

UFF - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
ICHF - INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PFI - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DIEGO MERCADANTE GOLDMAN

**SOBRE ONTOLOGIA EM DELEUZE; ASPECTOS DA LEITURA
DELEUZIANA DO ETERNO RETORNO DE NIETZSCHE**

Niterói - RJ

2024

DIEGO MERCADANTE GOLDMAN

SOBRE A ONTOLOGIA EM DELEUZE; ASPECTOS DA LEITURA DELEUZIANA DO
ETERNO RETORNO DE NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Universidade
Federal Fluminense como requisito à obtenção do
título de Mestre em Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Professor-Orientador: Dra. Tereza C Calomeni

Niterói - RJ

2024

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá (BCG)

DIEGO MERCADANTE GOLDMAN

SOBRE A ONTOLOGIA EM DELEUZE; ASPECTOS DA LEITURA DELEUZIANA DO
ETERNO RETORNO DE NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Universidade
Federal Fluminense como requisito à obtenção do
título de Mestre em Filosofia

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Tereza C Calomeni
(UFF-PFI) – Orientadora

Profa. Dra. Mariana de Toledo Barbosa
(UFF - PFI) - arguidora

Vladimir Moreira Lima Ribeiro
(UERJ - IAP) - arguidor

Niterói - RJ
2024

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aos meus pais, Denise e Helio, pela imensa dedicação e paciência na minha formação como pesquisador e como pessoa e, acima de tudo, por terem me ensinado que o amor é o mais nobre de todos os valores.

A Anne, minha companheira e meu amor, com quem aprendi que o devir é um gesto de alegria e que a crença no futuro é um gesto de coragem. “Me recuso a ser vencido: então eu amo. Como resposta.”

A Tereza Calomeni, minha orientadora e uma das minhas grandes referências na filosofia, com quem pude aprender que a dedicação e o rigor filosófico são, mais do que tudo, um gesto de amor pela vida.

Ao meu amigo, pesquisador e companheiro de revolução, Vladimir, por sua generosidade que me acompanha por toda minha formação, pelos inúmeros conselhos e risadas compartilhadas.

A todos os meus grandes amigos, Lorena, Luís, Yan, Igor, Guilherme, Vítório, Pedro, João, André, Tarsila, Catarina, e outros tantos que sempre me mostraram que a vida é a mais bela de todas as experiências.

O universo é um pullover
tecido a mão
com lã fantasmagórica.
Teceu-o
certa feita,
mãe
viúva
de mãos nuas,
sob o gelo do dilúvio
quando éramos pobres
como as estrelas
os cães errantes
e os miseráveis
que não se entendem

(Miriana Bôjin)

Que existe mais, senão afirmar a multiplicidade do real?
A igual probabilidade dos eventos impossíveis? A eterna
troca de tudo em tudo? A única realidade absoluta? Seres
se traduzem. Tudo pode ser metáfora de alguma outra
coisa ou de coisa alguma. Tudo irremediavelmente
metamorfose!

(Paulo Leminski)

RESUMO

O mapeamento dos temas da ontologia e do eterno retorno presentes nos conceitos elaborados pelo filósofo francês Gilles Deleuze e sua relação com as ideias do autor alemão Friedrich Nietzsche são o objetivo central deste estudo. Com este intuito, a pesquisa se apoiou sobre três momentos distintos da obra de Deleuze: primeiramente, em *Nietzsche e a filosofia* (1962), em seguida, em *Diferença e repetição* (1968) e, por último, no apêndice de *Lógica do sentido*, no texto *Platão de o simulacro* (1971). Em um primeiro momento, uma leitura da interpretação deleuziana do conceito de eterno retorno de Nietzsche foi desenvolvida, junto com uma abordagem dos conceitos e ideias que sustentam tal interpretação em seu trabalho de 1962. Em um segundo momento, foi apresentada uma avaliação dos desdobramentos da leitura operada por Deleuze sobre o conceito de eterno retorno em seu trabalho autoral, mais precisamente, o uso que Deleuze faz do eterno retorno como forma de garantir uma nova ontologia em oposição a uma ontologia concebida pela tradição. Para isso, foi mostrada a relação entre o conceito de eterno retorno e os conceitos de diferença, repetição e univocidade do ser. Em um último e terceiro momento, a pesquisa dedicou-se a apresentar as consequências do eterno retorno como procedimento de realização dessa nova ontologia, a partir do que Deleuze nomeia subversão do platonismo. Para tanto, foram discutidas a diferença de natureza entre a gênese da perspectiva ontológica metafísica, pensada via Platão, e a perspectiva de uma ontopolítica da diferença, pensada via Nietzsche.

Palavras-chave: eterno retorno; Deleuze; univocidade; subversão; ontologia; Nietzsche.

ABSTRACT

Mapping the themes of ontology and eternal return present in the concepts developed by the French philosopher Gilles Deleuze and their relationship with the ideas of the German author Friedrich Nietzsche are the central objective of this study. For this, the research was based on three distinct moments in Deleuze's work: firstly, in *Nietzsche and philosophy* (1962), then in *Difference and repetition* (1968) and, finally, in the appendix of *Logic of Sense*, in *Plato and the Simulacrum* (1971). Initially, a reading of the Deleuzian interpretation of Nietzsche's concept of eternal return was developed, along with an approach to the concepts and ideas that support such an interpretation in his work from 62. In a second moment, an evaluation was presented of the developments of Deleuze's reading of the concept of eternal return in his authorial work, more precisely, Deleuze's use of eternal return as a way of guaranteeing an ontology as opposed to a conceived ontology by tradition. To this end, the relationship between the concept of eternal return and the concepts of difference, repetition and univocity of being was shown. In a last and third moment, the research was dedicated to presenting the consequences of the eternal return as a procedure for realizing this new ontology, based on what Deleuze names as subversion of Platonism. For such, the difference of nature between the genesis of the metaphysical ontological perspective, elaborated via Plato, and the perspective of an ontopolitics of difference, elaborated via Nietzsche, was discussed.

