesse sentido, a ética vem antes da ontologia em Nietzsche.”* (Hardt, 1996 p. 92) Para complementar sua análise Hardt recorre ao texto de Pierre Klossowski *Nietzsche et le cercle vicieux*, especialmente ao capítulo “le cercle vicieux en tant que doctrine selective”. Na tradução espanhola que utilizamos: (Klossowski, 1995 pp. 125-167)

⁴⁹ A postulação de um dever, de um ciclo e de uma seleção pode nos levar a pensar em certa forma de dialética. Esta inquietude, é justificada se reconhecemos que a dialética estende seus laços sobre os pensamentos mais dispares e distantes, até mesmo sobre aqueles

possui ser (...) Unicamente o devir ativo possui um ser, que é o ser do devir total (...)» (NF, p. 102)

«O eterno retorno, como doutrina física, afirma o ser do devir. Mas, enquanto ontologia seletiva, afirma aquele ser do devir como 'afirmando-se' no devir ativo.» (NF, p. 104)

O que o espírito nietzscheano, tal como Deleuze o concebe, consegue com a postulação do eterno retorno é colocar em movimento a univocidade do ser. Aquilo que é o Mesmo de todo retornar é o próprio retornar, sendo este o ser de todos os devires. Num mundo no qual todas as atribuições e predicções fixas foram suprimidas, no qual todas as identidades foram burladas, podemos encontrar somente uma coisa que "é" sempre a mesma: o diferenciarse interminável dos entes entre si e em relação a eles próprios, de acordo com a ordem dos fluxos de intensidade. O fato de que *sempre* sejam diferenças se diferenciando: esse é o ser unívoco como diferença primeira. O unívoco, o

que pretendem suprimi-la ou desmontá-la. Deleuze se pergunta se Nietzsche é dialético, e, por caráter transitivo podemos perguntar se Deleuze se torna dialético, de acordo com sua interpretação de Nietzsche. A resposta, ao nosso ver, se encontra na reflexão sobre a importância da negatividade, que o próprio Deleuze desenvolve com respeito a Nietzsche. É o lugar e o estatuto do negativo que deve ser revisto na hora de definir um pensamento dialético. *"Uma relação, ainda que seja essencial, entre o uno e o outro não é suficiente para formar uma dialética: tudo depende do papel do negativo nessa relação. (...) Na obra de Nietzsche, a relação essencial de uma força com outra, nunca é concebida como um elemento negativo na essência. (...) O negativo não está presente na essência como aquilo a partir do qual a força extrai sua atividade: pelo contrário, ela surge dessa atividade, da existência da força ativa e da afirmação da diferença. O negativo é um produto da própria existência (...) Contra o elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição, Nietzsche opõe o elemento prático da diferença: objeto de afirmação e prazer."* (NF, pp. 17-18) Tais afirmações de Deleuze não são somente uma teoria sobre o nietzscheanismo, são, ainda, um posicionamento, uma postura filosófica em chave pessoal com relação ao problema da dialética. Apesar de não ser o único que Deleuze tenha dito ao respeito, é o mais adequado para o tema que aqui trabalhamos.

comum de tudo o que é, é que tudo é diferença, sendo entretanto esta, como tal, ela mesma inatribuível e inobjetivável. Diferença sem objeto e sem grau determinável, diferença que é o ser de tudo o que é e que se produz, a partir do eterno retorno, já não do mesmo, mas do diferente.

Nos encontramos, agora, no que deveríamos chamar de quarto momento da univocidade, o momento deleuziano, onde este agenciamento, que tentamos resumir até aqui, encontra seu ponto singular, o espírito que o sintetiza e que o relança com uma nova força. Aquilo que em última instância define a univocidade é a exigência de que o ser unívoco deve se dizer em um sentido apenas, de todos os seus modos diferenciados. Mas estes modos, eles próprios, variam e escamoteiam a sua própria identidade, na medida em que são singularidades intensivas cuja atualização não determina predicados atribuíveis. *Portanto, o ser se diz em um só sentido de tudo aquilo que não possui um sentido fixo e determinável.* Os modos do ser nunca são os mesmos, mas o ser, como diferença, é o mesmo. Todo o problema do sentido reaparece nesta tensão entre o diferente e o unívoco, já que, sendo os modos individuantes atualizações intensivas evanescentes, é impossível atribuir-lhes um sentido único, e, no entanto, nisto consiste a univocidade. O bom sentido e o sentido comum não têm jurisdição e perdem a competência para dizer, de modo unívoco, aquilo que é, por definição, distinto. Apenas o sentido como incorporal, como efeito de superfície, pode pôr o ser unívoco em contato com o mundo plástico dos modos intensivos e expressá-lo em uma proposição. Ora, se carecemos de um sentido comum, *como melhor distribuição possível*, não podemos indicar nenhum privilégio de um modo sobre outro em relação ao ser. Todos os graus intensivos individuantes participam da mesma maneira e em um mesmo plano do ser. Dito de outro modo, *os indivíduos se distribuem, sem ordenamento e sem que a ordem da diferença se perca, num plano ontológico unívoco.* Sendo assim, a distribuição dos indivíduos neste ser não pode ser senão nômade, pois não existe nada que indique zonas de privilégio ou graduação no ser unívoco. O

espaço ontológico do ser unívoco é compartilhado por uma infinidade de diferenças de uma forma nômade e não repartitiva. “A univocidade do ser significa, portanto, a igualdade do ser. O ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e anarquia coroada.” (DR, p. 55). Por outro lado, o ser é unívoco e não eminente, isto é, não doa o seu ser às coisas de acordo com graus de emanação, senão que, pelo contrário, se remete ao mundo ôntico como ser idêntico e não hierarquizado. Para sermos exatos: o ser é *imane*nte entre todos os seus modos. Daí resulta a combinação da distribuição nômade com a total imanência entre o ser e os entes. Aquilo que mais adiante Deleuze vai identificar sob o nome de “plano de imanência” já está operando neste esquema ontológico.

A afirmação da identidade unívoca do ser situa o problema da hierarquia entre os entes no lado destes mesmos, já que o ser não é hierárquico e não impõe nenhuma graduação. Ora, se os entes são graus de potência, justamente onde se encontra o estatuto de cada grau hierárquico individual é o lugar de maior ou menor nobreza que corresponderá a cada indivíduo. A capacidade de levar até o limite o seu próprio grau de intensidade é a que determina a hierarquia dos entes. Trata-se aqui de forçar a potência até o seu limite, até que se transforme em outra, até que passe, de um só salto, a um outro ponto no horizonte unívoco.

“Mas há também uma hierarquia que considera as coisas e os seres desde o ponto de vista da sua potência: não se trata de graus absolutamente considerados, mas somente de saber se um ser pode chegar a ‘saltar’, isto é, superar seus próprios limites, indo até o limite do que ele pode, qualquer que seja seu grau. Dir-se-ia que ‘até o fim’ define, ainda, um limite. Mas o limite (*péras*), não designa já, aquilo que mantém a coisa sob uma lei, nem aquilo que termina ou separa, senão, pelo contrário, aquilo a partir do qual se desdobra toda sua potência; a *hybris* deixa de ser simplesmente condenável, e o *menor*

devem igual ao maior, desde que não se separe daquilo que pode.” (DR, p.55)

Aquilo que opera no desenvolvimento da potência até o seu limite é um princípio individuante, ou, como seria equivalente dizer, um princípio diferenciante. Este princípio de individuação, que funciona através da diferença individuante, é a força que subtrai aos entes um caráter ao mesmo tempo determinado e efêmero.

Um princípio diferenciante opera ao nível do ôntico, ao passo que o ser é unívoco na medida em que é diferença: relação do diferente com as diferenças, a qual, expressada na proposição ontológica, define a univocidade como tal.

“É o ser que é Diferença, no sentido em que se diz da diferença. E não somos nós os que somos unívocos em um Ser que não o é; somos nós, é nossa individualidade, que permanece equívoca em um Ser, para um Ser unívoco.” (DR, p.57)

Temos insistido na imanência do ser, bem como na sua univocidade. A primeira destas características determina o abandono não apenas de toda transcendência mas também de toda emanação. Para substituir a “doação do ser”, típica de uma filosofia da emanação, é necessário recuperar a dinâmica da expressão do ser, modo íntimo de toda filosofia da imanência. No que diz respeito à univocidade, foi preciso, acompanhando Deleuze, chegar até a potência comum daquilo que nunca é o mesmo, nem para si nem para outro, daquilo que sempre difere. Precisamente isto, que eternamente devém, é o mundo de indivíduos já atualizados, mas que pressupõem o mundo pré-individual de singularidades intensas, ao qual é impossível atribuir predicções fixas ou determinadas.

Existe uma íntima comunicação entre imanência e univocidade. Se para Deleuze a imanência se relaciona com a expressão, isto apenas pode ocorrer na medida em que se compreenda que aquilo que se expressa é o sentido. O pensamento deleuziano propõe, através de LS, um

estatuto diferente do sentido, segundo o qual este já não seja nem Bom Sentido nem Sentido Primeiro, mas um sentido evanescente; um puro efeito ao qual não possamos atribuir um “*corpus semântico*” fixo e determinado; enfim: um acontecimento. Paralelamente, a univocidade implica que o ser se diz em um só sentido, ou seja, que se “*expresse*” com um único sentido. Ora, só é possível entender-se que o ser se diga com um único sentido na medida em que esse sentido seja pensado como acontecimento, conforme é explorado em LS.

Por outro lado, a univocidade apenas pode operar na medida em que é o Mesmo daquilo que nunca é idêntico, ou seja, de um mundo de indivíduos que devêm. Assim, o ser se expressa como acontecimento *em* um mundo de entes intensivos; um mundo nômade e plástico definido por fluxos de intensidade. Finalmente, apenas a Diferença, como potência primeira, pode ser o mesmo, o idêntico, daquilo que está sempre diferindo, daquilo que é *devir*. Se o ser tem um único sentido, esse sentido é ser Diferença e, sendo assim, apenas o estatuto do sentido como acontecimento o fará capaz de expressar o ser.

CAPÍTULO II

SER E DIFERENÇA

O ser é, mas nunca é “algo” nem “Nada”¹. Deste modo abrimos a pergunta pelo ser “deleuziano”, supondo-o livre de dualidades metafísicas e de negatividades ou carências. Ao mesmo tempo postulamos um interrogante desafiador: o que é aquilo que não é nem algo nem nada?

O ser não precisa de nada com que se compare, -ou com que seja comparado-, e muito menos precisa “daquilo que não é ele”, para fundar algo assim como “um movimento ontológico”. Tal movimento não existe, e tampouco existe um salto do ser ao “nada” ou vice-versa, mas sim *expressão*, como dinâmica interna ao próprio ser. O ser é aquilo que jamais é algo (ente) e que possui, no entanto, uma realidade que subsiste, como ser e sendo, como unívoco e determinado, como Uno e Diferença. Nenhum destes modos preexiste ao outro ou o pressupõe, mas, ao contrário, não passam, em última instância, de leituras do mesmo ser unívoco enquanto *Diferença*. Ao longo das páginas que se seguem iremos nos dedicar ao

¹ Embora o pensamento e a pergunta acerca do Nada sempre tenham acompanhado o questionamento a respeito do ser, nós não os incluiremos em nosso estudo. Reconhecido o valor em chave ontológica que na “história da filosofia” foi atribuído ao Nada, a exclusão que realizamos implica, do mesmo modo, uma posição frente ao problema do ser, a qual *deveria* ser fundamentada. O problema do nada é, junto ao do Ser, uma das grandes questões da ontologia e, portanto, da filosofia. Nos juntamos a Franco Volpi, quando este diz: “*Nem pode a filosofia prescindir do nada, se é verdade que, para resguardar sua missão, a saber, a busca do Ser como Ser, deve ela distinguir este último de seu oposto essencial, o nada. Daí por que Heidegger chegou à seguinte conclusão drástica: ‘o ponto de comparação mais difícil, mas também menos enganador, para avaliar a autenticidade e o vigor de um filósofo é ver se ele capta, logo e radicalmente, no ser do ente, a proximidade do nada. Quem não viver essa experiência ficará, de modo definitivo e sem esperança, fora da filosofia’*” (Volpi, 1999, p. 10) Ora, saber se o Nada possui um novo estatuto que o redima da objetivação ou se permanece ainda preso aos avatares da representação, é um problema que não nos preocupa aqui. Ao contrário, nos limitaremos a apontar o caráter de negatividade que em certos pontos carrega o pensamento do Nada

Pode ser verdade que esta mesma indicação que incluímos se contradiga por sua própria existência. Mas esta breve “traição” é o mínimo de paradoxo possível; a menor concessão que somos capazes de fazer às complicações com as quais nos deparamos.

desenvolvimento destas afirmações, as quais, no nosso entender, são decisivas para o pensamento ontológico de Deleuze.

Dizíamos no capítulo anterior que o ser se expressa, mas que aquilo que é próprio da expressão é o sentido, e que, por sua vez, a natureza mais íntima do sentido é a de ser acontecimento. É segundo a lógica do sentido-acontecimento que devemos entender a forma expressiva do ser, o que equivale a dizer que o ser se expressa como puro acontecimento. Por outro lado, a expressão se dá através dos entes, nas multiplicidades (todas as que possamos “imaginar”, já que o mundo do ente na sua totalidade se define, segundo Deleuze, como fluxo de devires não atribuíveis), de acordo com o modo das intensidades singulares pré-individuais e virtuais. O ser não se encontra em um “lugar” isolado e os entes em outro, mas, antes, aquele é imanente a estes, e, portanto, o ontológico apenas se diz através dos próprios entes. Absoluta imanência entre o ser acontecimental e os entes intensivos, sejam estes virtuais ou atualizados. Ora, o que é o comum, o mesmo, o unívoco daquilo que somente devém, e do qual nada se pode dizer na ordem das predicções fixas? Que suplemento resta, para um universo no qual o sentido do ser é evanescente e inatribuível, e no qual os entes se definem como fluxos de intensidades de graduação indefinida? Como definir, ou ao menos sugerir, o ser deste universo peculiar? Todas as respostas coincidem e vêm dar em um único conceito: Diferença. O ser é, e é Diferença.

Pensemos, então, com mais afinco, a diferença...

A diferença não está livre: ela é, pelo contrário, uma das instâncias que mais violências sofreu para poder ser mantida nos limites de um campo representável, fundado, por sua vez, numa Identidade primeira. Eis aqui a grande luta de Deleuze; aquela cujo único objetivo é o de extrair a Diferença do registro da *representação* e liberar a sua força como potência primeira; como princípio plástico e não fundacional de tudo o que “é”. Uma nova “ordem”, baseada numa Diferença não derivada -sobretudo em relação a qualquer forma de Identidade-, mas uma ordem muito

especial, na qual as atribuições não se encontram ancoradas nem estáticas, e na qual as séries de fluxos nunca coincidem com seu signo; quem sabe um *caosmos*².

É preciso descer a este campo de batalha deleuziano para que se veja mais claramente o esforço requerido pela liberação da Diferença e para que se possa apontar, enfim, o seu novo modo. Em termos de economia interna do texto: ver o que Deleuze entende por Diferença, quais são as suas características, as suas formas e os seus vetores de análise, para depois poder entendê-la como ser; para compreender o ser como Diferença.

Sobre a Diferença:

Se, como foi dito, um dos maiores esforços de Deleuze -e quiçá o maior- foi o de reivindicar a Diferença como potência primeira, ou, como ele mesmo o definiu, arrancá-la de seu estado de maldição, e considerando, além disso, que toda a perspectiva que Deleuze impõe ao estudo da tradição filosófica mantém sempre, como um de seus principais objetivos, o de analisar a submissão da diferença, seus modos e sua preeminência no padrão do pensamento ocidental, resta então saber: o que é aquilo que reprime a diferença e que a condena a não ser primeira; a não ser princípio; a ser potência derivada? E, por outro lado, o que se perde, o que deixamos escapar, que força não queremos reconhecer quando subjugamos a diferença através do princípio de identidade? Em outras palavras: *o que é subsumido junto com a diferença ao reino da Identidade, e porquê isto é necessário?*

Não é muito difícil admitir que a fórmula básica da

² A expressão é de Félix Guattari, exposta, principalmente, em seu livro *Caosmose, um novo paradigma estético* (doravante Guattari, 1993). O desenvolvimento do texto citado excede as nossas possibilidades no presente estudo, mas devemos, não obstante, ressaltar a abordagem que Guattari realiza em chave ontológica, especialmente no que diz respeito à constituição da subjetividade e à sua relação com o tecnológico (sobretudo pp. 62-70).

identidade, $A=A$, define grande parte do pensamento filosófico e científico, como um de seus pressupostos últimos. Ora, ocorre que, na realidade, o conceito de identidade é ainda muito vago e genérico, operando apenas enquanto *oposição (e contradição)* em relação ao conceito de diferença; e isto, conforme veremos, inviabiliza um pensamento da diferença pura. Para além da simples fundamentação do discurso científico, ou do campo do pensamento, aquilo que se constitui como região complexa em torno do princípio geral da identidade é o âmbito da *representação*. O movimento de “domesticação” da diferença está, todo ele, perpassado pelo registro da representação, na medida em que esta o torna possível e o desenvolve, assim como a própria representação pressupõe o princípio de identidade, ao qual se encontra submetida.

A representação é o fundamento para conhecer tudo aquilo que é ou aparece como “presente”, e que, como tal, remete a uma presença primeira. É este presente que deve ser RE-presentado para poder ser referido como o Mesmo, como o Idêntico àquela presença original. RE-encontrar o presente na representação é, então, RE-conhecer; mas todo reconhecimento precisa de certas “funções” que o constituam e o assistam. No caso da representação, as funções são, ao mesmo tempo, lugares de ancoragem; “raízes”, conforme a expressão foucaultiana que Deleuze retoma (ou, talvez seja mais adequado dizer, toma)³.

A já célebre “raiz quádrupla da representação” é composta pela *Identidade*, pela *analogia*, pela *oposição* e pela *semelhança*. Todos estes registros podem ser incluídos, desde o início, dentro do horizonte do *conceito em geral no sentido metafísico*, dado que este, segundo Deleuze, é o primeiro sentido que pode ser atribuído à representação. Tal surgimento se dá no pensamento grego, que define a representação como *Orgânica*, e no qual se procura colocar e limitar a diferença, segundo a ordem de um organismo

³ A respeito da raiz quádrupla da representação, ver Michael Foucault *As palavras e as coisas* (doravante Foucault, 1995), sobretudo pp. 33-41 e 61-91.

“harmonioso”, no interior de uma forma determinada. Assim, é como conceito que a representação procede a um primeiro movimento de mediatização da diferença, com o objetivo de retê-la dentro dos próprios limites conceituais.

“O elemento da representação, enquanto razão, possui quatro aspectos principais: a identidade na forma do conceito de *indeterminação*, a analogia na relação entre conceitos *determináveis* últimos, a oposição na relação das *determinações* no interior do conceito, e a semelhança no objeto *determinado* do conceito enquanto tal. Estas formas são como as quatro cabeças ou os quatro vínculos da mediação. Se diria que a diferença está ‘mediatizada’, enquanto se consegue submetê-la à quádrupla raiz da identidade e da oposição, da analogia e da semelhança. A partir de uma primeira impressão (a diferença é o mal), propõe-se ‘salvar’ a diferença na representação, e a representamos remetendo-a às exigências do conceito em geral” (DR, pp. 44-45)

Assumir a representação de acordo com as exigências do conceito genérico é, desde o princípio, esquecer ou abstrair diferenças, pois o conceito em geral reúne, ao contrário, *identidades e semelhanças*. Sob o conceito de “cristal” reúne-se tudo aquilo que todos os cristais individuais têm de igual, de idêntico, deixando de lado todas as possíveis diferenças (cristal antigo, rachado, fino, etc.). Ora, esta abstração não se dá em detrimento de uma “especificação” do conceito, conforme este deva ser aplicado a um ou outro indivíduo determinado. É mediante a operação de “predicação” que um conceito é remetido a um objeto particular (por exemplo: o cristal é antigo), e esta construção constitui a forma básica do *juízo*. Deste modo, a forma da predicação ($S \text{ é } P$) *opõe* o conceito demarcado pelo predicado a todos os outros conceitos com predicados diferentes mas de mesmo sujeito ($S \text{ é } Q$). Seria entretanto impossível, ou logicamente inconsistente, opor predicados que, “por natureza”, não se opõem. Seguindo ainda o

exemplo do cristal: o cristal é antigo; o cristal é fino. Não há nada que obrigue o predicado “antigo” a não poder coexistir com o predicado “fino”, num mesmo sujeito, e, por conseguinte, nada se ganha ao opô-los; além do que, ainda que os predicados tenham *diferentes sentidos*, estamos, não obstante, em ambos os casos utilizando o verbo “ser” como partícula conectiva para sua atribuição. De tal modo que -e em última instância-, o cristal “é”, e, portanto, os dois juízos são análogos em relação ao ser. Dito de um modo mais sistemático: todas as coisas às quais atribuímos um predicado são *análogas*, pois todas elas pertencem ao Ser.