Key-words: eternal return; Deleuze; univocity; subversion; ontology; Nietzsche.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I – Eterno retorno, ontologia e crítica	25
Capítulo II – Deleuze, Nietzsche e a univocidade do ser	66
Capítulo III – O eterno retorno e a reversão do platonismo	100
Considerações finais	125
Bibliografia	128

INTRODUÇÃO

Em *O que é a filosofia?*, livro originalmente publicado em 1995, em uma de suas formulações do conceito como noção filosófica, Gilles Deleuze afirma: “Um conceito é [...] um estado caótico por excelência; remete a um caos tornado consistente, tornado Pensamento, caosmos mental.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 25) Tal definição demonstra seu afastamento das interpretações predominantes na história da filosofia que fazem do conceito um objeto transcendente ou que o consideram pré-concebido em relação ao pensamento: “Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há céu para os conceitos.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 13) Em oposição a esse modo de conceber, Deleuze dá ao conceito uma consistência imanente, fazendo com que se torne multiplicidade, variação, caosmos: “O conceito não é objeto, mas território. Não há Objeto, mas um território. Precisamente por isso, ele tem uma forma passada, presente e talvez por vir.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 131) Esse caráter territorial resulta em uma concepção de conceito como algo infinitamente variável: conceito não é ideal, mas imanente. É justamente a partir dessa compreensão do conceito que Deleuze pode afirmar: “Não há conceito simples. Todo conceito tem componentes e se define por eles. Tem portanto uma cifra. É uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 13)

A multiplicidade e a imanência a partir das quais Deleuze pensa o conceito exige de seu leitor certo cuidado, pois implica compreendê-lo dentro de um sistema aberto em que ele não é pré-concebido, mas variável, em seu sentido não é mais predeterminado, mas relativo à forma como um problema é colocado. Como sempre remete a um problema, pois não existe criação *ex nihilo*, a criação sempre depende de um fora, isto é, de um problema; o conceito é criado para responder a um problema mal colocado; o sentido do conceito sempre se refere a um problema e à tentativa de solução: “não se criam conceitos, a não ser em função dos problemas que se consideram mal vistos ou mal colocados”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 28) Em Deleuze, o conceito perde, então, o atributo da unidade, torna-se múltiplo, pensado sempre como um elemento de conexão entre outros conceitos e ideias, pois sempre se refere a um fora, a uma vizinhança. O conceito não é mais pensado como uma figura isolada e imóvel, mas como uma teia de conexões complexas que mudam conforme se expandem em suas relações:

É aí que se pensa, não mais por figuras, mas por conceitos. É o conceito que vem povoar o plano de imanência. Não há mais projeção numa figura, mas conexão no conceito. É por isso que o conceito, ele mesmo, abandona toda referência para não reter senão conjugações e conexões que constituem sua consistência. O conceito não tem outra regra senão a da vizinhança, interna ou externa. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 119)

Esse movimento de deslocamento da ideia de unidade para a de multiplicidade implica também um deslocamento do próprio uso do conceito na filosofia. Em *O que é a filosofia?*, Deleuze, junto com Guattari, nos mostra que os conceitos não são predeterminados, são criações e, nesse sentido, só podem ser compreendidos como singularidades: “Toda criação é singular, e o conceito como criação propriamente filosófica é sempre uma singularidade.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 15) Os conceitos não são uma reinterpretação de ideias elaboradas ao longo de toda a história da filosofia, mas os elementos singulares do fazer filosófico: “a filosofia não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos, pois os conceitos não são necessariamente formas, achados ou produtos. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 13)

Uma vez que os conceitos são singularidades a serem fabricadas, determinar o conceito como criação é também conceber os filósofos como personagens conceituais e não somente como sujeitos históricos. O que interessa a Deleuze não é pensar os filósofos num sentido psicossocial, histórico, mas pensá-los como devir, pensar a própria filosofia em sua externalidade, como um pensamento do fora que não se reduz à sua própria história: “Colocar o pensamento em relação imediata com o fora, com as forças do fora, em suma, fazer do pensamento uma máquina de guerra”. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 539). Trata-se de conceber a filosofia não como uma tentativa de captura da verdade, mas como um ato de afirmação do pensamento como devir:

Não se pode reduzir a filosofia a sua própria história, porque a filosofia não cessa de se arrancar dessa história para criar novos conceitos, que recaem na história, mas não provêm dela. Como algo viria da história? Sem a história, o devir permaneceria indeterminado, incondicionado, mas o devir não é histórico. Os tipos psicossociais são da história, mas os personagens conceituais são do devir. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 125-126)

Partindo dessa concepção de conceito, Deleuze constrói para si um modo próprio de fazer filosofia: filosofia é afirmação do devir: “A filosofia é devir, não história; ela é coexistência de planos, não sucessão de sistemas”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 78) A filosofia como devir é filosofia nômade, sem território prévio, movimento infinito em que

conceitos e problemas não preexistem, mas precisam ser criados como parte do próprio pensamento. Nessa perspectiva, o pensamento é múltiplo por natureza, mas a conexão entre suas singularidades depende sempre do ato de criar esta relação entre eles. O conceito como criação dá ao pensamento deleuziano uma significativa originalidade estilística, uma vez que ele não deseja fazer da filosofia um exercício de ideias prontas, mas uma operação crítica, para que assim se possa produzir outra imagem para o pensamento, isto é, fazer do pensar um verdadeiro devir.