Este esquema expõe as quatro raízes da representação enquanto conceito, mostrando que o conceito, por um lado, é único e *idêntico* para todos os diferentes objetos que designa, e, por outro, elimina as diferenças a favor das *semelhanças* no campo da percepção -já que é esta, e não o entendimento, que capta essas semelhanças entre indivíduos. Do mesmo modo, no que se refere ao juízo, pode existir uma *oposição* entre os diferentes predicados, porque todos eles são Idênticos, na medida em que são atribuíveis a um Sujeito do juízo. Finalmente, levando a oposição até o ponto em que já não mais pode operar, resta, ainda, a *analogia* entre todos os juízos reais e possíveis com relação ao Ser.

Toda a consistência interna do campo da representação trabalha sobre um profundo esquecimento ou uma decidida exclusão da *diferença enquanto tal*. Isto significa, conforme foi exposto, que toda diferença que aparece ou que é pensada no horizonte da representação como conceito em geral, pressupõe sempre, e em todos os registros, uma Identidade prévia que a limita e mediatiza. O notável é que, apesar de tudo o que foi dito, não se trata de uma condenação “explícita” ou de uma sentença drástica e final que erradique, com um só gesto, tudo o que é diferente, e o condene à não existência, ao não-Ser. Ao contrário: “*Trata-se, então, de determinar um momento feliz - o momento feliz grego-, no qual a diferença aparece como reconciliada com o conceito*” (DR, p. 45). E no entanto, em

seu interior, no terreno da decisão “não explícita”, a representação exclui a diferença, e de uma forma que deveria ser chamada, no mínimo, de enérgica.

Este primeiro momento grego que agora percorremos, começa, sem dúvida, com Platão, já que é justamente “o jovem heleno típico” que não apenas abre o espaço filosófico para o desdobramento da Representação mas, também, desenvolve o seu primeiro grande instrumento. Este não é senão a Dialética; num plano mais geral como modo de conhecimento, e, de acordo com um registro mais especificado, como meio de seleção. Segundo Deleuze, aquilo que se encontra na base da Dialética platônica é a operação de seleção de linhagens. A tarefa da filosofia de Platão, uma vez estabelecido o fundamento único baseado na Idéia, é a de classificar, dentre aqueles “pretendentes” que almejam receber a fundamentação, aqueles que verdadeiramente se encontram em condições de recebê-la e aqueles que não passam de falsos pretendentes. Trata-se de organizar o universo da Idéia, da Cópia e do *Simulacro* (o fundamento, o fundamentado e o *infundável*) seguindo, para tanto, o fio da identidade, uma identidade “interna” entre a Idéia e a Cópia. É esta relação interna que, ao mesmo tempo, faz com que a Cópia possa receber -da Idéia- a fundamentação, e exclui a possibilidade de que o Simulacro a receba. Esta dialética seletiva e classificatória já pressupõe as quatro raízes da Representação para poder operar⁴.

“Uma semelhança, portanto, lógica e ontológica, que garante a continuidade entre o inteligível e o

⁴ Para um acompanhamento mais detalhado do gesto platônico, tal como Deleuze o entende, seria preciso nos remetermos ao magnífico “Platão e o Simulacro” (in: LS, pp. 259-273). De nossa parte acreditamos que não é aqui o lugar de abordar plenamente o trabalho citado. Nos limitaremos, portanto, a referir-nos a este estudo segundo as necessidades do nosso próprio texto, e de um modo não detalhado.

A respeito do estatuto do simulacro, de sua relação com a diferença e de sua capacidade de “dever”, ver (Orlandi, 1989). Acreditamos não ser este o lugar de abordar plenamente os trabalhos citados. Nos limitaremos, portanto, a fazer referência a esse estudo de acordo com as exigências de nosso próprio texto e de forma não detalhada.

sensível, a qual possui a capacidade de preencher a sua fenda. As coisas não são aquilo que são, estão separadas da sua essência interna, mas a dialética, através da sua semelhança lógica e ontológica, pode restituir a unidade de seu ser”

“Em última instância, o platonismo se define por uma triplíce operação que instaura a representação: estabelecimento de um Modelo (o Mesmo), seleção da semelhança (a Cópia), e expulsão da diferença (o outro). Essa é a triade da metafísica: Original, Cópia, simulacro. (Pardo 1992, p. 63)

“(...) A história da representação não poderia ter-se iniciado sem eliminar previamente do esquema, aquilo que não responde a suas leis. (*“rejeita-lo o mais profundo possível, fechá-lo em uma caverna no fundo do oceano”*. LS, p. 238) (Pardo 1992, p. 63)

Assim, na representação orgânica, é sempre uma identidade de base o que vem suturar aquela distância entre a Idéia e a Cópia. No entanto, como veremos mais adiante, a presença do Simulacro -na medida em que este não participa da essência- não cessa de indicar que a identidade entre Idéia e Cópia não é o horizonte último do ser. Esse elemento livre que circula no mundo platônico adverte-nos que uma instância resiste, com o mesmo vigor, tanto à Identidade quanto ao não-ser, entendido como inexistência.

Um segundo momento da representação vai se constituir na modernidade clássica, e, assim como o primeiro momento grego, este novo modo da representação institui, por sua vez, um segundo gesto de ocultação das diferenças puras. A representação deixa de ser orgânica, constituída dentro de uma forma em geral, como tal, *finita*, para passar a ser uma representação orgânica, de acordo com a prova do Pequeno e do Grande, na profunda especulação de Deleuze. Enquanto prova, a função do Pequeno e do Grande é a de selecionar e apontar tanto as possibilidades como os limites da diferença. *“Perguntamos, até onde pode*

chegar a diferença -quão grande?, quão pequena?- para entrar nos limites do conceito sem se perder no aquê, nem fugir para o além.” (DR, p. 45) Que se considere a prova do Pequeno e do Grande como instrumento apto para testar a diferença é algo facilmente aceitável se, como Deleuze o recorda, se compreende que tanto o pequeno como o grande se predicam naturalmente da diferença e não do Uno.

Merleau-Ponty recordava que a grandeza do pensamento clássico era a de haver pensado o absolutamente infinito, o “infinitamente infinito”. Este traço é o que Deleuze vê na representação orgânica e o que a constitui como tal, já que o fundamento se relaciona diretamente com o infinito⁵. Para que a prova do Grande e do Pequeno possa ser constituída, ela deve se tornar a prova do *Infinitamente Grande* e do *Infinitamente Pequeno*, e, como tal, levar a diferença até o seu limite (quão grande? quão pequena?). *“Quando a representação encontra em si o infinito, aparece como representação orgânica, e não mais orgânica: ela descobre em si o tumulto, a inquietação e a paixão sob a calma aparente ou os limites do organizado. Ela reencontra o monstro.”* (DR, p. 61)

É preciso entender em que pontos radica a mudança e a profundidade desta nova forma de representação em relação à anterior. A fim de mostrar este deslocamento recortaremos, seguindo Deleuze, certos problemas que surgem na filosofia grega, mais especificamente, na vasta obra de Aristóteles a modo de exemplo.

Segundo a tradição aristotélica, é possível definir uma substância agregando predicados que a especializem; que a especifiquem (S é P; S é Q; S é R; etc.). Ora, existem dois movimentos que podem dissolver a *ousia* ao invés de individualizá-la: um deles consiste em agregar *predicados*

⁵ Deleuze não aponta Merleau-Ponty explicitamente como fonte deste raciocínio, embora ambos os filósofos coincidam neste ponto. De qualquer forma, é sugestivo que Deleuze aborde Merleau-Ponty a partir do problema ontológico, no que este se relaciona com a dobradura do ser e com o problema do visível e do invisível, fazendo referência, justamente, ao texto de M.P. que leva esse nome (Merleau-Ponty, 1971). Para um estudo mais detalhado, ver: (F. pp. 140-158)

inessenciais e o outro em atribuir, a um mesmo sujeito, dois predicados *contraditórios*. Por exemplo, no que toca à primeira dificuldade: poderíamos individualizar Sócrates predicando as suas “características essenciais” (Sócrates é grego, Sócrates é filósofo, etc.). Mas se predicarmos outras verdades de Sócrates, só que desta vez *inessenciais* (estar cansado, caminhar pela praça, etc.), já não poderemos afirmar que se trata do próprio Sócrates, pois caminhar ou estar cansado não são essenciais a Sócrates. No que se refere à segunda dificuldade, é possível expô-la de um modo muito simples se dissermos, ao mesmo tempo, que Sócrates é grego e que Sócrates é estrangeiro, já que “estrangeiro” e “grego” se contradizem e portanto não podem, segundo o “Princípio de Contradição”, ser predicados do mesmo Sujeito. Estes limites do pensamento de Aristóteles se fundam na própria constituição lógica e ontológica da *ousia* que o estagirita compõe. Se é verdade que foi preciso esperar até a modernidade para que a filosofia conseguisse superar estes limites, não é menos verdadeiro que, para tal empresa, foram requeridas reflexões ilustres.

Na opinião de Deleuze, dois nomes se destacam no pensamento do Infinitamente Grande e do Infinitamente Pequeno, ao deixarem atrás de si os limites aristotélicos: Leibniz e Hegel.

Foi Leibniz quem, ao demonstrar que *uma essência está formada pelo inessencial*, conseguiu superar a primeira das dificuldades herdadas do aristotelismo acima mencionadas. Seria possível dizer -segundo esta interpretação de Leibniz- que cada indivíduo é formado por uma série de infinitos acidentes, e que o “mundo” no qual este indivíduo existe é a continuidade destes acidentes *inessenciais* (os quais, portanto, *in extremis* não são tão *inessenciais*). Mas a convergência dos acidentes em um ponto metafísico determina, por sua vez, uma *Mônada*, ou seja, uma *essência*. Todos os acidentes, *inessenciais*, e *infinitamente pequenos*, na medida em que são “diferentes”, *vice-dizem* (*vice-dit*) em relação ao igual. É como se a identidade, como *essência*, se encontrasse atravessada pela diferença, enquanto que esta é *inessencial* e *infinitamente*

pequena. Assim, este movimento de vice-dicção atravessa a relação entre *essência metafísica* (*Mônada*) e *Mundo*. Esta relação, por sua vez, parece indicar que o *Mundo* é o estado mais desdobrado dos indivíduos, e que a *essência* é o maior grau de concentração de mundo. De acordo com a conhecida fórmula: “cada *Mônada* expressa o *Mundo*, mas a partir de seu próprio ponto de vista”. Ora, isto quer dizer que o *Mundo*, em sua totalidade, *é a expressão comum de todas as Mônadas*, o que, desde o princípio, pressupõe uma convergência. Aquilo que torna possível a *compossibilidade* em Leibniz é a convergência das séries, ou, melhor dizendo, o máximo de convergência possível para todas as diferenças que *vice-dizem* a identidade. Se não existe contradição em Leibniz é, justamente, porque o *contraditório* não passa de uma *impossibilidade* de mundos, de uma diferença entre mundos possíveis. Por oposição, o *compossível* é aquilo que converge, aquilo que tem um centro e se reúne em torno dele.

“Todo mundo coincide em reconhecer que o ‘incomponível’ é irreduzível ao *contraditório*, e o ‘componível’, é irreduzível ao *idêntico*. (...) Ora, aquilo que compõe a ‘componibilidade’, parece-nos, ser só isso: a condição de um máximo de continuidade para um máximo de diferença, isto é, a condição da convergência das séries estabelecidas em torno das singularidades do conjunto. (...) Em resumo, a representação se esforça em vão por devir infinita, posto que, ela não adquire o poder de afirmar a diferença nem a descentralização. Lhe faz falta um mundo convergente e monocêntrico: um mundo no qual só em aparência se está ébrio (...)” (DR, p. 339)

Deste modo, a diferença se vê, mais uma vez, subordinada às condições de uma identidade, articulada, neste caso em torno de uma convergência de séries. Isto não faz senão marcar, como privilegiado, o centro de maior convergência serial. Como sabemos, se extremássemos as possibilidades da convergência, fazendo-as coincidir com o

absoluto, atracariamos naquele lugar formidável que é ocupado pelo Olhar de Deus⁶.

No que toca à segunda das dificuldades que foram herdadas do aristotelismo, isto é, à limitação imposta pelo Princípio de Contradição (a impossibilidade de se atribuir, a um mesmo Sujeito, dois predicados contraditórios), é preciso que nos adiantemos até o pensamento de Hegel para encontrar uma superação. Não será, neste caso, em nome do Infinitamente Pequeno (como inessencial) que o problema da contradição será ultrapassado: este movimento será, pelo contrário, obtido através do pensamento do Infinitamente Grande. De acordo com a análise de Deleuze, com Hegel a diferença parece ser, por fim, decididamente afirmada, já que o pensador alemão aponta, como proposta metodológica-filosófica, a tarefa de levar a diferença até o máximo, de chegar até a maior diferença possível, até “a Maior”. Só que agora a diferença Maior é a própria contradição, e, portanto, a fim de se conseguir chegar até a maior diferença será preciso levar a contradição até o infinito. A “nova” Dialética não se poderá satisfazer com o movimento de “vice-dicção”. Ela quer mais: quer que a diferença se lance até a “contradição”; que se reconheça a potência de toda diferença quando esta é empurrada até o seu próprio contrário. Para o pensamento do Infinitamente Grande não é suficiente perguntar por uma diferença relativa ou intermediária: será preciso, mais do que isso, incluir no horizonte da filosofia a diferença absoluta, infinita. Nesta exaltação da diferença está implícito um deslocamento profundo e decisivo do pensar. A contradição não determina uma inconsistência ou um equívoco de

⁶ Sobre Leibniz com relação ao problema da razão suficiente e ao princípio de identidade, bem como à definição do essencial e do inessencial, ver: *A dobra Leibniz e o Barroco*, capítulo 4 (pp. 67-91). Acerca da “compossibilidade” e da “incompossibilidade”, e sobre a convergência das séries do mundo em torno das mônadas, capítulo 5 (pp. 93-99). Deleuze nos oferece uma perspectiva sintética sobre a sua leitura de Leibniz no artigo “Su Leibniz”, em: (Deleuze, 1993, pp. 125-133). Ver também o artigo: “Leibniz: un monde unique et relatif” em: (Paradis, 1988, pp. 26-29).

ordem lógica; muito menos uma dramática impossibilidade ontológica. Ela é, pelo contrário, “diferença”. A contradição é a Maior Diferença, e a diferença é, desde sempre, e por essência, contradição. *“A diferença é o único problema. O que Hegel reprova nos seus predecessores, é terem permanecidos em um máximo completamente relativo, sem atingir o máximo absoluto da diferença, isto é, sem Ter chegado à contradição, ao infinito (como infinitamente grande) da contradição. Não ousaram chegar até o extremo: (...)”* (DR, p. 64)

Todo o movimento do real, toda a dinâmica interna da Dialética, se apoia na contradição como meio de objetivação, como modo de ser. Portanto, Hegel parece indicar a forma pela qual a diferença ocupa, explicitamente, o centro do Ser, ou seja, a essência do Real. E acaso não é isto, em última instância, o que, juntamente com Deleuze, estivemos procurando?

Na verdade, não se produz em Hegel nenhuma liberação da diferença, pois subsiste ainda na Dialética a sombra da negatividade. Isto se percebe claramente ao recordarmos os movimentos mais simples do sistema hegeliano: primeiramente, a diferença (contradição) se determina através da oposição dos contrários, já que toda determinação “pressupõe”, sempre, a sua determinação contrária (P contém não-P). E, por outro lado, todo contrário determinado “produz”, por sua vez, o seu próprio contrário, não como oposição de predicados, mas como contradição dos sujeitos (S produz não-S). Assim, o elemento que trabalha desde o interior da própria Dialética não é senão a negatividade, e, se o Ser é contradição e diferença, somente o é como operação ou produto do negativo. Tudo o que é real carrega em si o seu negativo, aquilo de que mais se diferencia. *“(...) Assim, a diferença é levada até o extremo, ou seja, até o fundamento, que não é menos seu retorno ou reprodução que sua aniquilação.”* (DR, pp. 64-65)

Somente é possível afirmar que chegamos à diferença máxima se houvermos partido do movimento do negativo. A diferença é um resíduo (ainda que primordial) da negatividade. E, conforme fica claro, aquilo que o negativo

restitui é a unidade da identidade, na medida em que se nega a negação. Se a diferença é contradição, e a contradição, por sua vez, se constrói na oposição do próprio negativo, então toda diferença, até a Infinitamente Grande, se funda em uma negação. Por esta via, se a diferença for afirmada, esta afirmação apenas se sustenta na medida em que foi primeiramente negada como negação, e, deste modo, restituída a uma identidade prévia⁷.

“O infinito hegeliano, ainda que se predique da oposição ou de determinações finitas, continua sendo, ainda, o infinitamente grande da teologia, do: *Ens quo nihil maius...*” (DR, p. 65)

“A contradição hegeliana não nega a identidade ou a não contradição; consiste, pelo contrario, na inscrição, no existente, dos dois Não da não-contradição, de modo que a identidade, sob essa condição, com semelhante fundamento, seja suficiente para pensar o existente enquanto tal.” (DR, p. 70)

“A diferença é o fundo, mas somente o fundo para a manutenção do idêntico. O círculo de Hegel não é o eterno retorno, mas somente a circulação infinita da identidade através da negatividade.” (DR, p. 71)

Para que se pudesse verdadeiramente liberar a diferença, seria preciso que esta fosse objeto de afirmação, e não uma derivada da negação. A diferença não deveria ser o resultado de um movimento original que parte da identidade e se estende na negatividade, mas, ao contrário, ser, em si mesma, momento primeiro e afirmativo em si mesmo.

Quem sabe, Leibniz e Hegel tenham conseguido

⁷ Para uma aproximação mais detalhada sobre o modo do negativo no movimento da dialética hegeliana segundo a crítica de Deleuze, ver: (Hardt, 1996, pp. 9-17).

superar certos limites do pensamento de Aristóteles, mas há um ponto que Deleuze nos mostra claramente: nenhum dos dois pensadores modernos soube (ou quis) superar o princípio fundante da identidade. O fato de se ter “pensado” a diferença, e, inclusive, o de se tê-la levado ao infinito, não garante que ela não se encontre subordinada ainda a uma identidade prévia. E, como já dissemos, aquilo que é, por definição, idêntico, é o conceito genérico. Portanto, a diferença permanece incluída na identidade do conceito em geral.

“(…) a representação infinita não se desfaz do princípio de identidade, enquanto pressuposto da representação.” (DR, p. 70)⁸.

“A diferença continua sendo subordinada à identidade, reduzida ao negativo, encarcerada na similitude e na analogia. (DR, p. 71)

“A representação infinita tem, pois, o mesmo defeito que a representação finita: confunde o conceito específico da diferença, com a inscrição da diferença na identidade do conceito em geral (...)” (DR, p. 70)

De acordo com o que foi exposto até agora, conhecemos aquilo que falseia e que controla a Diferença: é o âmbito da representação, constituído em torno do princípio de identidade, o que exerce tal função, ao mesmo tempo policialesca e clandestina. Mas então ainda resta, e mais do que nunca, a pergunta: o que é a Diferença?; o que ela supõe em sua natureza mais íntima? Ecoa mais uma vez a questão: nem algo nem nada, então que?

Deleuze, ao mesmo tempo em que denuncia a repressão da Diferença, deixa entrever, nos interstícios da representação, aquilo que a diferença deveria ser, ou, melhor dito, aquilo que, na realidade, desde sempre ela é.

⁸ Para um estudo mais completo e detalhado a respeito da Representação “ôrgica”, ver DR, pp. 61-71.

Como dissemos, a representação implica, em última instância, um horizonte centralizado, uma perspectiva única, bem como uma fixidez nos limites últimos alcançáveis. Por outro lado, a representação se determina como um meio, como um instrumento de mediatização que põe em contato elementos independentes. Sendo assim, poderia parecer relativamente simples superar essa rigidez da representação através da “multiplicação” dos pontos de vista, ou ainda, da própria representação. Deleuze se adianta e aborta essa tentativa, negando o seu valor como caminho para desenvolver uma filosofia da diferença. A razão desta recusa aparece claramente quando compreendemos que, em seu fundamento, as infinitas representações mantêm aquela característica que define toda representação enquanto tal, ou seja, a identidade conceitual como forma básica de limitação das diferenças. Além disto, conforme o próprio Deleuze recorda, é justamente esta fragmentação o que se leva a cabo na representação infinita, mas, nem por isso se anula o “lugar” de fundamento ou de centralização. “*A representação infinita compreende, precisamente, uma infinidade de representações (...) Mas ela guarda, do mesmo modo, um centro único que recolhe e representa a todas as demais*” (DR, p. 79). O “signo” dessa manutenção se encontra no prefixo “Re”, o qual continua precedendo a possível multiplicidade de representações, remetendo-as, deste modo, à sua identidade fundante: (A é A). Na medida em que cada representação fragmentada continua operando como centro -ainda que somente para si mesma- a forma da identidade é mantida. Pouco importa se este “direito” se dá de forma universal ou particular, desde que continue tendo vigência sobre o horizonte que a própria representação determinar como jurisdição própria. Por isso a filosofia da Diferença deve ser procurada em outro lugar. Não basta multiplicar a representação: é preciso, antes, “deformar” a representação, minar o seu centro organizador. É necessário deixarmos as coisas e os pontos de vista aparecerem como *diferentes de si mesmos*. 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 expressa Deleuze. Tomando-se em consideração este mundo da Diferença pura, ver-se-á que toda diferença surgida na oposição dialética pressupõe, sem sabe-lo ou pensa-lo, esta Diferença primeira e inatribuível, como elemento genético do qual aquela seria apenas uma sombra ou um fantasma.

Se é possível fundar a representação sobre analogias, semelhanças, identidades ou até mesmo oposições, isto se dá porque, em última instância, todas estas formas se encontram atravessadas pela Diferença. A representação se desenvolve em torno do princípio de identidade, mas tanto este como aquela são “trabalhados” interiormente pela diferença primeira. O que é inapreensível e *irrepresentável* é esta diferença, a qual, no entanto, possibilita que todo o teatro da representação possa ser encenado. Na medida em que a Diferença “vai diferindo”, ou seja, 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 escapa a esta mesma representação, a qual, paradoxalmente, permite. Para que este elemento inapreensível atravessasse toda a dimensão da representação, ele próprio não pode ser *somente* conceitual, mas deve, ao contrário, ser portador de uma outra natureza que o torne “indefinível”. Se, como foi dito, o conceito em geral é a reunião daquilo que é idêntico entre vários entes, então não podemos procurar a diferença mais pura dentro do conceito, nem tampouco entre dois conceitos que diferem, já que estes implicam, em sua essência, séries que articulam identidades. Devemos, ao contrário, procurar, em um primeiro momento, a Diferença no terreno do sensível; devemos procurá-la no terreno da percepção sensível, ou, melhor dizendo, *naquela força do sensível* que “atravessa” o conceito genérico e que este deixa escapar; deixa sem re-conhecer. Isto significa que a Diferença não se encontra restrita “exclusivamente” ao terreno do sensível, e nem tampouco que o abarca em sua totalidade. Se assim fosse, o limite de

toda diferença seria estabelecido de acordo com a nossa capacidade de perceber as diferenças e semelhanças entre aqueles indivíduos que compartilham um mesmo conceito. Desse modo, não apenas estaríamos restringindo as diferenças às margens estabelecidas pela possibilidade de serem apreendidas pela sensibilidade, senão que também continuaríamos a submetê-las aos limites de um conceito genérico que as subsumissem (já que seria absurdo, para a lógica do conceito genérico, comparar, na percepção, indivíduos de campos conceituais diferentes, como, por exemplo, Sócrates e Zeus); assim, a Diferença não é o sensível simples e meramente fático. Devemos então dizer que, na realidade, a Diferença se situa *entre* o conceito em geral e a percepção sensível, no sentido de que ambas as dimensões (por um lado, conceito em geral e percepção, e, por outro, Diferença) se atravessam e até mesmo convivem de um modo aberrante: uma cobrindo a outra, e esta, por sua vez, possibilitando aquela que a envolve.

Inversamente ao que ocorre na representação, onde as diferenças se limitam e “se determinam”, no âmbito da Diferença primeira, na medida em que é *recolhida* no sensível, parte-se de uma *diferença de potencial*, de uma *Intensidade* pura e imensurável. Não podemos pensar a Diferença como uma diferença de graus que possa ser medida de acordo com uma escala limitada e fixa. Devemos, antes, entendê-la como uma diferença de potencial que “marca” um nível intenso, que, como tal, é inatribuível a qualquer ponto de uma graduação geral e prévia que a subsuma. *O mundo da Diferença não é nem um mundo extenso nem um mundo mensurável, mas sim um mundo intenso e pré-sensível.* Ainda assim, os próprios espaço e tempo, entendidos como a possibilidade daquilo que aparece de um modo sensível, se vêm atravessados por uma instância que não é nem qualitativa e nem quantitativa. Esta instância deve ser definida como uma intensidade que percorre tudo o que é extenso como a sua razão genética, assim como todo horizonte transcendental onde se repartem as diferenças e os indivíduos, já que este horizonte pressupõe aquele princípio diferencial. *“A razão do sensível,*

a condição do que aparece, o que não é espaço e tempo, mas o desigual em si, a disparidade, tal como aparece compreendida e determinada na diferença intensiva, na intensidade como diferença.” (DR, p. 287). Talvez seja este o paradoxo central do movimento da Diferença: o fato de ser o elemento genético daquilo que a nega e condena, no e para o pensamento. *“(...) a diferença jaze detrás de todas as coisas, mas detrás da diferença não há nada.”* (DR, p. 80)

Este paradoxo, em última instância, significa que a Diferença não é o dado, mas sim aquilo pelo qual o dado se dá. Ou, de acordo com a fórmula de Deleuze: *“A diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado.”* (DR, p. 286). Não devemos confundir a Diferença em si com a diversidade do que é dado; o dado, o diverso, é o que se percebe em uma sensação, aquilo que se nos depara em um fenômeno. Mas a diferença é o que possibilita o fenômeno; é o que permite que a sensação se produza: *a Diferença é o princípio do que é dado como diverso na percepção sensível.* Podemos afirmar, então, que a Diferença é sempre uma diferença de intensidade, ao mesmo tempo extraída do sensível e além dele, e não o sensível em sua totalidade, como diversidade dada à percepção. *“A expressão ‘diferença de intensidade’ é uma tautologia. A intensidade é a forma da diferença, como razão do sensível”* (DR, p. 287)

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. Uma Estética transcendental baseada nesta forma de empirismo não abordaria a forma a priori do fenômeno sensível só na ordem do possível, mas sim a condição de possibilidade daquilo que sustenta o sensível real como tal. Esta Estética seria, não só de direito mas também de fato, uma teoria transcendental da Arte. Pois, se na sensação ouvimos um som ou vemos uma fonte de luz, na Arte escutamos o inaudível e vemos o invisível.

Se com a *sensibilia* vemos um rosto, com a Arte «vemos» o grito ou o sossego que deste rosto surge, do mesmo modo que «ouvimos» a textura da água da chuva quando nos encontramos cercados por uma música que nos abre esta sensação. Somente o empirismo transcendental poderia abordar a pergunta pelo ser destes «fenômenos», pelo *ser do sensível*.

“Na verdade o empirismo devém transcendental, e a estética torna-se uma disciplina apodíctica, quando apreendemos diretamente do sensível, aquilo que só pode ser sentido, o ser mesmo *do sensível*: a diferença de potencial, a diferença de intensidade como razão do diverso qualitativo. É na diferença onde o fenômeno fulgura, se explica como signo, é onde o movimento se produz como ‘efeito’. O mundo intenso das diferenças, onde as qualidades encontram sua razão e o sensível, seu ser, é precisamente o objeto de um empirismo superior.” (DR, pp. 79-80)⁹.

Portanto, perceber é, sempre, *sentir* uma diferença de intensidade, um diferencial que poderá apenas ser percebido como sensível, e *que, no entanto, se anula quando o sentimos*, quando dizemos “quão diferente é”. “A intensidade é, ao mesmo tempo, o insensível, e o que não pode deixar de ser sentido. Como poderia ser sentida em si mesma, independentemente das qualidades que a recobrem, e da extensão por onde se distribui?” (DR, p. 297) Ter uma sensação é, ao mesmo tempo, representá-la, mas isto determina um duplo movimento, pelo qual, por um lado, fazemos de toda sensação uma magnitude extensiva, e, por outro, não deixamos de sentir, sem poder representá-lo, aquilo que possibilita a extensão como tal. Ao representarmos uma intensidade ela desaparece, ou, melhor dizendo, torna-se *extensão*, passando a ser *explicada* de acordo com uma quantificação. Por esse motivo,

⁹ Sobre o empirismo transcendental ver também: (DR, pp. 286-293; 299-314).

esclarece Deleuze, a Diferença, para se manter como pura intensidade, se *implica* na sensação; a Diferença está implicada no sistema do sensível, mas anula-se ou desaparece quando é explicada. *A Diferença é inobjetivável e irrepresentável, ela não é nem diversidade na percepção, nem identidade no conceito, mas um diferencial intenso que atravessa e gera tanto um como o outro.*

“Que a diferença seja a letra ‘inexplicável’, não deve possibilitar o espanto. A diferença se explica, mais precisamente ela tende a se anular em um sistema aonde ela se explica. O que significa somente que a diferença é essencialmente implicada, que o ser da diferença é implicação. Se ela se explica, se anula, conjura a iniguladade que a constitui. (...) Não se pode concluir que se a diferença se anula, ela se anula por si mesma. Ela se anula entanto que é posta fora de si, no entendimento e na qualidade que preenche esse entendimento. Mas, tanto essa qualidade como esse entendimento, a diferença os cria. (...) A diferença de intensidade se anula ou tende a se anular nesse sistema, mas é ela que cria esse sistema no qual se explica.” (DR, p.82)

É como se a “superfície” do extenso recobrisse uma profundidade intensa. Na superfície, desdobramos e distribuimos os indivíduos de acordo com a medida, mas, na profundidade se agita o princípio irrepresentável e imensurável, tanto dos indivíduos como do espaço de sua distribuição.

Não é em nome de uma volta ao empírico puro e simples que a Diferença é indicada como ser do sensível. Não se trata de uma tentativa escolar de burlar o idealismo. Muito pelo contrário: é a fim de dotar de uma razão o empírico e a representação, nesse ponto em que a sensibilidade se compõe com o conceito, que a Diferença deve ser intensidade.

A Diferença, ao mesmo tempo em que permite a percepção do sensível sem poder ser percebida, possibilita

e atravessa o campo da representação sem poder ser representada. Se a representação tem algum êxito no movimento de ocultação e limitação da diferença, isto não se deve ao poder da identidade, mas à natureza da Diferença. A representação se constitui negando uma possível diferença pura e primeira, mas a Diferença, na medida em que é diferença de intensidade, é razão e princípio inapreensível da representação. Do mesmo modo, não percebemos sensações pela força do empírico desordenado e caótico, que logo será ordenado. Pelo contrário: se podemos fazer isto é porque na aparente rapsódia do fluxo do sensível já se encontra a sua razão própria como forma transcendental do empírico, como ser imperceptível do sensível.

Existe uma convivência paradoxal entre a representação e a Diferença, bem como entre a percepção e a Diferença. Em ambos os casos nenhuma das instâncias é anulada em termos absolutos, nem tampouco há desdobramento mútuo entre elas. Se a representação e a sensação conseguissem, num momento inusitado, abarcar completamente a Diferença, isto é, representá-la e senti-la em sua totalidade, então a Diferença seria verdadeiramente anulada. Mas este seria o grau zero do que é, pois, sem o diferencial intenso, nem a representação nem a sensibilidade poderiam existir. Enquanto isto não ocorrer, a Diferença continuará emprestando sua força genética ao campo da representação, bem como ao mundo da sensibilidade, ao passo que estes últimos insistirão em limitá-la, domesticá-la e expô-la como fenômeno. Esta tensão não é senão Devir, o eterno devir daquilo que nunca é o mesmo.

A Diferença é intensidade pura, imensurável e inatribuível a qualquer percepção ou representação; um ponto intenso que desaparece ao ser remetido à extensão e ao conceito. Mas isto se dá porque a Diferença, enquanto intensidade, não possui conceito genérico real ou possível, nem tampouco qualidade ou determinações individuais. A Diferença é o ser de tudo o que é representável e de tudo o que pode ser sentido, mas ela própria não pode ser

representada nem percebida sensivelmente. Nem conceito nem sensação; nem categoria nem força empírica, a diferença é pura intensidade que difere sempre de si mesma, e que se perde como Diferença se a forçamos a aparecer nos campos que ela abre.

Portanto, liberar a diferença é mostrar que, na realidade, não devemos remetê-la a um campo dado (representação ou sensibilidade) a fim de poder abordá-la; é demonstrar que ela não se move dentro dos limites destas regiões: a Diferença, pelo contrário, abre o horizonte da representação e da percepção sensível. Liberar a Diferença implica não colocá-la como fundamento metafísico ou como essência, fazendo-a o núcleo fixo e puro de tudo o que é. Implica remarcar o seu constante diferenciar-se de tudo e de si mesma; reivindicar o seu modo de diferença-em-si. Liberar a Diferença significa não fazer dela objeto (ente) de um estudo determinado ou delimitado, bem como não derramá-la sobre uma rede conceitual que detenha o seu devir diferenciante. Finalmente, liberar a Diferença não é “mostrar” a diferença, mas sim “saber” que ela atua, que não é o nada, mas que não é algo que possamos investigar ou expor; é reconhecer seu caráter genético, de princípio não fundacional ou essencial, de tudo o que é dado. Esta liberação é o que Deleuze quis alcançar, a Diferença nas proximidades do acontecimento.

Ver como esta natureza da Diferença se desenvolve em chave puramente ontológica é o que nos resta para compreendermos de que forma o ser é Diferença.

Ser e Diferença:

A Diferença não é o irracional, nem tampouco o pano de fundo brumoso do místico em que a razão é impotente e o homem se abisma. É inútil situá-la escandalosamente no lado do não-filosófico, seja em nome da clareza justiceira da lógica, ou invocando alguma sórdida economia especulativa. Os “signos” evidentes da Diferença estão por toda parte; atravessam o mundo, inclusive o das diferenças

derivadas, como algo distinto em relação a elas, como um fogo sem luz.

Dissemos anteriormente que a Diferença não é um ente determinado nem uma instância objetivável, mas difere destes modos. Poderia parecer lícita, então, a pergunta sobre se realmente existe uma “diferença” de natureza entre o mundo dos indivíduos e o da Diferença, ou se ela é, simplesmente, uma diferença de grau extrema. Esta pergunta é improcedente por duas razões: primeiramente porque, conforme já expusemos, a diferença intensa é um “entre” que atua nos interiores da representação e do sensível. Define-se menos por dois pontos ou momentos determinados do que por sua *condição de devir*. Se a diferença se anula “explicando-se” na representação e no sensível, é porque, em última instância, nenhuma destas dimensões lhe corresponde nem de fato e nem de *iuri*. Definir a Diferença através da diferença que existe entre o mundo dos entes e o seu princípio é, uma vez mais, limitá-la aos extremos últimos de dois momentos determinados ou determináveis. Trata-se de privilegiar a identidade de um ponto A e a de outro B por sobre o próprio devir entre B e A, ou seja, por sobre o *devir enquanto tal*. Em segundo lugar, e como efeito deste primeiro enunciado, tanto a diferença de grau como a de natureza pressupõem uma diferença mais profunda e mais originária, que as possibilita. Grau e qualidade operam na percepção sensível e na representação respectivamente, o que equivale a dizer que somente no conceito em geral e na *sensibilia* do dado é que pode existir uma diferença que seja determinável como de natureza ou de grau. Não poderia ser de outro modo, já que é preciso saber quais são os predicados últimos de cada natureza independente para que se possa dizer, com legitimidade, que alguma coisa comporta uma diferença de natureza em relação a outra. Deveríamos reconhecer, ainda que não seja senão em um ponto extremo, a existência de uma identidade primeira, que pode ser definida como a natureza do que “é”, em oposição a tudo aquilo “que não é”. Igualmente, para poder-se desenvolver uma diferença de grau ou quantidade, faz-se necessária

uma escala fixa que meça o campo idêntico tomando como plano de referência uma natureza determinada. Deste modo, continuaríamos nos movendo no terreno do conceito em geral e no da semelhança empírica. Inversamente, a Diferença como intensidade se agita enquanto potência sempre diferenciada dela mesma, pois não se determina nem se mede com relação a certos pontos fixos ou a certos elementos últimos idênticos a si mesmos. O fato de que a Diferença esteja sempre se diferenciando de tudo, e especialmente de si própria, a constitui em devir, em diferença primeira *sem referência a nada exterior ou interior a ela; uma diferença que não é nem comparativa nem fundada em essência alguma*. Se existe uma “natureza” da Diferença, esta é a de ser diferença em si, sem remissão exterior e sem uma forma última e idêntica de ordem interna. Somente uma Diferença-em-si pode possibilitar as diferenças de grau e de natureza, mas, por isto mesmo, nem a diferença de qualidade nem a de quantidade podem ser predicadas, de modo legítimo, da Diferença primeira, como tampouco podem ser aplicadas à produção ontológica em sua totalidade.

“Levemos a sério a célebre pergunta: há uma diferença de natureza ou de grau, entre a diferença de grau e a diferença de natureza? Nem uma coisa, nem a outra. A diferença só é de grau na extensão na qual se explica, e só é de natureza sob a qualidade que a recobre em certa extensão. Entre as duas estende-se todos os graus da diferença e, sob as duas, toda a natureza da diferença: o intensivo. (...) Aquilo que as diferenças de grau e de natureza separam ou diferenciam, configuram o Mesmo, mas o mesmo que se diz da diferença.” (DR, p. 309)

No item anterior mostramos a necessidade de ir além da representação e da percepção sensível para indicar a posição primeira da Diferença. Agora, acabamos de acrescentar que é preciso também investigar em um estrato mais profundo que o âmbito das diferenças de grau

e de natureza para se chegar à diferença de intensidade como princípio. Tomando emprestado o glossário heideggeriano por um momento, podemos dizer que estes dois níveis que é preciso superar indicam a *expressão ôntica da diferença*, e carecem, em si mesmos, de valor ontológico¹⁰. Esta distinção não implica nenhuma hierarquia, pois, conforme foi demonstrado no Capítulo I, existe uma total imanência entre o ser e o horizonte do ente em que ele se expressa. No entanto, para poder explicitar o estatuto propriamente ontológico da Diferença, isto é, para colocá-la como ser, será preciso chegar até o momento *mais intenso*, até o primeiro horizonte da Diferença.

Aquilo que Deleuze indica como "(...) o mais alto pensamento, na medida em que é o mais intenso (...)" (DR, p. 81) não é senão o *eterno retorno nietzscheano*.

Além de ser a realização efetiva da univocidade, o eterno retorno é também o lugar onde se "marca" ou se produz a Diferença como primeira e absoluta, ou, em outras palavras, como uma *diferença extrema*, e não, simplesmente, infinitamente pequena ou grande. O eterno retorno, segundo Deleuze, produz a Diferença através de um mecanismo de seleção, mas de um modo diferente do da seleção platônica, visto que, como já foi indicado, esta se funda em uma identidade interna entre a Idéia e a cópia, ao passo que aquela se produz por *repetição*. O que o eterno retorno produz é a exclusão ou eliminação de todas as forças e diferenças "médias", aquelas que não são capazes de chegar ao seu limite e depois saltar, como repetição, em direção ao outro. Porém, o mais importante é, sobretudo, que o eterno retorno nada produz baseado na oposição, ou, o que vem a ser a mesma coisa, na negação.

"O extremo não é a identidade dos contrários, senão, melhor, a univocidade do diferente; a forma superior não é a forma infinita, mas o eternamente informal

¹⁰ Seguimos aqui a distinção ôntico-ontológico conforme a estabeleceu M. Heidegger. Ver nota 28 do presente trabalho.

do eterno retorno ele mesmo, através das metamorfoses e das transformações. O eterno retorno 'faz' a diferença, porque cria uma forma superior. O eterno retorno se serve da negação como *nachfolge*, e inventa uma nova forma da negação: se nega, deve negar *tudo o que pode ser negado*. (...) Tudo o que é negativo, tudo o que nega, todas as afirmações médias que comportam o negativo, todos esses pálidos Sim mal vindos que saem do não, *tudo o que não suporta a prova do eterno retorno*, tudo isto deve ser negado." (DR, p. 77)

O eterno retorno não funda a produção da Diferença na força da negação. Pelo contrário, a Diferença, ao se afirmar como extrema, como a mais intensa, supera "a prova" da *repetição*. Todas as outras diferenças, por não serem *suficientemente afirmadas* -as diferenças médias- são as que devem ser negadas e que o são. Mas, neste caso, a negação se produz na medida em que *certas diferenças não puderam ser afirmadas, o que indica que é a afirmação o que, a um só tempo, expõe a Diferença primeira e nega as diferenças médias, aquelas que não chegaram a ser extremas. A afirmação é primeira com relação a qualquer negação*.