Para fazer do pensar um devir, Deleuze, então, fabrica conceitos e problemas. Estabelecendo um tipo único de relação com a filosofia e seus agentes, ensina a subverter a tradição, sem abandoná-la: “Dei-me intercessores, e é assim que posso dizer o que tenho para dizer”. (DELEUZE, 1990, p. 171) As inúmeras citações e referências a outros autores não significam falta de originalidade; ao contrário, se ele se alia a nomes como Espinosa, Bergson, Nietzsche, Melville, Henry Miller, e poderíamos citar muitos outros, é para efetivamente poder dizer as coisas em seu próprio nome. A solidão de Deleuze é sempre povoada de ideias, pessoas, afetos e esse povoamento de sua solidão faz com que a presença de outros pensamentos no seu dê a ele, não só a capacidade de falar por si, mas também a possibilidade de reivindicar seu pertencimento a uma linhagem de pensadores por ele designada “não racionalista”, a uma classe de autores que buscam combater uma imagem, para ele, impotente do pensamento, não uma raça pura, mas uma raça oprimida: “a raça invocada pela arte ou a filosofia não é a que se pretende pura, mas uma raça oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nômade, irremediavelmente menor”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 141)

Deleuze se alinha a essa raça “bastarda” como forma de recusar a raça dos superiores, dos dogmáticos, dos juízes, dos generais. Sua aproximação dos inferiores, sua identificação com filosofias e literaturas “menores” é, sobretudo, uma forma de afirmar sua singularidade, na medida em que não há pureza, há sempre mistura. Sua filosofia não é uma filosofia dos puros, mas uma pura filosofia. É desse modo que se permite sempre manipular sua relação com seus intercessores por meio de descentramentos e variações, por um processo por ele denominado de “imaculada concepção”:

Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizes, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer. (DELEUZE, 2008, p. 14)

Ao proceder assim com o pensamento de outros autores, através de descentramentos e

movimentos forçados, Deleuze evoca um novo funcionamento para a relação entre a filosofia, sua história e seus conceitos, em que os conceitos não são mais categorias fechadas em si ou objetos, mas elementos abertos, territórios a ser explorados; dito de outra forma, não há conceitos transcendentais, há apenas imanência. Este elemento imanente implica que os conceitos não efetuem uma captura de sentidos ou um esvaziamento de suas possibilidades; há aí um mecanismo mais profundo: a capacidade de fazer o pensamento entrar em movimento, de colocar o próprio pensamento e a vida em relação com o devir.

Ao se alinhar a esta raça do pensamento, Deleuze não está interessado em ser reconhecido ao lado dos vencedores no fluxograma da história. Seu alinhamento anuncia sua posição em um combate, uma vez que reivindica seu lugar ao lado de uma linhagem de pensadores ativos, “linhagem cujas filosofias sempre constituíram linhas de frente ativas, empirismo contra racionalismo, Lucrecio contra superstição, Leibniz e Espinosa contra cartesianismo, Nietzsche contra Hegel.” (LAPOUJADE, 2015, p. 16) Para cada enfrentamento, uma estratégia diferente, para cada oponente, um intercessor particular, para cada perigo, uma arma distinta. O combate exige uma variação dos conceitos que se correlacionam com os problemas produzidos por cada autor e por cada pensamento, mas os combates individuais não são o verdadeiro interesse de Deleuze. Se podemos falar de seu pertencimento a uma certa “raça anárquica” de pensadores é porque as disputas entre os filósofos ocorrem como consequência direta de um outro combate que, composto por elementos de outra natureza, é o que efetivamente dá sentido a essas disputas individuais. Como aponta Lapoujade:

Há um combate de outra natureza, que não é mais consequência, mas princípio, e no qual o próprio pensador é a consequência; não é mais ele quem distribui as linhas de frente, as posições, o mapa geral dos confrontos. É sobretudo seu pensamento que se distribui, desdobra sua topologia própria e original em função do combate que nele se desenrola e do qual ele procede. (LAPOUJADE, 2015, p. 16)

Esse combate no qual Deleuze se encontra, como nos mostra Lapoujade em seu livro *Deleuze, os movimentos aberrantes*, de 2015, é um combate que evoca uma solidão, um “solipsismo necessário” aos pensadores, solidão essa que os obriga a criar seus próprios problemas e conceitos, mas também lhes permite estabelecer qualquer encontro: “Enfrenta-se o problema sozinho, não por heroísmo, mas porque não se dispõe de nenhuma solução preexistente a que se reportar para avançar em sua resolução” (LAPOUJADE, 2015, p. 17). Se essa solidão, não isolada, mas povoada, é resultado de sua insistência em poder dizer as coisas em seu próprio tom, também diz respeito a um combate mais profundo, do qual

também participa essa comunidade de solitários, um combate que envolve a tentativa de conquistar uma outra lógica para o pensamento, uma lógica que Lapoujade identifica como sendo a orientação da filosofia deleuziana, a lógica dos “movimentos aberrantes”: uma lógica singular, que não se confunde com a lógica clássica de Aristóteles ou com a lógica analítica de Frege, ou, como aponta ele, uma “lógica aberrante” que não pode ser confundida com a lógica em seu sentido racionalista, dado que “Lógico não quer dizer racional. Pode-se até dizer que, para Deleuze, um movimento é tanto mais lógico quanto mais escapa a toda racionalidade. Quanto mais irracional, mais aberrante.” (LAPOUJADE, 2015, p. 13) Para Lapoujade, o que orienta a filosofia de Deleuze é esse fundo lógico “aberrante”, não racionalista, do pensamento. A tese do comentador reafirma o caráter singular da concepção deleuziana de conceito, pois demonstra que o autor tenta garantir uma outra gênese para o pensamento, uma vez que o modo pelo qual confecciona seus conceitos é, para ele, indissociável da tentativa de conquista de uma outra imagem do pensamento: não mais um fundamento, mas um fundo.¹

A lógica “aberrante” de Deleuze faz a filosofia atravessar os seus limites e retira os conceitos, a própria filosofia e o próprio pensamento de um estado de letargia profundo, estado em que o conceito é concebido como dado, como uma fabricação “miraculosa”; essa lógica monstruosa retira os conceitos do céu das idealidades. É apenas a partir da conquista dessa lógica “aberrante” do pensamento que Deleuze pode recusar a filosofia como a conhecemos, a partir do ponto de vista da transcendência e da representação, em seu estado passivo no qual se aceita o conceito como objeto dado.