A potência da repetição se torna prova da diferença porque ela, na realidade, é o princípio pelo qual as diferenças se tornam extremas, na medida em que re-petir -contrariamente a re-presentar- implica uma relação a uma diferença pura e primeira (intensa), e não a uma identidade original. Se na representação todas as diferenças pensadas eram remetidas a uma identidade a ser re-encontrada na própria representação, na repetição tudo é diferença que se diz do unívoco. No eterno retorno -que Deleuze explicitamente define como "(...) o círculo (...) da diferença e da repetição (que derrota aquele da identidade e do contraditório) (...)" (DR, p. 80)- não se repete um momento original que, enquanto tal, inaugurasse o próprio movimento da repetição. A força circulatória do eterno retorno, pelo contrário, desfaz e apaga todo lugar ou instância original que possa atuar como referente ou garantidora do

que se produz na repetição. Por ser repetição já é diferença: não se pode repetir o mesmo, pois aquilo que se repete é, desde sempre, outro. Tudo depende agora de saber como é possível, para o eterno retorno, a eliminação do lugar de um primeiro momento a ser repetido; de ver como ele deixa sem efeito essa cláusula íntima da Metafísica que indica a preeminência ontológica daquilo que, sem fissuras, é idêntico a si mesmo, e que, portanto, autoriza todas as cópias. Deleuze recorda que isto somente pode ser levado a cabo ao preço de uma inversão categorial mais geral (DR, p. 59), o que, para ele, significa que o ser se diga do diferente. Se o eterno retorno cumpre esta exigência e faz retornar somente o diferente e o não idêntico, é porque o seu horizonte é o da *Vontade de Poder*, no qual não sobrevivem as identidades prévias ou os pontos originais. Sendo devir, o eterno retorno pode ter apenas um “Mesmo”, o de retornar constantemente como o diferente. Deste modo, retornar é o único idêntico; é repetir o que não tem modelo, pois o modelo foi suprimido, como princípio, na vontade de poder. Este mundo da vontade de poder é o mundo das intensidades puras, as quais são, sempre, auto-diferenciadas. As intensidades não podem ser pensadas unilateralmente, -seja qualitativa ou quantitativamente. Ao contrário, é na relação íntima entre qualidade e quantidade, ali onde um diferencial qualitativo distingue, - excluindo toda possibilidade de equalização-, duas quantidades de “forças”, é que se encontra o registro da vontade de poder. Ora, para ser intensidade pura, ou mundo das constantes metamorfoses, é preciso que esta chegue até o seu limite, até a sua máxima potência, e então “salte” e *se repita como diferente*. Isto somente se dá no eterno retorno. O mundo das intensidades puras tem um ser unívoco e esse ser é o retornar como diferente, num ciclo que não é movimento, mas devir. Se é verdade que não poderia haver diferença intensa, e portanto primeira, sem o horizonte plástico da vontade de poder que abole toda identidade, não é menos certo, para Deleuze, que não poderia haver vontade de poder sem a “cadeia tortuosa” na qual as diferenças se projetam e se lançam e na qual elas se afirmam retornando como o sempre diferente. Este

círculo descentrado é o eterno retorno. A vontade de poder deve então ser entendida como indissolúvelmente ligada ao eterno retorno: um não pode ser pensado sem a outra. Como poderia então qualquer destas duas instâncias ser essência do ser do ente ou, simplesmente, fundamento, levando em conta que ambas são indetermináveis e que, além disso, se reclamam mutuamente? Segundo a leitura deleuziana isto é impossível, pois todo fundamento metafísico deve, por definição, ser infundado e prescindir de qualquer coisa exterior a ele para poder se determinar, ou, especificamente, para operar como ser.

“Não se trata de uma lei da natureza. O eterno retorno não é nem qualitativo nem extensivo, é intensivo, puramente intensivo. Isto é: se diz da diferença. Tal é o vínculo fundamental do eterno retorno e da vontade de poder. Um não pode ser dito mais que da outra. A vontade de poder é o mundo centelhante das metamorfoses, das intensidades comunicantes, das diferenças de diferenças. (...) O eterno retorno é o ser do mundo, o só Mesmo que pode ser dito do mundo, e com exclusão de toda identidade previa. (...) fazer do caos um objeto de afirmação. Sentida contra as leis da natureza, a diferença na vontade de poder é o objeto mais alto da sensibilidade. (...) pensada contra as leis do pensamento, a repetição no eterno retorno, é o pensamento mais alto, a *gross Gedanke*. A diferença é a primeira afirmação, o eterno retorno é a Segunda, ‘eterna afirmação do ser’, (...) ou enésima potência que se diz da primeira.” (DR, p. 312)¹¹.

“É porque nada é igual, porque tudo se banha na diferença, na sua dessemelhança, na sua desigualdade, inclusive com ele mesmo, é por isso que tudo retorna.” (DR, p. 313)

¹¹ Deleuze utiliza a expressão *volonté de puissance* (que pode ser traduzida tanto por vontade de potência como também por vontade de poder) para traduzir *Wille zur Macht*. De nosso lado preferimos utilizar a forma *vontade de poder*. Reconhecemos as implicações que este tema possui dentro dos estudos nietzschianos, mas, e apesar disto, a

No eterno retorno nietzscheano -círculo tortuoso, perpetuamente descentrado- e em sua relação com a vontade de poder, entendida como mundo de puras intensidades, Deleuze vem a encontrar a mais alta e clara formulação do registro do ontológico.

O eterno retorno, assumido agora como vetor da diferença através da repetição, mantêm-se completamente fora tanto do âmbito da representação como do mundo empírico já determinado. Embora seja verdade que o eterno retorno produz um semelhante e um idêntico, estes devem ser entendidos segundo o esquema da prioridade da diferença e o da eliminação do fundamento, os quais determinam a própria "natureza" do eterno retorno. O idêntico e o semelhante não regem ou legitimam nem a repetição nem o produto desta, mas são, pelo contrário, produto segundo, derivado do efeito produtor da Diferença. O único Mesmo que existe no eterno retorno é o próprio retornar do que sempre é diferente.

"(...) o eterno retorno é, certamente, o Semelhante, a repetição no eterno retorno é, certamente, o Idêntico; mas, justamente, a semelhança e a identidade não preexistem à volta do que retorna. (...) A repetição no eterno retorno é o mesmo, mas enquanto ela é dita unicamente da diferença e do diferente." (DR, p. 384)

A diferença primeira somente pode ser produzida quando é intensificada ou forçada até o seu próprio limite, o que apenas pode acontecer na roda do eterno retorno. "A diferença não se reconquista, nem se liberta, se não no limite de sua potência, isto é, mediante a repetição no eterno retorno." (DR, p. 383). Portanto, eterno retorno e Diferença, segundo Deleuze, são inseparáveis e constituem o horizonte ontológico propriamente dito.

nossa eleição não persegue nenhum fim problematizante acerca desta questão. Declaramos, desde já, a nossa incapacidade de abordar tamanha polêmica. Limitamo-nos, neste estudo, a adotar a tradução de Andrés Sánchez Pascual, visto serem estas as edições que estamos utilizando para o presente trabalho (ver bibliografia).

"A história do longo erro, essa é a história da representação, a história dos ícones. Pois, o Mesmo, o Idêntico, possui um sentido ontológico: a repetição, no eterno retorno, do que difere (...). O semelhante possui um sentido ontológico: o eterno retorno do que difere." (DR, p. 385)

(...) Só lá, ressoa 'Tudo é igual!', e, 'Tudo retorna!'. Mas, o *Tudo é igual* e o *Tudo retorna*, não pode ser dito mais que ali, onde foi atingido o limite extremo da diferença." (DR, p. 388)

Conforme já fizemos notar, a Diferença, para Deleuze, é sempre intensidade, e, em virtude dessa condição, inatribuível, inobjetivável e acontecimental. Por outro lado, a Diferença opera como princípio não fundante que se "implica" tanto na representação conceitual como na sensibilidade, sem poder ser "explicada" ou representada. Já indicamos também que tanto a representação como a percepção sensível determinam o horizonte do ente. Segue-se pois que o princípio deste mundo "ôntico", aquilo que deve ser determinado como o estritamente ontológico, é a Diferença-em-si.

A Diferença é primeira e genética em relação a tudo o que nos é dado, tanto na percepção como no campo da representação. É uma intensidade pura que atua no mundo fático mas que se anula -enquanto diferença primeira- se a extendemos sobre as séries determináveis do sensível ou do representável. É, além disso, um princípio ativo que não resulta de nenhuma negação mas que é, ao contrário, efeito das mais intensas afirmações selecionadas na roda do eterno retorno. Finalmente, e de acordo com o princípio plástico que determina o horizonte da vontade de poder, a Diferença não é substrato ou fundamento último. Não pode ser situada em nenhum indivíduo determinado nem tampouco em algum lugar de uma escala previamente estabelecida: é Diferença em si (*différence en elle même*), portadora do princípio ontológico último.

CAPÍTULO III:
O COMPLEXO QUESTÃO-
PROBLEMA

O ser, definido agora como diferença, oferece a dificuldade de sua abordagem. Com efeito, como “pensar” uma instância que foi reconhecida como sendo, a um só tempo, irrepresentável e impossível de ser percebida? Como poderíamos dizer alguma coisa a respeito daquilo que não se deixa reduzir à organização da razão, mas que, ao contrário, a possibilita? A metáfora do olho no campo de visão se mostra pertinente diante destas perguntas: o ponto cego que não vê a si mesmo, mas que abre o próprio olhar ao visível¹. No entanto, e apesar destas questões, não deixamos nunca de “falar” sobre o ser e a diferença. Sem dúvida, esta tensão poderia ser entendida como um paradoxo, ou, o que é pior, como uma inconsistência indissolúvel no seio da caracterização do horizonte ontológico deleuziano que fazemos. Preferimos, ao contrário, dizer que se trata de um *problema*, e de um problema crucial. Este problema se faz presente em inúmeras especulações filosóficas (dizer “em toda a filosofia” seria, sem dúvida, um excesso): como pensar com um mínimo de coerência aquilo que não pertence ao pensamento puro, mas que “força o pensamento a pensar”? Levar o pensável até o limite -até aquilo que já não pode ser pensado- não é, portanto, um problema a mais, mas sim um problema nevrálgico da reflexão ontológica.

É por isto que a meditação de Deleuze, no que se refere ao *problemático* e a seu estatuto, é de uma importância central para a compreensão de sua própria reflexão ontológica. Desta meditação decorre a possibilidade de pensar a diferença sem subsumi-la à representação, já que o *problema* é, justamente, o âmbito no qual tal pensamento passa a ter possibilidade e sentido.

Usamos até aqui, indistintamente, os termos “problema” e “problemático”. Embora, em um sentido mais evidente, a diferença entre eles possa indicar uma distinção usada para definir, com “problemático”, -enquanto

¹ O uso mais célebre desta metáfora deve ser atribuído a Ludwig Wittgenstein no seu texto: *Tractatus Logico-Philosophicus*, parágrafo: 5.6331.

qualificativo- um ponto referido a um problema, tal leitura se revela demasiadamente limitada para o desenvolvimento de nosso trabalho. Ao contrário, e em um sentido mais específico, esse uso indistinto indica que é preciso compreender que se trata sempre de um *campo problemático*, o que significa que nós não nos referimos a um ponto particular, mas a um complexo composto de várias instâncias. Conforme veremos mais adiante, todo problema é uma multiplicidade, e não um elemento ou noção particular, passível de uma determinação total, absoluta e exaustiva. Os componentes do problema ou campo problemático não apenas definem a sua estrutura a priori, mas -além disso- compreendem os elementos de ordem estritamente ontológica.

Devemos começar, então, mostrando como é possível para o problemático, enquanto multiplicidade, colocar o ser, como diferença, em contato com o pensamento, entendido como atividade propriamente filosófica. O problema deve, para que tal se dê, pertencer às duas esferas. Deve ser, a um só tempo, impensável e forma do pensamento, uma espécie de região comum, ou, melhor ainda, um horizonte privilegiado que incorpore e articule fragmentos, tanto do pensamento como do impensável que possibilita o pensar. É levando isto em conta que devemos nos esforçar para definir o problema como essa *multiplicidade* que “captura” - em sua articulação interna- algo assim como vetores de puro ser e blocos de pensamento, não sendo, ele próprio, nem representação nem percepção, e menos ainda o próprio ser. Esta multiplicidade constitutiva é o que permite que no problema se articulem tanto o componente “ideal” de um campo fenomênico determinado, como a capacidade de abrir o pensamento para o ser deste campo. Estes diferentes elementos que compõem a estrutura do problema deverão ser diferenciados, pois conduzem a momentos diferentes da reflexão ontológica.

Destas primeiras observações é possível deduzir que nós nos encontramos diante do problema que postula o estatuto do “próprio problema enquanto tal”, o que equivale a dizer que ele requer menos uma solução do que uma

reflexão. Não poderíamos avançar se procurássemos resolvê-lo, “encontrar para ele uma solução”; o que é preciso fazer, pelo contrário, é redefinir o conceito de problema. Para levar isto a cabo, o primeiro a fazer será desdobrar o próprio complexo problemático e expor os seus modos internos.

Um novo habitat: sobre o problemático e o sentido

Enumeramos no primeiro capítulo as principais características do sentido enquanto acontecimento, ao mesmo tempo em que não fizemos senão mencionar a relação entre o sentido, por um lado, e a verdade-falsidade, por outro. Recordamos naquele momento que Deleuze demonstra a existência e a necessidade do sentido ao apontar a insuficiência que é manifestada pela designação para fundar -sem auxílio externo- o modelo verdade-falsidade. Referimos também naquele capítulo que o verdadeiro e o falso não poderiam, segundo a interpretação deleuziana, ser atribuídos unicamente à relação da proposição com um determinado estado de coisas (função específica da designação). Encontramo-nos agora no momento de ampliar essa perspectiva.

Ao longo de numerosas e decisivas páginas, Deleuze opõe-se a uma interpretação (e a desloca) segundo a qual o sentido seria, justamente, aquilo que escapa à comprovação do verdadeiro e do falso, o elemento ao qual não se pode atribuir qualquer valor de verdade.

“Distingue-se duas dimensões em cada proposição: a da expressão, segundo a qual a proposição enuncia ou expressa algo ideal; a da designação, segundo a qual indica ou designa, os objetos aos quais se aplica o enunciado ou o expressado. Uma seria a dimensão do sentido, a outra a do verdadeiro ou do falso.” (DR, p. 199).

Esta vertente, extraída do pensamento da lógica contemporânea, pode ser utilizada como exemplo paradigmático daquilo que Deleuze chama de “imagem dogmática”, já que a verdade continua sendo entendida como adequação entre o dito por uma proposição e um campo de objetos ou estados de coisas exterior a ela. No entanto, e apesar disso, este modo dogmático nos coloca uma cilada, uma vez que poderia ser, também, objeto de uma interpretação diferente que “reivindique”, como decisivo, o estatuto do sentido. Tal interpretação se desprenderia do fato de que, dado que o sentido expressa “algo” de natureza ideal, poderia ser dito, então, que este é, em última instância, “condição” ideal-transcendental do puramente fatural, o que equivaleria a torná-lo “condição da verdade”. Deste modo, poderia parecer que o sentido é colocado no plano que o próprio Deleuze reclama, e, no entanto, o que acontece é justamente o contrário: aquilo que é obtido com o sutil giro que reivindica o sentido como condição, é a limitação deste com relação à verdade e à falsidade. Ora, o que possibilita e sustenta este modo de pensar é o pressuposto de que toda condição é mais ampla do que aquilo que ela condiciona, mantendo, portanto, um excesso e uma transcendência com relação ao que é por ela condicionado; por este motivo, a condição não pode senão permanecer “indiferente” -enquanto excesso- aos movimentos do condicionado. Assim, embora aceitando que o sentido seja “condição” da verdade ou da falsidade, ele não deixaria de ser indiferente aos pólos da adequação. Neutraliza-se o sentido na transcendência de sua função de condição e é portanto distanciado do problema da verdade, ao mesmo tempo em que esta se mantém ligada a um elemento exógeno à proposição. Nesta perspectiva, paradoxalmente, o sentido nada tem a ver com a verdade, por ser, ele próprio, condição da mesma: “*Se supõe que o verdadeiro e o falso permanecem inafetados pela condição, que não funda um sem tornar possível o outro.*” (DR, p. 199). A esta definição de verdade Deleuze opõe aquela que reafirma que a verdade é produção: “*A verdade é, sob qualquer aspecto, questão de produção, e não de adequação.*” (DR, p. 200). Ora, a verdade

somente poderá ser criação se concebermos um novo estatuto para a condição: “*(...) a condição deve ser condição da experiência real, e não da experiência possível*” (DR, p. 200). O sentido, como condição, deve poder estender-se aos objetos e não apenas referir-se à proposição, deve ser imanente ao estado de coisas, ou, conforme dissemos no primeiro capítulo, linha sem espessura, limite-contato entre a linguagem e o estado de coisas, *acontecimento propriamente incorporal e ideal*. Se este processo leva adiante um deslocamento decisivo no modo de entender a verdade, é porque esta não deveria ser remetida a um processo empírico de adequação, e sim a um processo *ideal de relação*.

“Fundar é metamorfosear. O verdadeiro e o falso não afetam a uma simples designação, à qual o sentido se contentaria com fazer possível, restando, ele mesmo, indiferente. A relação da produção com o objeto que designa deve ser estabelecida no marco mesmo do sentido; é próprio do sentido ideal superar-se na direção do objeto designado. Jamais a designação poderia restar fundada se, enquanto efetuada no caso de uma proposição verdadeira, não deveria ser pensada como o limite das séries genéticas ou os vínculos ideais que configuram o sentido. Se o sentido se supera na direção do objeto, este não pode já, ser planteado, na realidade, como sendo exterior ao sentido, mas somente como o limite de seu processo. E a relação da proposição com aquilo que designa, enquanto que tal relação é efetuada, encontra-se constituída na unidade do sentido, ao mesmo tempo que o objeto que a efetua.” (DR, p. 200)

“O sentido é a gênese ou a produção do verdadeiro, e a verdade não é mais que o resultado empírico do sentido.” (DR, p. 200)

O sentido possui seu horizonte, seu lugar próprio. O sentido habita o problema, é a sua verdade, agora novamente entendido como incorporal que põe o estado de coisas em contato com o modo proposicional, assim como a

própria verdade é reconhecida como produção, e não como adequação a um estado fatural de coisas. Conforme já o dissemos, o sentido se torna “ideal” e não meramente empírico, de tal modo que ele se constitui na “verdade ideal” de um problema; *não na sua comprovação ou resolução, mas na forma de sua constituição*. Toda a teoria deleuziana da Idéia cruza-se neste momento com o problemático como lugar do sentido, pois o sentido, sendo ideal, compartilha certos modos da idéia. “(...) *mas o sentido é como a Idéia que se desenvolve nas determinações sub-representativas. (...) A idéia, que percorre todas as faculdades, não se reduz, no entanto, ao sentido*” (DR, p. 201). Veremos mais adiante outro ponto de contato entre a Idéia e o sentido, mas ele será então mediatizado pela relação primária que existe entre problema e Idéia. Nos limitaremos, por hora, a enfatizar que o sentido como acontecimento, tal como Deleuze o define, é o modo e o instrumento de verdade dos problemas, e, portanto, um de seus principais componentes.

Para sermos ainda mais exatos será preciso assinalar, todavia, um modo particular do sentido de acordo com o qual ele atua a partir de dentro do próprio problema. Referimo-nos ao modo interrogativo que o sentido pode adotar. Embora o sentido não deva ser entendido como exclusivamente interrogativo, ao adquirir esta forma ele possibilita a articulação do problema de um modo mais claro. Tal fato se deve, entre outros motivos, à íntima relação que a questão, ou seja, o modo interrogativo, tem com os problemas, conforme veremos mais adiante.

“(...) a fórmula interrogativa não deixa de ser uma vantagem (...) expressa, pois, o modo como os problemas se desmembram, se manejam, se revelam à experiência e para a consciência. .” (DR, pp. 203) «O sentido está no problema mesmo. O sentido constitui o marco do tema complexo, ainda que, o tema complexo seja o conjunto de problemas e questões, em relação as quais as proposições servem de elemento de resposta e de tipos de solução.” (DR, pp. 203-204)

A introdução do modo interrogativo na relação entre problema e sentido não é, por si só, suficiente para recharacterizar o problemático; no entanto, ela se torna extremamente útil como advertência sobre uma nova “ilusão” dogmática que afeta tanto os problemas como as perguntas. Com efeito, existiria, segundo Deleuze, outra “imagem” dogmática do problema -talvez a de mais graves conseqüências para o próprio problema- a qual é reconhecida principalmente pelo fato de copiar ou calcar os problemas sobre a sua solução ou possível solução. Para esta imagem, o problema (assim como a questão) não seria mais que um estado provisório, incompleto, enquanto não receba a sua solução, ou até que não possamos remetê-lo, ao menos, à “possibilidade” de sua resolução. Neste sentido, um problema aponta sempre um momento de carência, uma incompletude de base: ele determina a falta da solução que, por outro lado, o próprio problema não cessa de reclamar, não apenas para tornar-se completo, mas -e sobretudo- para desaparecer na solução desenvolvida. “Os problemas continuam, assim, sendo calcados sobre as proposições correspondentes, e sendo avaliados a partir da sua possibilidade de receber uma solução.” (DR, p. 208). Esta concepção, que poderíamos chamar de operacional, limita o problema a um momento “educativo” referido à aquisição de um determinado saber. Trata-se, pois, de uma ferramenta que passará a segundo plano, ou que será até mesmo descartada, uma vez que a solução venha a preencher a fenda que a carência do saber, agora adquirido, gerava. De acordo com esta perspectiva o problema não passa de um *elemento restrito à ordem do gnosiológico*, à dinâmica da aprendizagem de um conhecimento empírico (no sentido de qualquer conhecimento particular). Reconhece-se, uma vez mais, que é a operação de uma negatividade, constitutiva, neste caso, do próprio problema, o que o restringe exclusivamente ao campo gnosiológico. Por outro lado, por ficar ele restrito ao âmbito do conhecimento, deduz-se uma segunda conseqüência de não menor importância: referimo-nos ao fato de que o problema se veja limitado ao regime de um Sujeito cognoscente. Este último pode definir-se como lugar

“privilegiado” do conhecimento, segundo foi tantas vezes caracterizados pela letra filosófica e, ao mesmo tempo, como “fundamento”, conforme exposto no capítulo anterior. O problema veria-se, assim, duplamente aprisionado, de um lado pelo negativo, e por outro pela autoridade do fundamento.