A fim de mostrar que a tarefa da filosofia, a do pensamento como criação, foi renegada pela tradição filosófica, Deleuze retoma a crítica de um autor especial, Nietzsche:

Os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem por fabricá-los, criá-los, afirmá-los, persuadindo os homens a utilizá-los. Até o presente momento, tudo somado, cada um tinha confiança em seus conceitos, como num dote miraculoso vindo de algum mundo igualmente miraculoso. (NIETZSCHE apud DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 13-14)

A hipótese fundamental de Lapoujade acerca da lógica “aberrante” é a de que todo o sentido da filosofia de Deleuze exige uma ruptura com a lógica tradicional, sua subversão, uma exaustiva luta para instaurar outra lógica, essa lógica dos movimentos “aberrantes”;

¹ A distinção entre fundo e fundamento poderia ocupar um capítulo inteiro deste trabalho, ou até mesmo uma tese inteira dedicada ao tema, no entanto, não é esse o objetivo da pesquisa. Para melhor entendimento do tema, consultar o primeiro capítulo de *Movimentos aberrantes* (2015), de Lapoujade.

nesse sentido, talvez Nietzsche seja seu maior aliado.

No entanto, mais do que afirmar essa cisão, é preciso compreender de que modo as tentativas de resistência à concepção dogmática do pensamento modificam, de maneira radical, a relação de Deleuze com os conceitos. É apenas através da análise da relação dinâmica entre Deleuze, a filosofia e seus conceitos que se torna possível verificar as consequências desta operação deleuziana para a filosofia e seu futuro. Um dos movimentos conceituais em que podemos observar a conexão entre a lógica “aberrante” e o uso singular dos conceitos é o uso que Deleuze faz da história da filosofia. Mais do que comentar o pensamento de outros autores ou reproduzir ideias, Deleuze pretende criar junto desses autores, utilizando suas ideias e conceitos, mas sempre os inserindo em seu próprio estilo. Podemos observar, por exemplo, sua polêmica interpretação do eterno retorno de Nietzsche, desenvolvida em *Diferença e repetição*, escrito em 1968, texto em que o concebe como uma linha reta e não como um acontecimento circular, como veremos no segundo capítulo da dissertação. Deleuze retorna à história da filosofia em busca de personagens aos quais se unir e também de que se afastar e assim seleciona os conceitos que levam o pensamento ao extremo e recusa aqueles que impedem o pensamento de funcionar. Seleciona os conceitos apenas para extrair deles um outro possível, isto é, não fazer dos conceitos uma repetição ou, como diz Zourabichvili, em *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, de 2016, tentar fazer da filosofia um exercício de “articular nomes que não sejam avatares daqueles de um Deus mal morto.” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 33) Para que seja possível articular nomes que não nasçam como “avatares”, isto é, articular os conceitos através de outra lógica, outra imagem do pensamento, é preciso fazer com que certos conceitos sejam desviados de seu sentido prevalente, seu sentido dogmático, visto que a condição revolucionária do conceito, em Deleuze, é sua não predeterminação, sua abertura. Em última instância, Deleuze quer demonstrar o conceito como realidade filosófica:

Os filósofos não se ocuparam o bastante com a natureza do conceito como realidade filosófica. Eles preferiram considerá-lo como um conhecimento ou uma representação de dados, que se explicam por faculdades capazes de formá-lo (abstração ou generalização) ou de utilizá-lo (juízo). Mas o conceito não é dado, é criado, está por criar; não é formado, ele próprio se põe em si mesmo, autoposição. As duas coisas se implicam, já que o que é verdadeiramente criado, do ser vivo à obra de arte, desfruta por isso mesmo de uma autoposição de si, ou de um caráter autopoietico pelo qual ele é reconhecido. Tanto mais o conceito é criado, tanto mais ele se põe. O que depende de uma atividade criadora livre é também o que se põe em si mesmo, independentemente e necessariamente: o mais subjetivo será o mais objetivo. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 20)

Essa abertura do conceito pode levar a perigos se não for manejada de maneira rigorosa pelos leitores. No inventário de conceitos deleuzianos não existe homogeneidade, uma vez que estão sempre em vias de criação e nunca plenamente realizados. Apesar da variabilidade implícita a eles, alguns deles parecem ocupar posição de grande evidência no pensamento deleuziano a ponto de serem transformados, de maneira descuidada, em chavões, por certos comentadores. Por outro lado, outros parecem habitar uma zona cinzenta, zona de guerra, em que disputas interpretativas ainda são travadas para lhes garantir um sentido. Podemos tomar como exemplo o problema da literalidade, que só se torna efetivamente um problema no momento em que é fabricado por Zourabichvili em *Deleuze e a questão da literalidade*, de 2005. O que permite a articulação de conceitos que habitam essa zona pouco explorada do pensamento de Deleuze é o desejo contínuo de articular o fazer filosófico a um processo de experimentação. Como aponta Zourabichvili, o desejo de Deleuze não é “restaurar as referências metafísicas”, mas devolver ao pensamento sua condição vital. A experimentação dos conceitos implica uma distinção de outra natureza: “pensamento é criação, não vontade de verdade”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 73)

Entre os conceitos que habitam essa zona cinzenta do pensamento deleuziano, um deles parece ocupar uma posição de particular indeterminação, o conceito de ontologia. Determinar o lugar ocupado pela ontologia em sua obra tornou-se uma tarefa de grande importância ao longo dos últimos anos, justamente por sua estranha configuração no modo de pensar deleuziano. Falar sobre ontologia em Deleuze é falar sobre um problema pouco explorado, em aberto, objeto de conflito entre seus comentadores. Uma das mais controversas interpretações do tema foi elaborada pelo já citado, Zourabichvili. Ao comentar a legitimidade de uma possível ontologia em Deleuze, Zourabichvili levanta a polêmica tese de que a obra deleuziana não apresenta nenhum sentido ontológico e que todo seu pensamento seria um movimento organizado para a negação da ontologia. Dessa forma, ao falar sobre a possibilidade de se pensar em uma ontologia deleuziana, ele afirma:

Não há “ontologia de Deleuze”. Nem no sentido vulgar de um discurso metafísico que nos diria o que é, em última instância, a realidade (fluxos em vez de substâncias, linhas antes em vez de pessoas...). Nem no sentido profundo de um primado do ser sobre o conhecimento (como em Heidegger e Merleau-Ponty, onde o sujeito aparece já precedido por uma instância que abre a possibilidade desse aparecer). [...] Ora, se há uma orientação da filosofia de Deleuze, esta é: extinção do nome do “ser” e, por aí, da ontologia. (ZOURABICHVILI, 2004, p. 4)