“(…) como se o problema não fosse mais que um movimento provisório e contingente, convocado a desaparecer na formação do saber, e como se só devesse sua importância às condições empíricas negativas, às que se encontra submetido o sujeito cognoscente; (…)” (DR, p. 206)

“A ilusão natural, (aquela que consiste em calcar os problemas acima das proposições), se prolonga, de fato, em uma ilusão filosófica. Se reconhece a exigência crítica, se faz esforços para aportar a prova do verdadeiro e do falso aos problemas, mas se mantém a noção de que a verdade de um problema reside, só, na possibilidade de receber solução.” (DR, p. 206-207)

É esta imagem dogmática o que Deleuze nos convida a abandonar a fim de podermos repensar o estatuto do problema. “(…) esta definição exige que se abandone uma ilusão, própria da imagem dogmática do pensamento: é preciso deixar de calcar os problemas e as questões sobre as proposições correspondentes, que servem, ou podem servir, de respostas.” (DR, p. 204)

Toda a reinterpretação deleuziana do conceito de problema tem como intenção principal livrá-lo da hipoteca do negativo e reconhecê-lo em seu valor *transcendental*. Eximir o problema da necessidade de uma solução, reivindicá-lo como decisivo em si mesmo implica, uma vez mais, deslocar o pólo da negatividade para outro vértice que não seja, de maneira alguma, nem carência nem ausência.

Ora, do fato de que o sentido se relacione diretamente

com a verdade como condição acontecimental sua, não se deve inferir que - isoladamente- todo sentido indique e desenvolva toda verdade ideal de um fenômeno. Pelo contrário: *somente no seio do problema que deixou de ser calcado sobre suas possíveis soluções é que a verdade do sentido é “criada”*. Isto equivale a dizer que, dado que o sentido habita o problema, e que *somente no interior deste é que aquele pode participar da criação da verdade, é o problema que se torna “verdadeiro ou falso problema”*. O verdadeiro e o falso de um problema somente o são em relação ao pensamento; não se trata da verdade da comprovação empírica, mas sim da verdade “Ideal”. De modo que, *enquanto ideal, o verdadeiro de um problema deveria ser definido como a gênese da verdade extensível a outros registros*. O problemático, agitado internamente pelo sentido, é reconhecido então como a condição ideal de qualquer verdade empírica. *“O essencial é que, no seio dos problemas, se forma a gênese da verdade, uma produção do verdadeiro no pensamento. O problema é o elemento diferencial no pensamento, o elemento genético no verdadeiro”* (DR, p. 210). Mas trata-se neste caso de uma condição que, embora ideal, não é transcendente nem indiferente com relação ao condicionado. Passa-se deste modo do puro sentido ao problemático como tema complexo que, ao mesmo tempo em que se entrega as condições da verdade, se relaciona com o estado de coisas ao qual remete *sem perder por isso sua diferença* nem tampouco depender dele unilateralmente. Toda verdade e falsidade são produzidas a partir da estrutura interna do problema a qual se desdobra nos registros empíricos, e não mediante a obtenção de uma possível resolução do próprio problema que provasse a sua consistência e valor. A condição ideal de um campo fatural torna-se *imane*nte a ele sem que uma e outro se confundam ou se mantenham indiferentes. Pelo que até agora foi exposto fica claro que reencontramos aqui o modo operacional da condição, tal como Deleuze a entende, em substituição ao fundamento como gesto metafísico².

² Deleuze tematiza de modo mais específico o tema metodológico do verdadeiro e do falso com relação aos problemas já em seu O

“O verdadeiro e o falso não permanecem na indiferença do condicionado, em relação a sua condição, nem a condição permanece na indiferença em relação ao que possibilita. A produção do verdadeiro e do falso pelo problema, e sob a medida do sentido, é a única maneira de assumir seriamente as expressões ‘verdadeiro e falso problema’. É por isto que é suficiente renunciar a copiar os problemas sobre o modelo das proposições possíveis, bem como a definir a verdade de um problema pela possibilidade de receber uma solução. Pelo contrario, é a ‘resolução’ a que deve depender de uma característica interna: deve ser determinada pelas condições do problema, ao mesmo tempo que as soluções reais devem ser engendradas por e no marco do problema.” (DR, p. 210)

Este parágrafo nos faz lembrar, uma vez mais, a importância que o fato de deixar de remeter o problema a suas soluções possui. Podemos supor -e devemos fazê-lo- que existem várias soluções para um problema determinado, e, no entanto, elas não se sustentariam sem a estrutura do problema que as engendra. Uma variedade de casos resolutivos, ou de comprovações empíricas, e até mesmo de teses acabadas não poderiam, por si sós, determinar o horizonte do questionamento do qual se desprendem. Da ordem das resoluções empíricas não podemos passar ao modelo ideal do problemático, mesmo recordando que este não é indiferente à própria ordem empírica das soluções. Um campo resolutivo formado de diferentes respostas ou soluções particulares somente adquire “sentido” ao ser remetido ao seu horizonte problemático, isto é, à *estrutura ideal da qual recebe a sua possibilidade*. Do contrário, não poderíamos reconhecer como é que a variedade de soluções individuais e diferentes não deixa de se remeter (ou, ao menos, de manter tal

Bergsonismo, sobretudo no primeiro capítulo: “A intuição como método” (as cinco regras do método).

possibilidade) a um marco que, de algum modo, as sustenta. Embora as soluções possam ser diferentes, elas mantêm uma coesão com relação ao campo problemático ideal que as impede de cair na abstração vazia ou inócua.

“Um conjunto de proposições pode distribuir-se de modo que as respostas que representa, configurem um tipo de solução geral.” (...) Mas, precisamente, gerais ou particulares, as proposições só acham seu sentido nas proposições subjacentes que as inspiram. (...) Não é a solução a que presta sua generalidade ao problema, mas o problema é o que presta sua universalidade à solução. Nunca é suficiente, resolver um problema com ajuda de uma série simples de casos que jogam no papel de elementos analíticos; é preciso, ainda, determinar as condições nas quais um problema adquire o máximo de compreensão e de extensão, que seja capaz de comunicar aos tipos de solução, a continuidade ideal que lhe é própria.” (DR, pp. 210-211)

O que até aqui dissemos parece indicar que aquilo que difere, que não é igual (as soluções), equaliza-se e centraliza-se na identidade e homogeneidade do problema. É como se uma série de elementos livres adquirisse sua razão e lógica à força de uma remissão obrigada a um campo regulador. Deste modo, não faríamos mais do que colocar o problema como subsolo fixo que determina as condições de toda solução, e isto seria, sem dúvida, tornar a cair no problema do fundamento. No entanto, nada disto ocorre, e a razão para tal, já foi anunciada anteriormente, quando dizíamos que um problema e sua verdade define-se segundo sua estrutura interna ideal o que, na realidade indica o modo de *multiplicidade* do problemático. O próprio problema já é, ele mesmo, *desregulado e descentrado*, e este é, sem dúvida, o seu caráter mais complexo: como é que aquilo que não possui uma continuidade abarcável em sua totalidade pode emprestar “sua” coerência a um outro registro (os modos empíricos do saber)? Esta dificuldade pode

ser esclarecida mediante estudo mais detalhado de certas características do problema.

Por um lado, todo horizonte problemático é constituído de relações ou vínculos diferenciais que estruturam uma multiplicidade, a qual, como tal, opera uma determinação autodiferenciadora do próprio problema; e, por outro, o problema não se mantém indiferente e impassível com relação às soluções, mas, ao contrário, relaciona-se com elas, e ao mesmo tempo em que lhes empresta sentido usa-as como “suporte fatural” ou “material de encarnação”. Somente através da solução é que um problema pode existir de modo “atual”, ao mesmo tempo em que continua operando como condição da mesma sem que as duas dimensões se confundam. Assim como o sentido, -que insistia nas proposições-, o problema insiste, permanece nas soluções com as quais se relaciona, mas sem se esgotar ou desaparecer nelas. Conforme explica Deleuze, trata-se de um imanente-transcendental:

“O problema é, ao mesmo tempo, transcendente e imanente com relação a suas soluções. Transcendente, por que está formado por um sistema de vínculos ideais ou relações diferenciais entre os elementos genéticos. Imanente, por que os vínculos ou as relações se encarnam em relações atuais, que não são semelhantes àquelas, e que são, ainda, definidas pelo campo da solução.” (DR, p. 212)

Um encontro: sobre a relação Multiplicidade-Idéia

Até agora, na verdade, limitamo-nos apenas a girar em torno de um dos pontos centrais desta temática: referimo-nos àquilo que Deleuze denominou “multiplicidade”. Tudo o que foi dito não deixa de reclamar uma aproximação necessária para o estatuto íntimo da mesma.

Deparamo-nos neste item com um venerável conceito filosófico, criticado e reivindicado de inúmeras maneiras

ao longo dos séculos que a filosofia percorreu: a Idéia. Será preciso introduzir, por meio de uma dupla articulação, e de acordo com uma nova ótica instaurada por Deleuze, esta categoria de importância superlativa. Dizemos “dupla articulação” porque, por um lado, a idéia se relaciona com a multiplicidade, permitindo compreendê-la mais detalhadamente, e, por outro, idéia e problema entrelaçam-se de modo tão íntimo que chegam a se confundir, e, em um certo sentido, não é errado dizer que são a mesma coisa. *“Não somente o sentido é ideal, mas os problemas são as Idéias mesmas. (...) Assim, o problema ou a Idéia, não é menos singularidade concreta, que a universalidade verdadeira.”* (DR, pp. 210-211). A fim de sermos mais exatos, devemos ressaltar que a “relação”, tanto da idéia com a multiplicidade como dela com o problema, deve ser entendida de acordo com seu caráter interno e necessário, e não como uma relação circunstancial ou exógena. Por isto, ao abordar a idéia e sua relação com o problema, ingressamos em um registro que nos permite, ao mesmo tempo, compreender o modo operacional da própria multiplicidade pela qual ambos são percorridos. Problema, Idéia e multiplicidade não são elementos isolados que, dada uma somatória, geram um resultado exato, mas sim um conjunto de agenciamentos que se remetem mutuamente, que se inter-constróem no fluxo de sua própria dinâmica.

Deleuze faz com que a Idéia passe por um caminho de eliminação de certas “distorções” que, segundo ele, a levavam a se mover dentro dos limites estabelecidos pelas categorias da determinação e do determinável enquanto elementos exteriores à própria Idéia. Neste sentido, a Idéia não guardaria para si senão a capacidade de portar o princípio do indeterminado, princípio que remete ao seu próprio exterior a fim de desencadear e desdobrar a determinabilidade. Deste modo, para que a Idéia possa operar, não só, a gênese de certa verdade fatural, mas também para poder relacionar-se com os modos empíricos, seria preciso que se remita a um exterior que, de modo paradoxal, por um lado possibilita e por outro reclama, para não tornar-se uma espécie de “conjunto vazio” que nada

determina nem indica. Assim todo o horizonte aberto pela Idéia seria coutado ao princípio de determinação baseado, uma vez mais, no surgimento de campos resolutivos empíricos que “completariam” a verdade ideal. Tal característica sustenta-se em duas funções próprias da Idéia: a primeira é que ela própria, na medida em que é indeterminada, não se reconhece como imperfeita, mas como uma estrutura positiva e objetiva que confere unidade sistemática aos objetos exteriores, estabelecendo algo assim como um momento positivo; a segunda característica nos diz que, seja como for, a Idéia deve necessariamente recorrer a aqueles objetos exteriores a ela para poder, como mínimo, sistematizar os processos formais do entendimento, deixando emergir então um momento negativo. Assim, o indeterminado positivo não passa, na verdade, de um primeiro momento que permanece truncado se não referimos o campo Ideal a certa unidade do objeto da experiência que, empreste algo assim como sua coesão material-objetiva à própria Idéia. “(...) dois dos três momentos, segundo ele, continuam a ser características extrínsecas (se a Idéia é, em si mesma, indeterminada, não é determinável mais que pela relação com os objetos da experiência, e só veicula o ideal de determinação por relação aos objetos do entendimento).” (DR, pp. 220-221). Para eliminar essa distorção, o caminho traçado por Deleuze parte da teoria kantiana da Idéia, passa pelos momentos pós-kantianos nos quais a diferença se vincula efetivamente à Idéia para chegar, no final, à sua própria perspectiva a respeito da Idéia³. Aquilo que Deleuze procura ao estabelecer esse percurso é reintroduzir a Diferença no seio da Idéia, e, através desta reintrodução, poder determinar a constituição interna da própria Idéia como “multiplicidade”⁴. Para que isso se dê, é preciso que a Idéia

³ Sobre os dois primeiros momentos deste percurso, veja-se maiores detalhes em: (DR, pp. 218-236). No que concerne à reflexão mais propriamente deleuziana (que aqui procuramos expor), devemos remeter ao capítulo “Sínteses Ideal da Diferença” (DR, pp. 218-285).

⁴ Os autores aos quais Deleuze refere este aspecto de seu trabalho são Salomon Maimon, Hoëne Wronski e Bordas-demoulin.

deixe de ser compreendida como o lugar no qual uma constante (o indeterminado enquanto capacidade constante de determinação) remete a um campo de aplicação externo como campo de variáveis (de diferenças empíricas) para passar a ser o *sistema no qual diferenças se relacionam*. Deste modo, a diferença deixa de ser exterior e empírica para começar a ser reconhecida como Ideal (na medida em que é própria da Idéia e interna a ela), e a Idéia passa, ela própria, a ser entendida como *diferencial* na medida em que é constituída por *relações diferenciais de diferenças*. Ora, em última instância, isto não é senão uma reafirmação do caráter de “multiplicidade” da Idéia que acima referimos, reconhecido agora na estrutura diferencial da mesma. “As Idéias são uma multiplicidade, qualquer Idéia é uma variedade” (DR, p. 236). Este caminho aberto através da Idéia, ao mesmo tempo em que nos revela a sua paisagem interna, leva-nos, precisamente, ao coração da própria multiplicidade, pois quando dizemos “sistema de relações do diferente com o diferente” não nos referimos senão a uma multiplicidade.

Faz-se necessário eliminar, desde o início, toda e qualquer possibilidade de recair na Dialética opositiva animada pelo negativo. Assim, o primeiro item ao nos referirmos à multiplicidade deve, por princípio, chamar a atenção para o erro que apontar a multiplicidade como oposta ao Uno implicaria. Nem mesmo a forma atenuada desta última afirmação, de acordo com a qual a multiplicidade “se combinaria de algum modo mais lasso” com o Uno, deve ser mantida, pois também ela pressupõe a oposição no seio da dualidade. Aquilo que se opõe ao Uno é “o Múltiplo”, e não a Multiplicidade, na medida em que esta é uma forma “substantiva” e não dialética. O que importa é recordar que quando Deleuze fala da multiplicidade ele se refere a uma *organização própria do múltiplo, e não a sua possível oposição a um contrário individual*. A multiplicidade não requer a legitimação de uma Unidade que a preceda a fim de se sustentar; seu sistema, pelo contrário, determina a si próprio enquanto co-determinação recíproca de seus elementos diferenciais.

Relação do diferente com o diferente quer dizer, entre outras coisas, que tudo é multiplicidade, que nós nos movemos na multiplicidade, que respiramos multiplicidade, que somos multiplicidade. No entanto, isto nada tem de essência ou de fundamento, pois leva em seu seio, como componente relacionável, nada mais que a Diferença. Como diria o próprio Deleuze, até mesmo o Uno é multiplicidade (DR, p. 236). O que surge nesta afirmação com toda a sua força é a determinação positiva da Diferença em substituição às categorias opositivo-negativas da Dialética. Diferença entre os elementos da multiplicidade e diferença das multiplicidades entre elas, é tudo o que resta neste universo deleuziano. Pois bem: que coisa poderia ser a Idéia, então, senão multiplicidade? Embora, sem dúvida, se trate de uma multiplicidade particularmente importante para o filósofo. *“Não deixa de ser menos certo que, as Idéias mantêm com o pensamento puro, uma relação muito particular.”* (DR, p. 251)

“O verdadeiro substantivo, a substância mesma, é a ‘multiplicidade’, que torna inútil o uno, não menos que o múltiplo. (...) Cada coisa é uma multiplicidade, por quanto encarna a Idéia.» (DR, p. 236)

“Uma Idéia é uma multiplicidade definida e continua, de n dimensões. (...) E, por dimensões é preciso entender, as variáveis ou coordenadas, das que depende um certo fenômeno; por continuidade há que se entender o conjunto de relações entre as mudanças de variáveis (...)” (DR, p. 237)

Por isso, ao explorar a idéia já estamos no fluxo da multiplicidade, e, do mesmo modo, ao abordar o estatuto da mesma nós nos encontramos no horizonte da própria idéia.

Toda multiplicidade é um composto, possui elementos que a constituem. Para que a multiplicidade não seja simplesmente o plural, estes elementos devem já portar, em si mesmos, certas características que possibilitem o seu agenciamento em uma multiplicidade dita substantiva.

Se não quisermos tornar a cair em uma relação dual do múltiplo com o Uno, será preciso que os elementos de uma multiplicidade não sejam, sob aspecto algum, “unidades idênticas em si mesmas”, nem tampouco algo assim como elementos autônomos e soberanos regidos pela sua própria “essência”. Portanto, eles não poderão ser nem elementos sensíveis nem objetos de designação conceitual, -se é que por estes entendemos, em um sentido mais tradicional, formas “acabadas” ou plenamente determinadas e Reconhecidas. Assim mesmo, os elementos de uma multiplicidade, não deverão ser passíveis de função, nem tampouco objeto de uma “atribuição” de função baseada em certas características que seriam a eles intrínsecas. *Nem objetos sensíveis nem conceituais, nem muito menos sujeitos de uma função fixa*, os elementos constitutivos de uma multiplicidade devem, ao contrário, deixar a Diferença fulgurar livremente, motivo pelo qual nenhum dos modos acima enumerados lhes podem pertencer. Deixar que a Diferença os percorra, e, através deles, à própria multiplicidade, somente será possível se os elementos recusarem qualquer forma de identidade prévia, seja ela sensível, conceitual ou funcional. A ausência de determinação prévia conduz à impossibilidade de se atribuir um “sentido-uno” ou uma independência a estes elementos, convertendo-os, ao contrário, em ponto no qual a Diferença e o “sentido incorporal”, se fazem presentes em cada agitação que a falta de identidade originária permite.

Ora, como será possível determinar então uma multiplicidade, se os seus próprios elementos constitutivos são, eles mesmos, indeterminados por princípio? Não cairia a multiplicidade no vazio inócuo, na mais atroz ausência de sentido? E, na ordem filosófica, não se afundaria ela na mais profunda das esterilidades? Se isto não acontece, é porque a indeterminação dos elementos somente é impossível em termos individuais e independentes. É preciso, ao contrário, que os elementos *sejam determináveis de forma recíproca*, de acordo com relações que operem reciprocamente entre eles sem privilegiar a independência

de quaisquer dos elementos relacionados. Se os elementos são determináveis (e determinados segundo certos aspectos), é porque essa determinação não pode se dar senão de acordo com os vínculos que os co-relacionam. Dada esta operatória, a multiplicidade é, por sua vez, determinada de acordo com a rede de co-relações que se estabelece entre seus elementos *internos*, ao mesmo tempo em que estes são determinados de acordo com a função geral e interna que estrutura a multiplicidade toda. Não subsiste nenhuma independência entre os elementos, e todos dependem do modo e do "lugar" no qual se encontrem dentro da trama de vínculos da multiplicidade que os contém. Por outro lado, as "relações internas" da multiplicidade são sempre "ideais", pois não recorrem a nenhum elemento exógeno à própria multiplicidade a fim de se definirem; nada de empírico existe na determinação de uma multiplicidade, mas apenas o entrelaçamento de vínculos ideais e não localizáveis (na medida em que não possuem uma ordem que os defina *a priori*), os quais operam, deste modo, *uma determinação total interna e ideal*. Sem dúvida, isto expõe com clareza a íntima relação entre Idéia e multiplicidade, tão íntima que, conforme afirma o próprio Deleuze, "*A multiplicidade interna, pelo contrario, é a característica da Idéia somente*" (DR, p. 237). Deste modo, ao ser habitada pela multiplicidade, a própria Idéia passa a ser determinada internamente, e não por relação a um campo referencial exterior, que a condenava a uma espécie de indeterminação originária e inevitável sem um auxílio empírico. Ora, se quando a multiplicidade se mantém interna, ela somente pode ser encontrada na Idéia; por outro lado "ambas" podem ser "encarnadas e atualizadas", encarnação essa que acontece nas diversas relações espaço-temporais "reais" e nos termos atuais de uma proposição. Por isso, podemos afirmar que: as relações ideais internas -multiplicidade constitutiva da Idéia- conectam-se com aquilo que lhes é exterior, segundo o modo da encarnação e da atualização. "*(...) uma ligação múltipla ideal, uma relação diferencial, deve atualizar-se nas diversas relações espaço-temporais, e , ao mesmo tempo, seus*

elementos devem se encarnar, de modo atual, nos diversos termos e formas." (DR, p. 237).

Deste modo, se amplia e se afirma ainda mais a resposta da pergunta enunciada acima: como é possível que um problema, definido segundo uma multiplicidade, doe seu sentido ideal ao campo resolutivo empírico, sem tornar-se momento ou esquema "fixo" *a priori*, de qualquer solução? Enquanto o problema seja reconhecido como multiplicidade, e de acordo com as características desta, não se corre nenhum risco de colocá-lo na ordem do fundamento ou sob o modelo do pressuposto essencial. Temos aqui o profundo pensamento de Deleuze que relaciona o permanentemente autodiferenciado, -como condição-, com a infinidade de variáveis de ordem factual, -como condicionado-, sem recair no problema metafísico do absolutamente infundado, nem na essência como unidade primeira.