A forte afirmação de que “não há uma ‘ontologia de Deleuze’” deve ser lida de maneira cuidadosa, pois não pode ser pensada como uma maneira de determinar ou fixar o pensamento

deleuziano, mas como um alerta e também como forma de demonstrar seu afastamento de um certo tipo de ontologia, a ontologia concebida pelo ponto de vista da representação e sustentada pela noção de transcendência; em suma, a ontologia como sinônimo de metafísica. Deleuze, efetivamente, se distancia das duas posições colocadas por Zourabichvili e critica, de forma incisiva, o conceito de ontologia entendido a partir de uma perspectiva metafísica. Não obstante, ao nos dedicarmos à leitura da obra de Deleuze, podemos perceber que se nunca se dedicou exclusivamente ao conceito de ontologia, contudo, ao longo de todos os seus escritos, o tema da ontologia parece se repetir incessantemente, como se habitasse no subsolo de seu pensamento ou como se fosse o próprio horizonte de sua filosofia.

Podemos constatar sua aproximação do tema em um de seus primeiros textos, um texto dedicado a seu antigo professor, Jean Hyppolite, denominado, *Jean Hyppolite, Lógica e Existência*, de 1954. Deleuze escolhe analisar o livro de Hyppolite, *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*, pois, segundo ele, diferente de seu antigo trabalho – *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* –, que “conservava tudo de Hegel e o comentava”, Hyppolite alvejava um ponto preciso e uma ideia precisa: “A filosofia deve ser ontologia, não pode ser outra coisa; mas não há ontologia da essência, só há ontologia do sentido”. (DELEUZE, 2005, p. 14) O interesse pelo trabalho de Hyppolite não surge ao acaso; é através desse trabalho que podemos observar a presença, em Deleuze, como nos mostra Luiz Orlandi² na nota de tradução do texto para o português, de uma “ontologia da pura diferença”, ideia que será destacada em seus trabalhos posteriores, sobretudo em *Diferença e repetição*, de 1968:

De acordo com este tão rico livro de Hyppolite, poder-se-ia perguntar o seguinte: não se poderia fazer uma ontologia da diferença que não tivesse de ir até a contradição, justamente porque a contradição seria menos e não mais do que a diferença? A contradição não é somente o aspecto fenomênico e antropológico da diferença? Hyppolite diz que uma ontologia da pura diferença nos restituiria a uma reflexão puramente exterior e formal e, afinal de contas, se revelaria ontologia da essência. Entretanto, a mesma questão poderia ser levantada de outro modo: é a mesma coisa dizer que o Ser se exprime e dizer que ele se contradiz? Se é verdade que a segunda e a terceira parte do livro de Hyppolite fundam uma teoria da contradição no Ser, na qual a própria contradição é o absoluto da diferença, em troca disso, na primeira parte (teoria da linguagem) e em todo o livro (alusões ao esquecimento, à reminiscência, ao sentido perdido), não estaria Hyppolite fundando uma teoria da expressão, na qual a diferença é a própria expressão e, a contradição, seu aspecto apenas fenomênico? (DELEUZE, 2005, p. 18)

Tal passagem sobre o trabalho de Hyppolite deixa claro que, desde os primeiros escritos, o tema da ontologia se faz presente no pensamento de Deleuze, mesmo que de

² “Para além da homenagem, essa obra é o primeiro texto em que Deleuze formula explicitamente a hipótese de uma ‘ontologia da pura diferença’ que constituirá, como se sabe, uma das teses essenciais de *Diferença e repetição*.” (DELEUZE, 2002, p. 12)

maneira tímida. Mas não apenas isso: ela serve de exemplo para demonstrar que o procedimento de modulação dos conceitos e a busca por uma voz própria, elementos que posteriormente se consolidariam como seu *modus operandi*, isto é, sua lógica interna, já se anunciavam desde então. Ao tentar pensar uma outra ontologia possível a partir do livro de Hyppolite, recusando a contradição como elemento genético da diferença e propondo em seu lugar uma ontologia da diferença, Deleuze antecipa seu desejo de falar em nome próprio, de copular com outros pensamentos: “Roubar é o contrário de plagiar, de copiar, de imitar ou de fazer como.” (DELEUZE, 1998, p. 6) Em seus primeiros trabalhos, Deleuze já aparece como um ladrão de pensamentos e mostra que a relação entre criação de conceitos e conquista de uma nova lógica do pensamento sempre esteve presente em seu pensamento, mesmo que virtualmente. A ontologia não escaparia desta operação; não poderíamos, ingenuamente, tomar as palavras de Zourabichvili como uma proposição dogmática, uma determinação sobre o pensamento de Deleuze, pois como apontamos, em Deleuze, nunca se trata de uma apreensão do saber, mas sempre de fazer uso de outros pensamentos. Zourabichvili, ao negar a presença de uma ontologia de Deleuze, não pretende concluir a discussão, uma vez que ele próprio diz que “ninguém sabe e nem pretende dizer o que é ‘a’ filosofia de Deleuze” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 34); é necessário dar ao pensamento deleuziano um tratamento adequado, mediante o qual só é possível achá-lo ao mesmo tempo em que se o perde. Zourabichvili compreende que para fazer jus ao pensamento de Deleuze é preciso ultrapassá-lo, fazer dele um meio e não um fim: “Escrever sobre Deleuze não é comemorar uma revolução filosófica já feita.” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 34)

Aqui, dois pontos precisam ser elucidados para que possamos indicar o cerne de nossa pesquisa. O primeiro, como já foi dito, é que o interesse de Deleuze pela ontologia surge em seus primeiros trabalhos e se estende ao longo de seus escritos, a ponto de dizer em *Lógica do sentido*, escrito em 1971, que “A filosofia se confunde com a ontologia”, o que nos leva a reconhecer que o conceito de ontologia é imprescindível para a compreensão de sua filosofia. O segundo, e talvez mais decisivo, é que se é possível falar, como Zourabichvili, em uma “extinção do nome ‘ser’ e, portanto, da ontologia” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 27) no pensamento deleuziano é porque efetivamente Deleuze não está preocupado em defender uma ontologia e conseqüentemente um “ser”, no sentido determinado pela história da filosofia como metafísica. Só é possível negar ou afirmar uma ontologia em Deleuze porque, nele, o conceito de ontologia, assim como quaisquer outros, sempre esteve em aberto, em vias de ser explorado. A lógica “aberrante” modula os conceitos de maneira a que eles se mantenham sempre em aberto, como uma força ainda a ser desbravada por novos intercessores. Não se

trata de definir o problema em termos de veracidade, mas de virtualidades, dos possíveis encontros que podem ser produzidos por um conceito ou uma ideia. Graças a essa abertura que marca o pensamento de Deleuze, podemos falar que os conceitos fazem parte de uma disputa política fundamental, em que nunca se trata de um problema acerca do grau de veracidade e de suas interpretações, mas sempre da capacidade de conseguir extrair dele aquilo que nos é necessário. Disputar o conceito de ontologia é também entrar em disputa por um modo de pensar a filosofia de Deleuze, de tentar conquistar, junto com ele, uma outra lógica para o pensamento.

Por isso, como uma forma de tentar subtrair do pensamento aquilo que funda seu dogmatismo e conseqüentemente possibilitar a criação de um outro pensamento possível, Deleuze afasta-se da ontologia em seu sentido transcendente/metafísico, sentido que faz com que ela atue como principal fundamento do dogmatismo, pois impõe ao pensamento e às existências uma organização predeterminada. Zourabichvili, ao negar a ontologia, tem como objetivo afastar o pensamento de Deleuze da acepção ordinária daquilo que a história da filosofia concebe como ontologia, que podemos chamar de ontologia metafísica, e, portanto, de toda baixeza gerada por essa interpretação. Neste sentido, nossa pesquisa não se distancia da tese de Zourabichvili, visto que, também em nossa opinião, Deleuze, de fato, critica, de maneira incisiva, a ontologia entendida como metafísica. A crítica ao modelo metafísico da ontologia é um elemento em comum entre as duas teses – há, não há ontologia em Deleuze –, porém, o que nos interessa, diferente de Zourabichvili, não é afirmar a crítica de Deleuze à imagem dogmática do pensamento através da negação da ontologia ou da extinção do “ser”; ao contrário, nossa pesquisa pretende afirmar a existência de uma ontologia em Deleuze como parte de uma postura crítica e criadora de sua filosofia. Para isto, é necessário partir das questões que Zourabichvili deixou em aberto e perguntar: a única forma de escapar da ontologia pensada no sentido metafísico é através de sua aniquilação? ou seria possível afirmar uma outra ontologia que não funcionasse como fundamento de uma imagem dogmática do pensamento, mas como fundo criador de outros modos de vidas possíveis? Dito de outra maneira, a pergunta central é: “Reverter a *ontologia* é aniquilar o Ser?”

Para justificar a negação absoluta da ontologia em Deleuze, Zourabichvili em *Deleuze, um filosofia do acontecimento* (2016), afirma que toda a orientação da filosofia deleuziana requer a extinção do “ser” e, portanto, a negação total da ontologia. Segundo o autor, todo o interesse de Deleuze pela ontologia é orientado pelo problema da univocidade do ser e não pela ontologia em si, uma vez que, para ele, Deleuze veria na própria constituição da univocidade um elemento de superação da ontologia, isto é, o mais glorioso ato da ontologia,

sua autoabolição. Zourabichvili tenta demonstrar que Deleuze se aproxima da ontologia mirando o coração da tradição, tradição essa que seria uma meditação marcada por um caráter linguístico e não uma discussão acerca da metafísica. Essa dimensão linguística da ontologia, amplamente divulgada por Heidegger³, contém uma importante diferença em relação à leitura de Deleuze: enquanto Heidegger em seus escritos, afirma a ontologia através de uma raiz linguística, para Zourabichvili, Deleuze não está preocupado em afirmar essa raiz, mas sim em buscar elementos para garantir o programa da univocidade do ser como acontecimento. Zourabichvili entende que Heidegger não tem interesse pela univocidade e trata dela como objeto secundário em relação à discussão linguística, ao passo que, em Deleuze, é ela que orienta o interesse pela ontologia e não o caráter linguístico da tradição:

A tese da univocidade não é fonte de inspiração para ele [Heidegger], ao passo que Deleuze vê nela o ato mais glorioso da ontologia – aquele que também a conduz diretamente à sua autoabolição como doutrina do *ser*. Não é a ontologia em si mesma que interessa a Deleuze; é [...] o momento de sua história do qual surgiu a tese da univocidade, assim como a posteridade clandestina desta, bem além da Idade Média. (ZOURABICHVILI, 2016, p. 29)

Para Zourabichvili, a univocidade do ser é o que garante a Deleuze ultrapassar a ontologia entendida como fundamento de uma lógica do ser e do saber, já que a filosofia deleuziana estaria em vias de se afastar da filosofia do ser e do saber e conquistar uma lógica da relação e da crença.⁴ Neste caso, estamos de acordo com a afirmação de Zourabichvili, pois também acreditamos que Deleuze tenta alcançar uma outra lógica do pensamento, uma lógica “aberrante”, como identifica Lapoujade, um pensamento não submisso aos poderes vigentes. Todavia, diferente de Zourabichvili, tentaremos demonstrar que a conquista de uma outra lógica para o pensamento não resulta em uma necessária abolição da ontologia, mas sim em sua subversão. Conquistar a “lógica aberrante” é também afirmar a aproximação entre a destruição e a criação; a abolição esvazia o sentido da ontologia, enquanto sua subversão implica a criação de um outro sentido possível. Para tal fim, é necessário demonstrar que Deleuze não nega o ser ou a ontologia, mas os desloca de suas posições determinadas pelos valores estabelecidos. Não se trata de uma mudança de grau, mas de natureza entre as duas concepções de ontologia.