Em última instância, aquilo que repercute em todo o complexo formado pela multiplicidade e pela Idéia não é senão a Diferença. É ela que percorre os elementos da multiplicidade bem como as diferentes relações ideais que os articulam. "*Assim, as Idéias, são multiplicidades de fulgores diferenciais, semelhantes aos fogos fátuos (...)*" (DR, p. 250) Não seria possível pensar a Idéia, enquanto multiplicidade que deixou para trás a oposição metafísica Uno-Múltiplo, sem a atuação permanente da Diferença tal como foi postulada por Deleuze.

Isso que acabamos de colocar deixa de ser apenas objeto de especulação, para se tornar material de trabalho e instrumento de criação filosófica do *Mil Platô* -o grande livro das multiplicidades. Indubitavelmente, isso já acontecia em DR, embora o seu principal esforço estivesse orientado para a delimitação do problema da multiplicidade mais teoricamente. Já no MP, deparamo-nos com um exercício decidido e constante de utilização das multiplicidades: não uma "reflexão sobre", mas um "uso da" multiplicidade. Mas, em vista de que nada pode, de fato ou de direito, ser absoluto, em MP sobrevive ainda uma cartografia próxima a uma reflexão acerca da multiplicidade. Trata-se daquela que se desenvolve na

ilimitada introdução, “Rizoma”, e talvez seja, paradoxalmente, a mais clara e intensa. Longe da pretensão de ser a “unidade semântica central”, este texto reflexiona sobre a multiplicidade, fazendo da sua própria discursividade uma poderosa multiplicidade a ser explorada, utilizada, descartada e, porque não, sonhada futuramente. Deleuze e Guattari nos instigam enquanto nos narram:

“Princípio de multiplicidade: é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto (...) As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes. Inexistência, pois, de unidade que sirva de pivô no objeto ou que se divida no sujeito. Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para ‘voltar’ no sujeito. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (...)” (MP, Vol I, p. 16)

(...) diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos. O rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo.” (MP, Vol I, p. 32)

“(...) faça rizoma e não raiz, nunca plante! Não semeie, pique! Não seja nem uno nem múltiplo, seja multiplicidade” (MP, Vol I, p. 36)

A multiplicidade pode ser definida antes por um “entre” pontos singulares do que por um diagrama formado de balizas fixas, que viriam a delimitar o seu próprio espaço. Para ela, todos os devires são, ou podem ser, próprios; e, o

devir é, justamente, a dinâmica que leva adiante a apologia do “entre” e da correlação, em oposição à estabilidade que está baseada na preeminência do ente acabado, já determinado, isto é, do ente indubitável.

“Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” (MP, Vol I, p. 37)

A diferença uma vez mais é reafirmada, mas não é só isso. Pensa-se *a partir do seu próprio agir*, aí, onde a percebemos, nos devires, nos “entre”, nas multiplicidades. Nesse sentido, a multiplicidade tem um valor ontológico de realce, já que se desdobra como o horizonte onde a diferença não cessa de se correlacionar e se autodiferenciar⁵.

⁵ A multiplicidade torna-se, portanto, corpo sem órgãos ou plano de imanência e será apontada como o *continuum* de intensidades (Diferenças), que determina a total imanência de ser e ente ou, a partir do Spinoza que Deleuze recria e celebra, entre substância e atributos. “O problema não é mais aquele do Uno e do Múltiplo, mas o da multiplicidade de fusão, que transborda efetivamente toda oposição do uno e do múltiplo. Multiplicidade formal dos atributos substanciais que constitui como tal a unidade ontológica da substância. **Continuum** de todos os atributos ou gêneros de intensidade sob uma mesma, e **continuum** das intensidades de um certo gênero sob um mesmo tipo ou atributo” (MP, Vol. III, p. 15) Desenvolver essa temática de forma detalhada e rigorosa, como no próprio MP, é tarefa que não é possível realizar aqui devido, principalmente, à “multiplicidade” de conceitos e de abordagens, mas também de entradas em relação a esse texto que autorizam ou deixam “usar”. Isso tudo merece um estudo específico. Por outro lado, é preciso salientar que o exercício do uso das multiplicidades feito mais adiante em MP se movimenta em uma região extremamente diversificada, a qual vai da psicanálise à guerra, passando pela lingüística e pelas matemáticas - entre outras áreas. Essa diversidade faz com que o texto se transforme em uma “máquina” capaz de se agenciar com inúmeras outras máquinas teóricas, e de acordo com diferentes operatórias ou funções (é exatamente sobre isso que trata o “livro”). Deleuze indica que o livro não é mais uma

Sobre outro encontro: Idéia e problema

Se é verdadeiro que para Deleuze Idéia e multiplicidade estão intimamente relacionados, não é menos verdadeiro que a Idéia tem a ver, de igual modo, com o próprio problema. A Idéia é “exaustivamente” problemática tanto quanto é intrinsecamente multiplicidade. *“As Idéias não são, sob hipótese alguma, a essência. O problema, enquanto objeto da Idéia, se acha do lado dos acontecimentos, das afeções, dos acidentes, muito mais que do lado da essência teorematizada.”* (DR, pp. 242-3) Mais acima assinalamos o esforço deleuziano em desarticular a operatória que remete a verdade, ou a consistência dos problemas, à possibilidade das suas soluções. Lembramos ainda que ambos os horizontes eram distintos, apesar de remeterem-se mutuamente, e que, mesmo sendo o problema um imanente-transcendental, no que tange às soluções, as suas instâncias se mantêm diferenciadas. Ora, é justamente a força da Idéia que age no seio do problema, é o elemento que diferencia o problema da solução e estabelece a diferenciação da sua natureza. É a Idéia a que “determina” a estrutura do problema de acordo com a distribuição de pontos singulares no seu interior. Entretanto, o fato de que a Idéia seja problemática e se remeta para “um problema” não significa que é incompleta ou obscura, até que uma solução possa esclarecê-la. Pelo contrário, é no problemático onde acontece a distinção da capacidade da Idéia para se comunicar mutuamente com outras Idéias, como também para estabelecer sua relação com o registro das soluções;

imagem do mundo, pelo contrário, ele faz rizoma com o mundo. *“Resumindo, parece-nos que a escrita nunca se fará suficientemente em nome de um fora. O fora não tem imagem, nem significação, nem subjetividade. O livro, agenciamento com o fora contra o livro-imagem do mundo. Um livro rizoma, e não mais dicotômico, pivotante ou fasciculado.”* (MP, Vol. I, p. 34). De nossa parte, quando nos envolvemos com um livro, antes de aspirarmos ao título de “escritores múltiplos de agenciamentos”, a nossa intenção é, no máximo, fazer parte integrante de uma “máquina de leitura” agenciada por uma textualidade.

é no problemático onde a dinâmica de relacionamento da Idéia encontra o seu âmbito possibilitador.

*“As Idéias, a distinção de Idéias, não são separáveis de seus tipos de variedades, nem do modo como cada uma penetra nas outras. Propomos o nome de *perplicação* para designar o estado distintivo e coexistente da Idéia. Não porque a ‘perplicação’, como hipoteca correspondente, signifique um coeficiente de dúvida, de vacilação ou de assombro, na medida que tenha que ver com o inacabado na Idéia mesma. Trata-se, pelo contrário, da identidade da Idéia e do problema, do caráter exaustivamente problemático da Idéia, isto é, da maneira como os problemas são objetivamente determinados pelas suas condições, para participar, uns e outros, de acordo com as exigências circunstanciais das sínteses das Idéias.”* (DR, p. 242)

Partindo do pressuposto de que a Idéia é problemática, deve-se entender, portanto, que compartilha do mesmo estatuto dos problemas ideais, isto é, não pode estar ancorada nas respostas nem adquirir a sua plenitude no campo empírico-resolutivo. No entanto, um problema ideal “possui”, ou pode gerar, uma gama de soluções distintas e diversificadas, mas que fazem referência, idealmente, a um mesmo problema -como temos assinalado. Nesse sentido, um problema não é melhor ou mais verdadeiro pelo fato de possuir o maior ou mais exato número de soluções; muito pelo contrário, *um problema é “mais verdadeiro” quando está melhor ou mais especificamente determinado de acordo com a sua estrutura ideal interna.* A rigor, esta determinação interna é, justamente, quem abre o campo para o surgimento de vários tipos de soluções de um problema, ou seja, isso significa que, primeiramente, um problema deve ser verdadeiro para, depois, ser resolvido. Quando um problema gera um maior número de soluções é devido ao fato de ter mais desenvolvida, ou especificada, a sua determinação ideal interna. Por essa razão, é preciso

inverter a ordem dos pressupostos: um problema não é verdadeiro por ter resolução, mas, em vista de que “internamente já é verdadeiro” permite abrir um campo de solucionabilidade. Podemos notar como o problema, através da estrutura *ideal*, pode superar o entrave da negatividade imposto quando era obrigado a depender do elemento externo expresso nas soluções. Se, de um lado, a Idéia só pode se relacionar com outras Idéias e instâncias não-Ideais dentro do registro do problema, de outro, o problema pode apenas ser definido por si próprio e sem ajuda exógena se for articulado internamente pela *Idéia enquanto multiplicidade*, que reside nele e, paralelamente, determina a sua verdade a priori. Assim, estamos assistindo, dentro do horizonte problemático, ao surgimento da verdade como “criação” (mas produzida pela estrutura ideal do problema) e não mais como adequação de um estado de coisas externo, completando, desse modo, as exigências do sentido ideal que reside no problema - conforme assinalamos acima.

“(...) Os problemas só são solucionáveis, na medida que são “verdadeiros”, mas sempre temos a tendência a definir a verdade de um problema, pela sua solucionabilidade no caráter interior do problema (Idéia); fazemos depender o caráter interno do simples critério exterior.” (DR, p. 233)

“(...) é preciso determinar as condições dos problemas, que especificam, de modo progressivo, campos de resolubilidade, de maneira que ‘o enunciado contenha o germe da solução’. Aparece aqui, uma inversão radical da relação solução-problema, uma revolução mais considerável que a copernicana.” (DR, p. 233)

A particular equação deleuziana - na qual o problema ideal é, ao mesmo tempo, imanente e transcendental em relação às soluções -, não só devolve ao modo problemático o seu direito de determinar-se internamente, mas, além disso, dá ao próprio problema o estatuto interno com o qual possa operar a diferenciação em relação ao campo

resolutivo. Ora, o fato de haver uma diferença de natureza entre as soluções e os problemas significa que essa diferença opera sempre entre ambos registros, estabelecendo uma linha ou marca independentemente das diferenças particulares das distintas regiões resolutivas. Tal diferença divide também o espaço problema-solução em um ponto anterior ao das diferenças empíricas externas. Por tanto, em Deleuze *não há uma distinção de problemas* ou algo equivalente a dizer que um problema físico é diferente de um problema lingüístico. Acontece o contrário: as soluções são quem se agrupam, “de um lado”, e podem ser distintas entre si -porém, os *problemas são mantidos no seu horizonte ideal, compartilhando do mesmo estatuto*. Sem pôr à margem a questão da imanência do problema em relação às soluções, a perspectiva deleuziana define da seguinte forma a característica diferencial do problemático: *o seu modo dialético*. Todos os problemas são dialéticos. **“Os problemas são sempre dialéticos, a dialética não possui outro sentido, os problemas também não tem outro sentido. Aquilo que é matemático (ou físico, ou biológico, ou psíquico, ou sociológico...), são as soluções.”** (DR, p. 232) Como fazer depender, então, a validade de um problema das suas possíveis soluções, sendo que pertencem, em última instância, a um horizonte ontológico diferente e determinável somente a partir da remissão para a estrutura ideal do problema? Assim, aquilo que “não é” solução particular ou regional é, em si, problema dialético. Daí deduzimos *que todos os problemas partilham do mesmo estatuto, embora a estrutura interna seja “distinta” em cada um*. A determinação interna difere em cada problema particular, mas o fato de que tal determinação *seja sempre operada a partir de uma multiplicidade que estabelece a estrutura ideal do problema* é a causa pela qual os problemas partilham do mesmo estatuto: a Dialética, nas palavras de Deleuze. Finalmente, as condições internas de um problema devem ser entendidas como a partilha do estatuto do sentido que reside no problema (isso foi mostrado no começo do capítulo), sem entrar em contradição interna. *“O problema*

pertence a ordem do acontecimento. Não só porque os tipos de solução surgem como acontecimentos reais, mas porque as condições do problema implicam, nelas mesmas, acontecimentos, sessões, ablações, adjunções. .” (DR, p. 244)

Evidentemente, a palavra-categoria Dialética não deixa de instigar devido ao peso histórico-filosófico que contém. Isso fica mais frisado ainda quando esse conceito é utilizado por um pensador como Deleuze, que rejeita e discorre sobre ele tecendo uma profunda crítica à Dialética. Em virtude disso, cabe aqui expor o que o nosso autor entende por dialético. Resulta fácil notar que Deleuze não retoma ou utiliza o “conceito tradicional”, que, resumidamente, podemos definir da seguinte forma: dialética é uma determinada ordem, -que indicaremos como metafísica-, estabelecida pela relação opositiva de uma série de representações, as quais remetem, em última instância, a uma Identidade prévia. “*Por dialética não entendemos, sob hipótese alguma, uma circulação qualquer de representações opostas, que viriam a coincidir na identidade do conceito. (...)*” (DR, p. 231) Alguém pode pensar, de forma restrita e simplória, que estamos perante uma rejeição total de todas as formas dialéticas existentes na história da filosofia. Para explicar melhor isso, é preciso dizer que, embora seja fácil reconhecer a rejeição que Deleuze faz, sob qualquer hipótese, da dialética hegeliana⁶, entretanto,

⁶ A respeito da crítica de Deleuze à dialética hegeliana, resulta impossível assinalar “o lugar” no qual se desenvolve exatamente, já que ao longo da sua obra aparece a rejeição à doutrina de Hegel ora de forma explícita ora de forma encoberta. Para um desenvolvimento mais relevante desta perspectiva vide DR, pp. 61-77. Há uma aproximação do “anti-hegelianismo de Deleuze” no estudo de M. Hardt citado no começo deste trabalho (Hardt, 1996: vide nota 7). Cabe destacar, entretanto, a voz discordante vinda das entrelinhas deleuzianas, quando o filósofo francês faz a sua interpretação de Hegel. Trata-se de Catherine Malabou, no seu artigo “Who’s Afraid of Hegelian Wolves?” (in Patton, 1996, pp. 114-138). Nesse artigo, Malabou aplica à leitura deleuziana da dialética de Hegel a mesma lógica (ou melhor, a mesma metodologia) que Deleuze aplica a Freud no primeiro “Platô” de Mil Platôs: “1914 - Un seul ou plusieurs lous?” (MP, pp. 38-52) Para Malabou, da forma como Freud “só via”, segundo

resulta impossível afirmar o mesmo no que tange à dialética platônica. Com isso não estamos afirmando, de modo algum, o “platonismo de Deleuze”, mas reconhecendo que em Platão, o pensamento deleuziano encontra um primeiro embrião da dialética não “opositiva-representativa”⁷. Como aparece caracterizada em DR, a dialética platônica é uma dialética da *divisão e da seleção*, já que o que Platão busca é selecionar pretendentes legítimos e, ao mesmo tempo, descartar os falsos pretendentes. A este respeito, é decisiva a articulação feita por Deleuze entre a dialética platônica e as críticas contra ela, oriundas de Aristóteles, pois nestas últimas podemos prever a semente de toda dialética que Deleuze virá rejeitar posteriormente. Trata-se, de algum modo, da linha divisória que separa as águas da dialética platônica e da uma dialética “pós-platônica”. Nessa perspectiva, Deleuze observa:

“Nosso equívoco é tentar compreender a divisão platônica a partir das exigências de Aristóteles. Segundo Aristóteles, trata-se de dividir o gênero em espécies contrapostas, (...) aquilo que falta (em Platão), é a mediação, isto é, a identidade de um conceito capaz de servir de meio termo. (...) Assim, a espécie, em Aristóteles, incluso quando é divisível, incluso quando é infima, continua sendo uma espécie de grande volume. A divisão platônica, opera em um domínio totalmente distinto, aquele das pequenas espécies e linhagens.” (DR, pp. 83)

Deleuze, *um só cachorro edipiano* aí, onde o homem dos lobos nomeava uma multiplicidade, Deleuze, da mesma forma, só vê “uma” identidade, “uma” contradição, “uma” negatividade aí, onde Hegel busca superar essa paralisia do “mesmo” em nome de uma filosofia dinâmica que incorpore realmente o diferente.

⁷ Sobre a filosofia de Platão, em particular a sua dialética, consultar, na perspectiva do nosso objetivo, DR, pp. 82-95. Consultar também o importante “Simulacro e Filosofia Antiga: Platão e o simulacro”, Primeiro Apêndice da *Lógica do Sentido* (LS, pp. 259-273); este texto é decisivo para mergulhar na concepção deleuziana de “seleção” e de “simulacro” - referidos a filosofia de Platão.

“O único problema que percorre toda a filosofia de Platão, que preside sua classificação das ciências ou das artes, é sempre a mediação dos rivais, a seleção dos pretendentes, a distinção da coisa e de seus simulacros, no seio de um pseudogênero, ou da grande espécie. Trata-se de marcar a Diferença.” (DR, p. 85)

Ora, os pretendentes querem apenas participar do fundamento (Idéia), para estabelecer, assim, “a fundamentação”, pois eles próprios tornam-se “um ser legítimo” no ato de participar do próprio fundamento. Portanto, o platonismo seleciona e funda o que é legítimo, mas também rejeita, ou exclui, o que é ilegítimo, indiferente e que não participa ou não pode participar do fundamento (processo que está inserido em um círculo mítico, segundo Deleuze)⁸. Contudo, há um quarto elemento de vital importância para o nosso trabalho: a colocação de um complexo questão-problema. “As quatro figuras da dialética platônica são, então: a seleção da diferença, a instauração de um círculo mítico, o estabelecimento de um fundamento, e o instauração de um complexo questão-problema.” (DR, p. 91) Embora fique evidente que Deleuze não pretende estabelecer um âmbito de fundamentação tal qual é desenvolvido em Platão, ele acaba retomando a força existente na dialética platônica, que estabelece a seleção sem se remeter à negatividade ou à identidade de um “conceito médio”. O fato de que toda a pirâmide almejada pelo filósofo grego esteja ancorada sobre a máxima potência do Idêntico, encarnada na atemporalidade da, Idéia, não invalida a fragmentaria recuperação que Deleuze faz da dialética platônica⁹. Nesse sentido, torna-se decisiva a inserção do complexo questão-problema, em virtude de que, particularmente, cabe à afirmação da questão transportar o deslocamento da negatividade dentro de qualquer problema dialético. A primeira grande afirmação

⁸ Acerca do problema do mito em Platão, Deleuze desenvolve mais o seu pensamento em DR, pp. 85-90

⁹A crítica deleuziana a forte concepção platônica da identidade,

de um “não” que nada tem a ver com a negatividade em DR, aparece quanto Deleuze lê, de forma oblíqua, a dialética platônica. Para Deleuze, no dualismo formado pela possibilidade da “inexistência do não-Ser” e pela possível existência do não-Ser, a questão-problema de Platão inaugura um horizonte novo - talvez, uma terceira hipótese, “não excluída”, na ontologia do filósofo ateniense. Aqui, o papel da negatividade é afetado por esta nova série, que já pode ser percorrida pelo pensamento. Até agora, se o não-Ser “era”, o negativo estava tomando conta da própria realidade na sua totalidade, minando-a endogenamente ao se implantar no centro daquilo que de mais puramente tem: o Ser. Ao contrário disso, se o não-Ser “não era” todo o pensamento não passava de um simples engodo, uma simples ilusão, um erro da razão, que não fazia mais que afirmar a inconsistência interna desta última. Quando Deleuze desarticula essa dualidade opositiva, pressupõe também que é possível, através de Platão, afirmar que o não-Ser pode “ser”, sem ser, contudo, um negativo. “Talvez, e apesar de tudo, tenhamos razões para dizer, ao mesmo tempo, que há não-ser, e que o negativo é ilusório.” (DR, p. 89) Certamente, isso não torna Deleuze “um realista”, de acordo com a denominação medieval clássica. No máximo, torna-o um sensível e agradecido leitor do filósofo grego.