Em contraposição à hipótese de Zourabichvili, a dissertação se orienta por uma leitura

³ “Heidegger, certamente, é o primeiro a ter restaurado essa dimensão linguística [...]” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 29)

⁴ “[...] de uma lógica do ser e do saber, a filosofia tende rumo a uma lógica da relação [relation] e da crença [croyance].” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 30).

que não faz da filosofia de Deleuze uma tentativa de transformar a ontologia em um vazio conceitual. Nossa pesquisa não nega a presença de uma ontologia na filosofia de Deleuze; ao contrário, acompanha uma vasta linhagem de comentadores que afirmam uma ontologia em Deleuze: “Na filosofia de Gilles Deleuze, há uma ontologia”. (TOLEDO, 2020, p. 464) A ontologia que pretendemos afirmar em Deleuze não pode ser entendida no mesmo sentido em que aparece na história do pensamento, como metafísica. Para que possamos pensar uma ontologia em Deleuze que não funcione como fundamento de uma tirania sobre os modos de existência, mas como fundo criador e crítico, feito de forças e velocidades intensivas, é preciso compreendê-la em seu aspecto imanente ou, como afirma Eladio Craia,

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 a 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. (CRAIA, 2002, p. 21)

A possibilidade de uma redeterminação do conceito de ontologia, como podemos observar, implica fundamentalmente uma crítica total dos valores que organizam a metafísica, garantidos pela interpretação da tradição filosófica. Para combater a ontologia em seu sentido metafísico, é em Nietzsche, como dito acima, que Deleuze encontra um intercessor indispensável. É Nietzsche, como diz ele em seu texto *Carta ao crítico severo* (DELEUZE, 2008, p. 11-22), quem dá o gosto perverso de poder falar em nome próprio; é também ele que anuncia a *filosofia do futuro*, o filósofo crítico e criador, o filósofo do *martelo*, e a *transvaloração de todos os valores*. Deleuze encontra no pensamento de Nietzsche mais do que um referencial teórico, um *afeto* pelo qual pode conquistar uma outra vida para o pensamento:

[...] o mais importante na filosofia de Nietzsche [foi] ter transformado radicalmente a imagem que fazíamos do pensamento. Nietzsche arranca o pensamento do elemento do verdadeiro e do falso. Faz dele uma interpretação e uma avaliação, interpretação de forças, avaliação de potência – é um pensamento-movimento. Não apenas no sentido em que Nietzsche quer reconciliar o pensamento e o movimento concreto, mas no sentido que o próprio pensamento deve produzir movimentos, velocidades e lentidões extraordinárias [...]. Que pensar seja criar, esta é a maior lição de Nietzsche. (DELEUZE, 2016, p. 217)

Este deslocamento produzido em relação à ontologia clássica é um dos atos necessários para a criação de um outro paradigma para o pensamento, é um avanço em direção ao que Nietzsche chama de *filosofia do futuro*, uma filosofia que, em sua leitura, reúne pensamento e

vida: “Unidade complexa: um passo para vida, um para o pensamento. Os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver.” (DELEUZE, 1981, p. 17) Esse movimento de deslocamento só se torna possível graças à contribuição de Nietzsche ao pensamento de Deleuze. É Nietzsche quem concilia o pensamento com a noção de velocidade e o retira de seu estado catatônico. O procedimento de redeterminação da ontologia como um conceito imanente, ou seja, o conceito de uma ontologia não metafísica só funciona através da determinação de um outro plano do pensamento, uma outra imagem do pensar, mas mais precisamente, ele implica a subversão dos valores estabelecidos, sua transvaloração. Para que possamos pensar em uma ontologia em Deleuze, é preciso, então, compreender que essa ontologia só pode ser elaborada a partir de uma crítica total dos valores morais que cindem o mundo em dois, que separam vida e pensamento, que rebaixam as lógicas “aberrantes” em nome das lógicas racionais. É apenas através da crítica dos valores metafísicos encontrada em Nietzsche que se torna viável pensar em uma outra ontologia, deslocada de todo o fundamento e contrária a toda transcendência. É Nietzsche quem gera a possibilidade de uma crítica aos valores metafísicos, pois se direciona à origem dos valores, à raiz estrutural desses valores; a crítica nietzschiana é a realização da filosofia do *martelo*, isto é, da inseparabilidade entre crítica e criação. Nesse sentido, Deleuze mostra como a criação do novo implica, necessariamente, uma profunda crítica, ou melhor, a subversão dos valores considerados absolutos. Defendemos aqui que, mesmo que de maneira única, Deleuze é verdadeiramente nietzschiano, uma vez que faz do pensamento de Nietzsche, não um peso a ser carregado, mas sim uma música a ser dançada; faz de Nietzsche não um ídolo, mas um aliado.

Compreender as implicações do pensamento nietzschiano no pensamento de Deleuze não é uma tarefa simples, mas identificar o protagonismo de Nietzsche em certas obras suas não é complexo. Deleuze escreve diretamente sobre Nietzsche em dois momentos, em *Nietzsche e a filosofia*, de 1962, e em *Nietzsche*, de 1965, mas podemos observar esse protagonismo também em dois livros posteriores, *Lógica do sentido*, de 1969, e *Diferença e repetição*, de 1968. Nietzsche se mantém como seu mais proeminente interlocutor, assim como Espinosa, até seu último livro, escrito com Guattari, *O que é a filosofia?*, de 1995. Deleuze constrói sua própria leitura de Nietzsche, faz uso de conceitos nietzschianos, age sobre eles como um químico explorando novas reações. O atravessamento de seu pensamento pelo de Nietzsche parece manter entre eles uma relação muito particular, relação em que Deleuze pensa já não ser possível “copular com autor”, pois é Nietzsche quem faz filhos nas costas dos outros; não é Deleuze quem faz Nietzsche falar, mas é Nietzsche quem torna

possível que Deleuze fale em nome próprio:

Foi Nietzsche, quem li tarde, que me tirou disso tudo. Pois é impossível submetê-lo ao mesmo tratamento. Filhos pelas costas é ele quem faz. Ele dá um gosto perverso (que nem Marx nem Freud jamais deram a ninguém, ao contrário): o gosto para cada um de dizer coisas simples em nome próprio, de falar por afetos, intensidades, experiências, experimentações. (DELEUZE, 2008, p. 15)