A primeira potência: sobre a questão ontológica

Que seja possível ao não-Ser carregar nada de negativo, somente é compreensível, quando toda a força da interrogação ontológica é liberada. A questão-problema coloca um novo “modo de ser”, pois ao mesmo tempo que só é parcialmente tética é, acima de tudo, livre de toda negatividade. De todos os modos com os quais Deleuze

afirmada na Idéia e que chega até a cópia, atravessando todo o espaço ontológico, foi lembrada no capítulo II do presente trabalho. Por outro lado, este é um exemplo que esclarece ainda mais o modo de leitura de Deleuze em relação a história da filosofia. Trata-se de um uso, de um ponto desencadeante de reflexões e, necessariamente, de uma fragmentação “autoritária” baseada na dinâmica da própria atividade.

denomina a forma interna do problemático - elemento possibilitador do seu encontro com o ser -, nós escolhemos a “*dozra ontológica*” pelo fato de tal figura marcar, em um ato somente, a dependência de uma instância com outra e a diferenciação de ambas. Mas também por que possui um peso especulativo significativo ao longo da obra de Deleuze¹⁰. “*Há como uma ‘abertura’, uma fenda, uma ‘dozra’ ontológica, que vincula o ser e a questão, um à outra*”. (DR, p. 88) O deslocamento realizado por Deleuze anuncia a chegada a um outro “*espaço*”. Agora é possível afirmar que o não-Ser “*é*”, mas apenas por causa de ter sido inserida a forma do problemático, que resgata a ontologia da hipoteca do negativo. Na verdade, isso tudo acontece devido a que *é o próprio problema quem deve ser reconhecido como o não-Ser*, porém - como está dito e explicitado mais acima-, *nenhuma negatividade permanece no problema, portanto, nenhuma negatividade se mantém no não-Ser*. Melhor um não-Ser da questão do que da negatividade, para uma síntese adequada, mas sempre e quando seja levado em conta o estatuto do problemático afirmativo, que deixou de ser carência ou incompletude, para tornar-se multiplicidade ideal e princípio gerador. Foi assinalado que toda multiplicidade, ou todo problema ideal, é atravessado pela Diferença primeira, no sentido dado por Deleuze; e, a partir disso, é possível afirmar que o não-Ser está em relação direta com a Diferença pura e primeira. O problemático enquanto não-Ser está em absoluta correlação com o ser enquanto Diferença. Se é possível falar não mais de um não-Ser negativo, mas de um ser-problema, é porque a Diferença está agindo aí, em contínua atividade, e enquanto Ser expresso na questão lançada a partir do interior de um problema.

“(...) o ser é a Diferença enquanto tal. O ser é, também, o não-ser, *mas o não-ser não é o ser do negativo*, é o ser do problemático, o ser do problema e

¹⁰ A esse respeito vide textos sobre Leibniz e Foucault, como também os comentários a propósito de Merleau-Ponty neste último livro citado: (F, pp. 141-147)

da questão. A diferença não é o negativo, é, pelo contrário, o não-ser que é Diferença (...). É por este motivo, que o não-ser deveria se escrever: (não)-ser, ou, melhor, ?-ser.” (DR, p. 89)

“O não-ser é o elemento diferencial, no qual a afirmação, como afirmação múltipla, encontra o princípio de sua gênese.” (DR, p. 89)

“Além da contradição, a diferença; além do não-ser, o (não)-ser, e além do negativo, o problema e a questão.” (DR, p. 89)

Sabemos que os problemas são ideais, que são uma multiplicidade e que estão atravessados pelo sentido como acontecimento. Assim, como vimos há pouco, Deleuze caracteriza o problema relacionando-o intrinsecamente com o ser enquanto Diferença. Enfim, é no seio do problemático que encontramos a *questão*, que se constitui, por sua vez, no complexo questão-problema. Filosoficamente, afirmar que o ser é Diferença irrepresentável e insensível, porém “pensável”, dentro do problema, nos convida a tratar do elemento mais profundo do horizonte problemático - a própria questão. Podemos começar por afirmar que *aquilo que é rigorosamente ontológico é a questão*. Ela é a linha -em um certo sentido matemático (sem espessura nem dimensão)- que nos relaciona com o ser; ao passo que a própria questão ontológica não tem outro sentido, ou função, senão o de possibilitar essa relação. Onde a representação vacilar, ou simplesmente não funcione mais, e, onde a sensibilidade e a percepção forem alheias, -conforme mostrado no capítulo anterior-, aí estará se hospedando a interrogação. A questão ontológica, como o problema, não é um modo do negativo nem determina o momento de uma carência a ser ultrapassado ou completado com o advento de uma resposta. A questão não é anulada pela resposta; ao contrário, determina a possibilidade da resposta. Somente as questões da ordem do conhecimento (em qualquer forma) buscam

uma resposta, com a qual encerram o seu ciclo; pelo contrário, o complexo questão-problema, no sentido ontológico, nada tem de esgotável ou suprimível.

“(...) é preciso lembra, até que ponto o complexo questão-problema, é uma aquisição do pensamento moderno, situado na base do renascimento ontológico: dito complexo tem deixado de ser considerado como a expressão de um estado provisório e subjetivo da representação do saber, para se converter na intencionalidade do Ser por antonomásia, ou a única instância à que o Ser, propriamente responde, sem que a pergunta, por este motivo, seja superada ou suprimida, posto que, ela é a única que possui uma abertura coextensiva com aquilo que deve responder lhe, e com aquilo que só poderá responder lhe, mantendo-a, reexaminando-a, repetindo-a. A concepção da questão como tendo alcance ontológico, anima, tanto a obra de arte como o pensamento filosófico” (DR, p. 251)

“Longe de significar um estado empírico do saber, convocado a desaparecer nas resposta, uma vez que a reposta seja dada, a questão faz silenciar a todas as respostas empíricas que pretendem suprimi-la, para, pelo contrario, “forçar” a única resposta que a mantém e a retoma sempre (...)”(DR, p. 252)

São as perguntas da ordem do conhecimento, (gnosiológicas), as que pertencem a um outro registro que não é mais filosófico, posto que se completam em uma resposta específica e posterior. Nesse sentido, pode-se afirmar que a questão ontológica é própria da filosofia e que apenas nela tem significado, já que mantém o pensamento em relação constante com *aquilo que o obriga a pensar*.

A questão se dobra sobre o ser-diferença, tornando possível uma articulação, -sem nenhuma discriminação prévia baseada na preponderância de algum momento da

própria dobra-, entre pergunta e ser. A questão possui a capacidade para estabelecer esta dobra ontológica, mas, esta capacidade que lhe é própria não a torna soberana com respeito ao ser. Se a questão é o que se dobra, o ser é aquilo sobre o que se dobra, de maneira que a própria questão, apesar de sua potência para estabelecer a dobra, requer daquilo ao que se remete para desenvolver tal poder. É preciso dizer, então, que o ser é correlativo a questão, mas que, nenhuma das duas instâncias se deixa reduzir pela outra, assim como tampouco se manifestam isoladas ou independentes. “(...) *donde o poder da questão, de colocar em jogo o questionamento enquanto tal, bem como aquilo ao que questiona, e de colocar em questão a ela mesma (...) donde a revelação do Ser como correlativo à questão, que não se deixa reduzir ao questionado ou ao questionante, mas unindo-os na articulação da sua própria diferença*” (DR, p. 253) Trata-se de um ponto “nodal” no esquema deleuziano, posto que, tudo aquilo que se dobra é, na realidade, um “autodobramento”, um fechar-abrir sobre si mesmo. Se a questão dobra-se sobre o ser, e este, por sua vez, é correlativo àquela, isto só é possível porque a pergunta é cruzada por um elemento íntimo ao próprio ser. Tal elemento íntimo não é mais que a Diferença, que, como já indicado, deve ser chamada de pura intensidade. Desta maneira, questão e ser são uma dobra de instâncias distintas, enquanto “diferenciadas” e articuladas pela própria Diferença intensa. No entanto, e dito isto, subsiste ainda “a pergunta”: qual é a natureza da questão ontológica?; em que consiste esta componente estritamente ontológica?

Não devemos recorrer a nenhuma essência para determinar o estatuto da questão, sabemos disso, tudo o que nos resta para determinar um ponto singular, -qualquer que seja este-, é o acontecimento, ou a pura intensidade. *O fulgor de um acontecimento se encontra nas antípodas da rigidez de uma essência*, pelo que, a questão já não é definível segundo uma métrica ou uma forma fixa; ela, ao contrario é uma excitação, um tremor, um movimento não espacial, ou, com mais precisão: uma *potência intensiva*. Voltamos a esta conhecida categoria, é verdade, mas para lhe dar um

novo contorno, pois se trata, agora, de *uma intensidade de puro acaso*. A questão ontológica se relaciona, não com qualquer forma de acaso, senão com a mais violenta potência deste, enquanto que é a *mais pura afirmação*, bem como, ao mesmo tempo, é a mais íntima ao próprio ser. A este respeito, é célebre a metáfora mallarmeana-nietzschiana, e agora deleuziana, do lance de dados; esta nos diz, segundo a releitura de Deleuze: o último e primeiro acaso, o mais puro e total, é aquele que se desencadeia na jogada e na queda libérrimas de dados, a condição de que estes se encontrem *emancipados da necessidade de uma combinação vencedora*. Portanto, se nenhuma somatória de pontos perde, é porque toda combinação possível ou real foi, primeiramente, *afirmada*, tornando-se, deste modo, vencedora. Disto decorre que *é a afirmação que torna o lance vencedor*. Para que a afirmação de cada lance possa ser total em todos os casos, será preciso que na jogada ontológica de Deleuze, nenhuma força “externa” possa determinar ou condicionar a queda dos dados, pelo contrário, é indispensável reconhecermos no reino do acaso absoluto, onde nada é precedido por uma causa exterior. E, se em algum momento, -segundo disse entusiasmado Deleuze-, somos como deuses, é agora, quando podemos, sem temor ao negativo de uma perda possível, afirmar *Todo o acaso em cada lance*. Cada jogada é vencedora, porque é afirmada, não como hipótese de lucro ou perda, de conveniência ou incerteza, senão como a total explosão do acaso. Ao mesmo tempo, isto quer dizer, que *não se divide o acaso em hipóteses vencedoras ou perdedoras*, em “escalas” melhores ou piores, ao contrário, *ele é tomado como Todo*, como absoluto em cada jogada singular. Disto decorre que, ainda sendo os lances “infinitos numericamente”, o fato de que remetem a um lance “único”, ontologicamente Uno, não é invalidado. Portanto, se deve dizer que, apesar do lance único se expressar em infinitos lances distintos, continua sendo unívoco; enquanto os lances de dados singulares diferirem entre eles, todos remetem a este lance-Uno, como *ser unívoco*. “*Abolir o acaso, é fragmenta-lo, segundo as regras de probabilidade, em várias jogadas, de modo que o problema*

encontra-se, já, desmembrado em hipóteses, hipóteses de ganho e de perda, (...) o arremesso dos dados, pelo contrario, afirma, em cada ocasião, o acaso, cada jogada afirma todo o acaso em cada vez” (DR, pp. 255-6) Caberia, então, perguntar-se quem ou o que, arremessa os dados, de onde surge, em última instância, o movimento que inicia a partida? Tal inquietude é legítima, assim como central, para a ontologia deleuziana. A este respeito, é necessário insistir que não se trata nem de um modo de subjetivação, nem de alguma sujeição baseada em uma essência, uma vez que, na realidade, o próprio lance único, bem como os lances singulares, são, respectivamente, eterno e infinitos. Não houve origem para o lance ontológico, do mesmo modo que não há sujeito que execute, por sua conta, os lances numericamente distintos. Esta afirmação determina certas conseqüências decisivas para toda a ontologia. Na dinâmica dos dados, não se passa, de um momento de quietude, de imobilidade, de carência de jogo aberto, à um segundo momento onde já tenha começado a circulação. Tal esquema continuaria prisioneiro, tanto do privilégio encarnado em um momento fundacional, como das redes da negatividade, bem como também da necessidade de um modo de subjetivação. Como recorda Deleuze, este seria o passo do hipotético ao apodíctico. Em termos mais estritamente ontológicos, consistiria na passagem do *possível ao real*. Mas este movimento está carregado de negatividade, uma vez que o possível, não sendo real, possui, como único modo de ser, a própria possibilidade; portanto, não passa de um não-Ser absolutamente negativo, pois sua própria postulação ontológica se baseia em não possuir, ainda, a plena realidade. Deleuze opõe ao par possível-real, a dinâmica estabelecida pela relação *virtual-atual*. Deste modo, abandona-se, a dualidade determinada pela carência, pois *o virtual não se opõe ao real, somente ao atual*. Trata-se de uma constante atualização das potências do virtual, que já é absolutamente real. Não subsiste nenhuma dualidade, pois o atual já está no virtual, bem como a sua potência de atualização, é por isso que não se opõem numa dualidade metafísica, ao contrário, se agitam

numa dramatização que leva à própria atualização, seja em um estado de coisas, ou em uma potência do pensamento¹¹.

Ao contrário do que poderia acontecer se existisse um possível momento zero ou original, os lances de dados estão “sempre” acontecendo e remetendo-se ao lance unívoco; por tal motivo deveríamos dizer que se *repetem* infinitamente. Os lances singulares que remetem ao lance unívoco são infinitos e se “repetem eternamente”, expressando, então, uma *repetição pura e ontológica*. Reencontramos, de esta forma, o modo operacional do eterno retorno, de acordo com o que vimos no capítulo anterior, como retorno do diferente.

A questão é ontológica, porém, somente o é por se desprender dos lances de dados, tornando-se assim, afirmação intensiva e total do acaso. Em outros termos, isto quer dizer que, se a pergunta se dobra sobre o ser, é porque desde sempre, está, de certo modo, “comunicando-se” com o ser unívoco. A questão é a exclamação do ser-acaso que *entra no pensamento como força, como potência, e não como uma exigência resolutive*. A questão é o que nos incomoda obrigando-nos a pensar, e portanto nos comunica com o próprio ser, -através de sua relação interna, às vezes, com este e com nosso pensamento-; mas sem esgotar-se nas proposições, que a respeito, possamos criar, pelo contrário, *insistindo nelas*. Se mantém como uma força intensiva pura, que possui uma “cara” voltada para o ser e uma outra para os problemas onde se desdobra. “(...) as questões expressam a relação dos problemas com os imperativos de onde procedem.” (DR, p. 255) É por ela que no horizonte problemático não é ilícito pensar o ser, sempre

¹¹ O pensamento do virtual é, ao nosso ver, “a tarefa por realizar”, e que, segundo acreditamos, deve se dar, uma vez delimitada a proposta ontológica deleuziana em termos mais gerais, como o que aqui tentamos. Deixamos para um outro trabalho a abordagem deste ponto decisivo, no qual será preciso definir a ontologia de Deleuze, estritamente, como “virtual”. A este respeito pode-se consultar: (Alliez, 1996); assim como o artigo de Constantin V. Boundas: “Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual”, em (Patton, 1996 pp. 81-106).

que não pretendamos abarcá-lo numa resposta ou resumilo numa resolução, que seriam, sempre e necessariamente, “empíricas” ou “extensivas”. A questão não possui conteúdo, possui uma incitação ao pensar, assim como não reclama uma resposta, senão uma inquietude, uma agitação, que nos aparta do silêncio. Nos obriga a uma *Decisão*, mas de um tipo particular, uma vez que nada podemos esperar deste ato decisório em termos de êxito ou de lucro. O máximo que podemos aspirar, - e isto é verdadeiramente importante-, é de mover-nos até as condições de acaso que se encontram na base dos problemas, isto é, até os fulgores do ser como diferença. Reconhecer o “céu”-acaso e sua pergunta, afirmar esta e suas conseqüências e, porque não, *juntar* um gesto a este universo. Não é por outro motivo que Deleuze disse: “Os problemas e as Idéias emanam de imperativos de aventura, ou de acontecimentos que se apresentam como questões. É por isso que os problemas não são separáveis de um poder decisório, de um *fiat*, que faz de nós, quando nos atravessam, seres semi divinos.” (DR, p. 255) Mas, somos imediatamente alertados, este privilégio, esta quase-divindade, não é nossa, não nos pertence de direito, e, somente, em algumas vezes de fato. Não é algo assim como nosso Eu que a detém oficialmente, em todo caso, o Sujeito não passa de uma espécie de encruzilhada, de um encontro de vetores, onde, eventualmente, o poder decisório encarna-se. Como foi dito, as perguntas se remetem ao ser, dele “partem em disparada” rumo aos problemas e ao nosso Eu, ao mesmo tempo que se dobram sobre aquele, segundo determinados momentos de atualização. Deste modo, o pensamento de um Sujeito particular não possui nenhum privilégio ontológico em relação a outros, posto que aquele depende, também, do acaso para ser atravessado alguma vez pela questão ontológica. É por isso que não há hierarquia num sentido antropológico, um sujeito não é mais pleno por “pensar mais o ser”, dado que tal circunstância depende, (supondo que esta palavra possa ser usada), em última instância, dos imperativos do acaso. Estes imperativos são “repetidos” eternamente nos lances de dados, e sustentados

na questão ontológica, pelo que, no final, *podem ou não* acontecer para um sujeito particular. E se acontece, aquilo que nos atravessa já pertence a outro, ou a muitos, ou ao acaso que o criou, mas nunca ao meu Eu que pensa. "(...) *essa criação, essa jogada de dados que nos faz da raça dos deuses, não é, apesar de tudo, nossa. Os deuses mesmos se encontram submetidos à Ananké, isto é, ao céu-acaso. Os imperativos ou as questões que nos atravessam, não emanam de um Eu, que não está, tão sequer, destinado a entendê-las.*" (DR, p. 257) Nenhum psicologismo seria pertinente aqui, não é "meu" Eu o que me leva a pensar, senão a circunstância de uma "patologia" superior. Esta patologia não é mais que o íntimo paradoxo do pensar, que marca, a um mesmo tempo, a possibilidade e a necessidade daquele. Como sujeito individual só me encontro como lugar de cruzamento, como ponto singular para onde convergem uma multiplicidade de acasos. É verdade que entre todas estas encruzilhadas pode existir, também, e entre outros, um vetor de profunda psicologia, de puro desejo. No entanto, também é verdade que estes não possuem nenhum privilégio, - como tão pouco os demais fluxos o têm-, ao contrário, o acaso segue reinando, e somente ele, é quem desencadeia o pensar.

Portanto, e de certo modo, "nada" podemos dizer do ser, mas "nada", como já sabemos, não é, segundo Deleuze, negativo; por outro lado, em certos momentos, torna-se impossível não nos abrirmos a uma pergunta ontológica, que nos deixa, como único gesto dramático, -uma vez surgido da força de um imperativo-, "pensar". Assim o expressa Deleuze:

"Os imperativos, sob a forma das questões, significam, pois, nossa maior impotência, mas, também, esse ponto do qual, Maurice Blanchot não deixa de falar, o ponto aleatório, original, cego, acéfalo, afásico, que designa 'a impossibilidade de pensar que é o pensamento', e que se desenvolve na obra como problema, onde o 'impoder' transforma-se em potência." (DR, p. 257).

Um horizonte conquistado: o complexo questão-problema

Os problemas ideais, determinados internamente por uma multiplicidade substantiva, e definidos como *dialéticos*, adquirem sua força genética das questões *ontológicas*. Estas, por sua vez, são desencadeadas nos imperativos do acaso surgidos de infinitos lances de dados, que comunicam a um lance unívoco. A questão é ontológica, pois surge do único que é ontológico, isto é, do lance de dados unívoco onde todos os lançamentos numericamente distintos comunicam. O movimento da questão vai, de sua repetição infinita e seu dobrar-se sobre aquilo de onde surge, rumo aos problemas dialéticos, no lugar onde se estende, e nos quais, por fim, os recolhemos como matéria de pensamento. O horizonte problemático, deste modo, se completa, com respeito à problemática ontológica.

"Nós opomos o acaso ao arbitrário, na medida em que aquele resulta afirmado, imperativamente afirmado, afirmado segundo o modo muito particular da questão: mas a afirmação, enquanto tal, a medimos pela ressonância que se estabelece entre os elementos problemáticos surgidos do arremesso de dados. (...) Temos distinguido quatro instâncias: as questões imperativas ontológicas; os problemas dialéticos ou os temas que deles surgem; os campos simbólicos de resolubilidade, onde ditos problemas se expressam cientificamente, em função de suas condições; as soluções que estes recebem nos campos, ao serem encarnados nos casos atuais." (DR, pp. 258-9)

Se objetará que tenhamos pensado a questão, mais não o ser. Ora, isso é verdade só em parte, uma vez que a pergunta não possui conteúdo, (a diferença tão pouco), e, ao contrário, é somente uma potência que nos obriga a pensar, e que, portanto, "não representa o ser", senão que comunica sua força imperativa-diferenciante. Por causa do ser como diferença somos forçados a pensar, não a

conhecer um conteúdo, este último pertence mais ao campo simbólico ou resolutivo, mas não aos problemas ou às questões. Com a questão ontológica nos é comunicada uma potência intensiva, um *diferencial*, que recolhemos no campo problemático. Por isso, quando Deleuze fala de acaso e de lance de dados, devemos entender que se refere à máxima potência da diferença, aquela que tem eliminado todo vestígio de essência ou de “forma” acabada e determinada. Não há como saber, imaginar ou sonhar a combinação dos lançamentos de dados, (os jogos da Diferença na Multiplicidade substantiva), somente podemos afirmar que será, sempre, vencedora, por nossa afirmação “quase-divina”.

“Os imperativos pertencem ao Ser, toda questão é ontológica, e distribui ‘aquilo que é’ entre os problemas. A ontologia é o arremesso de dados -o caosmos de onde surge o cosmos. Se os imperativos do Ser estão em uma relação com o Eu, é com aquele Eu falhado, cuja falha deslocam e constituem em cada ocasião, de acordo com a ordem do tempo. Os imperativos formam, portanto, os *cogitanda* do pensamento puro, os diferenciais do pensamento, aquilo que, ao mesmo tempo, não pode ser pensado, mas que deve sê-lo e que não pode deixar de sê-lo, do ponto de vista do exercício transcendente. E as questões são os pensamentos puros dos *cogitanda*. (DR, p. 257)

Dois motivos especulativos insistem, com uma obstinação particular, neste diagrama que temos traçado, tentando seguir Deleuze: um é o total deslocamento da negatividade para fora de qualquer horizonte ontológico; o outro é a *afirmação* daquilo que não é determinável, nem atribuível, nem apreensível. Talvez, seja correto dizer que são duas faces de um mesmo pensamento, que uma e outra comunicam-se “necessariamente”. Dentro destes registros podemos localizar, tanto o pensamento da imanência, como o do campo problema-ideia-multiplicidade. Ora, aquilo que

ambas as instâncias possuem em comum, como já foi indicado em várias oportunidades, é a diferença.

Se isto é assim, torna-se necessário, para poder sustentar o conjunto de afirmações expostas ao longo de nosso trabalho, recordar, -e aprofundar-, uma marca privilegiada na cartografia que propomos da ontologia deleuziana. Esta traço não deixa de repetir que a diferença deve ser afirmada como pura e primeira, mas num sentido radical e extremo. Uma concepção extrema da diferença quer dizer que, não se deve confundi-la, em hipótese alguma, com as diferenças secundárias ou derivadas. Quando dizemos que os entes são diferentes entre eles, que a diferença percorre a multiplicidade, ou se somos capazes de dividir o horizonte do existente em regiões distintas; tudo isso deve ser colocado na conta das diferenças derivadas. O ser é distinto, porém de nada em particular, é diferença em si, não diferença “com” algum ente, não se refere ao diverso para se sustentar como ser, senão, e em todo caso, para expressar-se através deste. O pensamento ontológico de Deleuze, como nós o interpretamos, adquire a sua última e mais alta conquista, na possibilidade de pensar, *-de um modo imanente à prática filosófica-*, uma diferença absoluta, da qual todas as demais tomam sua possibilidade ou seu princípio genético. Ainda as diferenças que se agitam no problema dialético, nas multiplicidades, ou em tudo aquilo que aparece como agenciamento básico da obra deleuziana, são derivadas. A primeira diferença, o ser, é o que comunica com estas de um modo disjuntivo, sobre a forma da expressão de um sentido acontecimental. Se não fosse assim, a diferença seria igual as diferenças sutis entre entes, sem dúvida mais extrema, porém de igual natureza. Liberar a diferença quer dizer, também, distingui-la das diferenças derivadas que o próprio pensamento deleuziano enumera ou postula, e ainda daquelas que possa permitir, mas que nem sequer, todavia, sonhou.

Daria a impressão que este último parágrafo, nos reconduz ao início, onde pareceria que nada podíamos dizer do ser. Se isto não é assim, se deve ao fato que a diferença

primeira possui, apesar de tudo, uma conexão particular com a questão ontológica, e esta, por sua vez, com o pensamento, conforme este se desenvolve nos problemas dialéticos. O que nos comunica a questão, é o imperativo não predizível de um acaso ontológico, *enquanto jogo livre da diferença*, isto é, uma ordem, um imperativo. Nunca é uma representação, nem tampouco uma *intuição*, (a não ser que reestruturemos todo o conceito que temos desta), o que possuímos do ser, somente sua força. Mas esta potência não é nem mensurável, nem prognosticável em seus efeitos, pois provém do acaso-diferença, do lance de dados unívoco. Se falamos do ser, -independentemente da capacidade com o que façamos-, é porque a pergunta ontológica continua expressando a força imperativa da diferença. Que esta última se apague na própria pergunta, é uma consequência que não tem demasiada importância, pois a cadeia de violências que cria e dispara ao próprio pensamento, *já foi iniciada*. Poderia, por outro lado, pensar-se que se trata de um "destino", talvez em algum sentido o seja, mas um destino não pré-determinado, pois seu ponto zero é uma eterna repetição, e sua linha de deslocamento o acaso mais extremo; seria pertinente, então, seguir chamando-o de destino? Parece-nos mais correto continuar chamando esta dinâmica de *imperativa*, uma vez que, notavelmente obriga, mas não pré-determina.

No questionamento decorrente de um problema que não tem como transcendente a sua solução, mas apenas a imanência da sua constituição, o filósofo ousa desafiar o que tem afirmado primeiramente, ou seja, indicar algo desde o pensar, daquilo que não pode ser representado pela razão.

Liberar a diferença é, -para nos agora-, tirar lhe o peso do silêncio, lhe devolver sua voz, sua única voz.

CONCLUSÃO:

Nossa preocupação central neste trabalho, foi expor os componentes e os contornos de aquilo que consideramos o pensamento ontológico de Deleuze.

A este respeito foi enunciado que a diferença é o ser, e que este ser é unívoco, bem como imanente ao universo dos entes, não podendo operar, portanto, como fundamento. Para que o ser possa, efetivamente, ser diferença é preciso que seja unívoco, ou seja, que se diga em um só sentido, mas, por sua vez, esta voz única deve ser a voz da diferença absolutamente primeira. Por outro lado, para não estabelecer hierarquias ou privilégios, tão caros a metafísica, foi preciso demonstrar como o próprio ser é imanente dos entes, e não mais transcendente.

Do mesmo modo, dissemos anteriormente que tudo é multiplicidade atravessada por devires, que, por sua vez, podem ser nomeados de "fluxos de intensidade". Com relação a isto dissemos, também, que a própria diferença sempre é uma diferença intensa, uma pura potência, vazia de conteúdo específico ou determinável que percorre estes fluxos. De acordo com o estilo clássico e erudito podemos sentenciar assim: o ente é enquanto é intensidade. Ora, a intensidade é, justamente, aquilo que flui, que varia, 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, sob o perigo de ser identificada, de modo forçado, com outros registros que não seriam pertinentes. A intensidade e os fluxos de intensidade não pressupõem, e muito menos precisam, de um "suporte" ontológico, algo do tipo de ser predicados. Não acrescentamos uma intensidade de temperatura "à temperatura neutra" para "qualifica-la e defini-la"; pelo contrário, a temperatura "é" a sua diferença de intensidade. Nada que possa ser definido como "essência" permanece neste esquema, pois a diferença de intensidade não leva consigo nenhuma das características que correspondam àquela. No interior da diferença de intensidade há um "diferencial" que a opera constantemente, mas que não é, por sua vez, um momento primeiro e privilegiado nem um

“sopro de ser” animando a intensidade. Trata-se, contudo, da própria intensidade auto diferenciada acompanhada, sempre, do seu ser diferença, que se detém no momento em que o faz a outra¹.

Por último, tentamos demonstrar como é possível abordar, -de um modo propriamente filosófico, isto é, interrogativo-, o ser-diferença. Quanto a isso, nosso trabalho foi desdobrar o complexo questão-problema.

Nenhum destes momentos sobreviveria sem os

¹ São bastante conhecidos os perigos que tem apontado a Metafísica em relação àquilo que poderia acontecer caso a essência deixasse de operar. Um exemplo é de que toda a estrutura intrínseca da “Lei” desembocaria na instabilidade mais radical. Sem essência que defina, de uma vez e para sempre, a natureza íntima dos entes, como podemos estabelecer a Lei baseada na “natureza” ou em uma determinada ordem e regularidade? A partir do que? Não adianta dizer que a própria Lei é uma convenção arbitrária, enquanto continua a se sustentar do sentido comum, que define como uma espécie de “o mais natural” em cada região do existente. E no campo do social, o que é um homicida serial a não ser um devir monstro ou um devir terror? *Não estamos apontando para o caminho da apologia da aberração, mas mostrando que, em um determinado sentido filosófico, é preciso pensar no desvio e na clinamên - como gostava de falar Deleuze - antes de negá-los.* Na rigorosa ordem do pensamento, de nada adianta condenar o desagradável extremismo, o degenerado, o sinistro ao lugar do pecado, do mal ou do erro, ou condenar o desvio do justo padrão, sem antes nos colocarmos a seguinte questão: *como isso foi possível?* Não se trata de negar aquilo que nos causa espanto, mas formular uma pergunta que permita, no mínimo, “sonhar” com a senha que dê acesso à condição de possibilidade desse fantástico horizonte e, por que não, para desmontá-lo. Sem entrar em pormenores ou em polêmicas tão comuns hoje, podemos afirmar que esta mesma lógica é aplicável no campo do político. Certamente, as implicações éticas e políticas dessa concepção deleuziana são extremamente complexas, e tentar abordá-las no âmbito deste trabalho é uma atitude pouco séria. Contudo, tratar e estudar essa temática em todas suas dimensões e com suas possíveis conseqüências exige, no mínimo, muita coragem, em virtude de que nos levam ao ponto de cruzamento da vida dos homens singulares com as mais altas potências do pensamento. Além disso, no que tange ao universo interno filosófico, essa tarefa nos coloca perante a questão central que especula sobre a relação do pensamento com uma espécie de “realidade”, isto é, a prática filosófica. Enfim, são temas que não podem ser ignorados ou deixados de assinalar aqui, embora estejamos cientes de que os limites deste nosso trabalho nos desautorizam a sua “perseguição”.

outros. Estes se pressupõem e se determinam mutuamente. Da mesma forma, mostram e balizam aquele espaço que, desde o princípio, pretendíamos ler: o horizonte ontológico deleuziano.

Ora, este grupo de características que acabamos de enumerar nesta conclusão não passa, na verdade, de um resumo que não deixa ver, com clareza, aquilo que nos marca como efeito desta caracterização.

A importância desse pensamento reside em que, através dele, podemos pensar um horizonte ontológico que elimine a essência como pedra de toque de toda ontologia, isto é, que elimine o “fascismo da necessidade”; sem por isto cair numa espécie de incerteza, ou de apologia do confuso.

Podemos afirmar todas as multiplicidades, o problema é multiplicidade, a idéia é multiplicidade; *mas o ser, enquanto diferença primeira, não é multiplicidade, senão, unívoco.* Com Deleuze chegamos a um pensamento do Todo-diferença, este é o paradigma que sustenta sua ontologia. Nossa intenção foi, sobre tudo, chegar mais perto, expor melhor este paradigma.

Deixando de lado o êxito incerto e o insistente titubear da aproximação, uma coisa, acreditamos, ficou clara: nos encontramos em Deleuze com um pensamento que não é torpemente otimista, senão profundamente arrojado. Deleuze é um pensador da aposta corajosamente afirmada, é o filósofo que reconheceu a riqueza de todos os questionamentos, mesmo aqueles que nos conduzem a lugares duvidosos. Por isto, o possível fim da filosofia não o preocupa, sabe que enquanto haja ser, isto é, enquanto a diferença nos percorra de lado a lado, em algum momento nos fará estremecer, e então não poderemos mais que perguntar: *Que foi?*

Uma questão vazia de conteúdo, já que nunca foi ausência de saber ou de conhecimento. Isso é, antes de mais nada, o molde no qual se funde o vigor filosófico. A atitude do filósofo é formular a questão repetidas vezes, sem um original a seguir e sem um *télos* a modo de resposta; fazer as perguntas de uma época; *determinar o*

problemático de um determinado diagrama épocal. O que jamais o filósofo pode fazer é “afirmar” a verdade; isso é algo que cabe ao sacerdote, ao teólogo, ao cientista e, de alguma maneira, ao artista, de acordo com suas épocas. Ao filósofo foi dado apenas o ato de “nomear” a verdade do pensamento, jamais dizê-la ou explicá-la em proposições severas, em recursos divinos, ou em fulgores afetivos. Por essa razão podemos dizer, animados por Deleuze, que dentro do universo do saber humano, onde uma pergunta, fundida com uma “liga” de pensamentos e palavras, diferencia-se das outras perguntas pelo seu excesso em relação a toda possível resposta, haverá um filósofo. Aí, onde for procurado o problema de um campo conceptual, onde se acometa a tarefa alucinada de pensar o que não tem essência, nem forma nem matéria, onde uma questão orgulhosa brilhe, estarão, mesmo que sob outro nome, os amantes da sabedoria.

BIBLIOGRAFIA:

- ALLIEZ, E. (1995) **A Assinatura do Mundo - o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?**. Tradução: Maria Helena Rouanet e Bluma Villar. Rio de Janeiro, 34 Literatura S/C Ltda.
- _____ (1996) **Deleuze filosofia virtual**. Anexo: Deleuze, G. "L'Actuel et le Virtuelle". Tradução: Heloisa B.S. Rocha. Revisão técnica: Luiz Orlandi. Rio de Janeiro, 34 Literatura S/C Ltda.
- _____ (1991) **Tempos Capitais. relatos da conquista do tempo**. Prefácio de Gilles Deleuze. Tradução: Maria Helena Rouanet. São Paulo, Agência Siciliano de Livros, Jornais e Revistas Ltda.
- AUBENQUE, P. (1972) **Le Problème de l'Être chez Aristote**. Paris, puf.
- BADIOU, A. (1996) **O Ser e o Evento**. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, Editora UFRJ.
- _____ (1997) **Deleuze O Clamor do Ser**. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- BOUNDAS C. V. & OLKOWSKI D. (Co.) (1994) **Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy**. New York, Routledge.
- BUYDENS, M. (1990) **Sahara L'Esthétique de Gilles Deleuze**. Lettre-Préface de Gilles Deleuze. Paris, Librairie Philosophique J. VRIN.
- CRESSOLE, M. (1973) **Deleuze**. Paris, Universitaires.
- DELEUZE, G. (1983) **Apresentação de Sacher-Masoch O frio e o Cruel**. Tradução: Jorge Bastos. Revisão de Tradução: Luís Otávio F. Barreto Leite. Rio de Janeiro, Livraria Taurus editora.
- _____ (1985) **El Anti-Edipo**. Tradução: Francisco Monge. Buenos Aires, Editorial Paidós, SAICF.
- _____ (1992) **Conversações, 1972-1990**. Tradução: Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro, 34 Literatura S/C Ltda.
- _____ & Parnet, C. (1977) **Dialogues**. Paris, Flammarion.
- _____ (1993) **Différence et répétition**. Paris, puf.
- _____ (1991) **A Dobra-Leibniz e o Barroco**. Tradução: Luiz Orlandi. Campinas, Papirus Editora.

- _____ (1987, a) **El Bergsonismo**. Tradução: Luis Ferrero Carracedo. Madrid, Ediciones Cátedra, S.A.
- _____ (1953) **Empirisme et subjectivité**. Paris, Puf.
- _____ (1986, a) **Foucault..** Paris, les Éditions de Minuit.
- _____ (1987, b) **Foucault..** Tradução: M. Morey. Buenos Aires, ediciones Paidós.
- _____ (1953) "Présentation de la collection" In: **Instincts & institutions**. Paris, Librairie Hachette.
- _____ & Guattari, F. (1979) **Kafka. Pour une littérature mineure**. Paris, Les Éditions de Minuit.
- _____ (1963) **La philosophie critique de Kant..** Paris, Puf.
- _____ (1972) **L'anti-Oedipe**. Paris, les Editions de Minuit.
- _____ (1966) **Le bergsonisme**. Paris, Puf.
- _____ (1996, a) "L'immanenza: una vita..." In: **Aut Aut**, N° 271-272, janeiro-abril de 1996, (pp. 4-8)
- _____ (1988) **Le Pli (Leibniz et le Baroque)**. Paris, les Éditions de Minuit.
- _____ (1994) **Logique du Sens**. Paris, Les Éditions de Minuit.
- _____ (1998) **Lógica do Sentido**. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Editora Perspectiva
- _____ & Guattari, F. (1980) **Mille Plateaux**. Paris, Les Éditions de Minuit.
- _____ & Guattari, F. (1986, b) **Mil Mesetas**. Tradução: José Vázques Pérez, com a colaboração de Umbelina Larraceleta. Valencia, Pre-Textos.
- _____ (1971) **Nietzsche y la Filosofía**. Tradução: Carmen Artal. Barcelona, Editorial Anagrama.
- _____ (1996) "Para acabar con el Juicio" In: **Critique et clinique**. "Capítulo XV", Paris, 1993, Les Editions de Minuit. Tradução e comentários: María del Carmen Vitullo. Rosario, Fac. Humanidades y Artes, UNR.
- _____ (1987, c) **Proust e os Signos**. Tradução: Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- _____ & Guattari, F. (1993, b) **Qué es la Filosofía?**. Tradução: Thomas Kauf. Barcelona, Editorial Anagrama.

- _____ & Guattari, F. (1991) **Qu'est-ce que la Philosophie?** Paris, Les Éditions de Minuit.
- _____ (s.f.) **Spinoza e os Signos**. Tradução: Abilio Ferreira. Porto, RES Editora, Lda.
- _____ (1968) **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris, Les Éditions de Minuit.
- _____ (1993) "Su Leibniz" In: **Aut Aut**, N° 254-255, marzo-agosto de 1993, (pp. 125-133).
- _____ & Bene, C. (1979) **Superpositions**. Paris, Les Editions de Minuit.
- DERRIDA, J. (1989, a) **Del Espiritu Heidegger y la pregunta**. Tradução: Manuel Arranz. Valencia, Pré-Textos.
- _____ (1989, b) **Márgenes de la Filosofía**. Tradução: Sem referência. Madrid, Ediciones Cátedra, S.A.
- DESCOMBES, D. (1988) **Lo mismo y lo otro, Cuarenta y cinco años de filosofía francesa**. Tradução: Elena Bernaroch. Madrid, Ediciones Cátedra, S.A.
- DIAS, S. (1995) **Lógica do Acontecimento Deleuze e a Filosofía**. Porto, Sousa Dias e Edições Afrontamento.
- FOUCAULT, M. (1995) **As Palavras e as Coisas**. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
- _____ (1976) **Theatrum philosophicum**. Barcelona, Ediciones Cátedra.
- GILSON, E. (1952) **Jean Duns Scot, introduction a ses positions fondamentales**. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- GUATTARI, F. (1993) **Caosmose: um novo paradigma estético**. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro, 34 Literatura S/C Ltda.
- HARDT, M. (1996) **Gilles Deleuze Um Aprendizado em Filosofía**. Tradução: Sueli Cavendish. São Paulo, Editora 34.
- HEIDDEGER, M. (1990) **Identidad y Diferencia**. Tradução: H. Cortés e A. Leite. (edição bilingüe). Barcelona, Editorial Anthropos.
- _____ (1993) **Introducción a la Metafísica**. Tradução: Angela Ackermann Pilári. Barcelona, Editorial Gedisa.
- KALEKA, G. (1972) "Un Hegel philosophiquement barbu"

- In: **L'Arc. N° 49.** (pp. 39-45) Edição consagrada a Deleuze.
- LEIBNIZ, G.W. (1983) **Monadología / Discurso de Metafísica / profesión de fe del filósofo.** Tradução: Manuel Fuentes Benot / Alfonso Castaño Piñán / Francisco de P Samaranch. Madrid, Ediciones Orbis, S.A.
- MACHADO, R. (1990) **Deleuze e a filosofia.** Rio de Janeiro, Graal.
- MARTIN, J.C. (1993) **Variations.** Lettre-préface de Gilles Deleuze. Paris, Editions Payot & Rivages.
- NEGRI, A. (1993) **A anomalia selvagem.** Tradução: Raquel Ramalhe. Rio de Janeiro, 34 Literatura S/C Ltda.
- MERLEAU-PONTY, M. (1971) **O Visível e o Invisível.** Tradução: J.A. Gianotti, A. Mora d' Oliveira. São Paulo, Editora Perspectiva.
- MÜLLER-LAUTER, W. (1996) **A Doutrina de Nietzsche da Vontade de Poder.** Tradução: Oswaldo Giacoia Junior. Campinas, IFCH Unicamp, (circulação interna)
- NIETZSCHE, F. (1987) **La Genealogía de la moral.** Tradução: Andrés Sanchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial.
- _____ (1986) **Más allá del bien y del mal.** Tradução: Andrés Sanchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial.
- _____ (1983) **Así habló Zaratustra.** Tradução: Andrés Sanchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial.
- ORLANDI, L. (1989) "Simulacro na Filosofia de Deleuze"
In: **34 Letras**, N. 5/6, setembro 1989 Rio de Janeiro, 34 Literatura S/C Ltda, em colaboração com a Ed. Nova Fronteira.
- _____ (1996 a) **Antes do indivíduo, (Individuação e empirismo transcendental).** Campinas, df - IFCH, Unicamp, (em preparação).
- _____ (1996 b) **Linhas de Ação da Diferença.** Campinas, df - IFCH, Unicamp.
- _____ (1997) **Algumas Implicações da Dobra.** Campinas, df - IFCH, Unicamp.
- PARADIS, B. (1988) "Leibniz: un monde unique et relatif"
In: **Magazine Littéraire. N° 257**, setembro de 1988. (pp. 26-29). Edição consagrada a Deleuze.
- PÁL PELBART P. (1996) **O Tempo Não-Reconciliado.**

- Imagens de tempo em Deleuze.** São Paulo, USP.
- PARDO, J.L. (1992) **Deleuze: Violentar el pensamiento.** Bogotá, Editorial Cincel-Kapeluz.
- PARMÉNIDES / HERÁCLITO. (1983) **Fragmentos.** Tradução, prólogo e notas: José Antonio Miguez. Barcelona, Ediciones Orbis, S.A.
- PATTON P. (Comp.) (1996) **Deleuze: A critical Reader.** Oxford, Blackwell Publishers Ltd.
- SCAVINO, D. (1992) **Nomadología. Una lectura de Deleuze.** Buenos Aires, UBA.
- SIMONDON, G. (1996) **O indivíduo e sua gênese físico-Biológica.** Tradução: Ivana Medeiros. São Paulo.
- SPINOZA, B DE. (1980) **Ética. Demostrada según el orden geométrico.** Tradução: Oscar Cohan. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- ZOURABICHVILI, F. (1994) **Deleuze une Philosophie de L'événement.** Paris, Puf.