Nietzsche ocupa lugar determinante no pensamento de Deleuze e tem papel fundamental no desenvolvimento da ontologia deleuziana. É de Nietzsche que Deleuze retira todo o elemento crítico que lhe permite combater, resistir à ontologia entendida como metafísica; é também de quem ele extrai toda a força da criação de seu pensamento: “Que pensar seja criar, esta é a maior lição de Nietzsche.” (DELEUZE, 2016, p. 217) Além disto, Nietzsche permite a Deleuze conceber uma crítica que vai, segundo ele, além de Kant, uma crítica total, isto é, uma crítica que vai à própria gênese dos valores, que favorece, não uma relativização desses valores, mas sua subversão, uma crítica que implica diretamente um ato criador. Entretanto, há um conceito que determina nossa leitura e acreditamos determinar toda a filosofia de Deleuze: o eterno retorno. Dentre todos os elementos encontrados na filosofia nietzschiana que permitem a Deleuze conceber uma filosofia da crítica e da criação, é o eterno retorno que efetua a subversão. Deleuze concilia a ontologia a uma operação crítica em sua obra, como nos mostra Zourabichvili: “A inspiração ontológica sobrevém a Deleuze ao lado de sua postura crítica, e como o duplo desta.” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 29) Interessa-nos compreender o modo como o eterno retorno faz com que a dupla face do pensamento de Nietzsche – crítica e criação – ecoe no pensamento de Deleuze. Partindo dessa premissa, a dissertação pensa o conceito de eterno retorno como pressuposto para afirmação de uma ontologia no pensamento deleuziano. A partir dessa relação entre Nietzsche e Deleuze, do conceito de eterno retorno e da implicação entre a ontologia e a crítica em seu pensamento, o trabalho tem como objetivo, a partir de três momentos, demonstrar a hipótese, não apenas de uma ontologia em Deleuze, mas de uma ontologia inseparável da crítica, da criação e mais fundamentalmente da leitura deleuziana do conceito de eterno retorno. Se Deleuze concebe a ontologia a partir de um outro plano do pensamento, torna-se indispensável uma ruptura completa com o fundamento metafísico do pensamento. Para que isso possível, é preciso adotar as ideais de crítica e da criação, e recorrer às operações produzidas por aquilo que Deleuze nomeia de *eterno retorno da diferença*.

Uma vez que o nosso problema foi colocado, podemos apontar para os três capítulos da dissertação, organizados a partir da relação entre crítica, criação e eterno retorno na obra de

Deleuze.

O primeiro capítulo, *Eterno retorno, ontologia e crítica*, se dedica a compreender a interpretação deleuziana do eterno retorno apresentada no livro de 1962, *Nietzsche e a filosofia*. A partir do mapeamento do conceito de eterno retorno na obra, mostraremos como a interpretação deleuziana do eterno retorno, como doutrina cosmológica e física e também como pensamento ético seletivo, e mais precisamente a relação entre o eterno retorno e seu princípio, a vontade de potência, permite que Deleuze extraia do pensamento de Nietzsche ferramentas para a produção de um novo sentido para o ser e conseqüentemente para a criação de uma nova ontologia. É em *Nietzsche e a filosofia* que Deleuze estabelece múltiplos procedimentos conceituais que lhe permitem posteriormente consolidar sua tese ontológica. Dessa forma, o primeiro movimento da pesquisa tem como objetivo demonstrar esses procedimentos relacionados ao eterno retorno e demonstrar a impossibilidade de se falar em uma ontologia em Deleuze sem abordar o pensamento de Nietzsche.

O segundo capítulo *Deleuze, Nietzsche e a univocidade do ser* se empenha em pensar as conseqüências diretas dos procedimentos criados em *Nietzsche e a filosofia* para o conceito de ontologia abordado no primeiro livro dedicado ao seu próprio pensamento, *Diferença e repetição*. Pretende demonstrar como o conceito de eterno retorno aparece novamente como elemento imprescindível para a produção de uma ontologia em Deleuze, mostrar a relação entre *univocidade do ser e eterno retorno da diferença* para tentar apontar para uma relação inevitável entre a criação de um novo sentido de ser e de ente e os conceitos de repetição e diferença que se encontram presentes na interpretação do eterno retorno. É a partir dessa relação entre os conceitos que poderemos mostrar que o elemento chave para realizar a subversão de toda lógica do pensamento se dá na efetuação do ser unívoco e isso só ocorre por meio do *eterno retorno da diferença*.

O terceiro e último capítulo, *Reversão do platonismo*, analisa o texto *Platão e o simulacro*, de 1969, texto presente no apêndice do livro *Lógica do sentido*, onde Deleuze considera a verdadeira realização da crítica como subversão do platonismo. Através de uma profunda crítica ao pensamento platônico como fonte da imagem do pensamento ocidental, o texto desenvolve uma crítica incisiva da estrutura do pensamento ocidental derivado do platonismo e seu caráter dialético e metafísico. Através de sua relação com Nietzsche, Deleuze contrapõe a ideia de modelo desenvolvida por Platão e propõe uma reversão do platonismo, isto é, a efetuação da univocidade do ser via eterno retorno. Para Deleuze, o platonismo impõe ao pensamento e à vida um fardo, pois que impede a criação do novo e da diferença; rebaixa a diferença e a criação e obriga a vida a ser julgada por modelos ideais, que

acabam por determinar o sentido da própria existência. É partindo dessa crítica feita por Deleuze que poderemos observar a relação entre a crítica ao pensamento platônico e o cerne do problema ontológico em seu pensamento, a subversão de toda metafísica. A reversão do platonismo não implica apenas uma oposição dialética entre o pensamento, o platonismo e seus contrários, mas tem como intuito aniquilar a própria estrutura do pensamento platônico; trata-se de afirmar uma filosofia do porvir, que ainda precisa ser criada. Em última instância, reverter o platonismo é produzir, através do eterno retorno, a efetuação da univocidade do ser, isto é, a criação de uma nova lógica para o pensamento, e com isso também desenvolver um novo sentido para a ontologia.

CAPÍTULO I: ETERNO RETORNO, ONTOLOGIA E CRÍTICA

Em uma entrevista concedida a Antonio Negri, em 1990, intitulada *Controle e devir*⁵ ao ser perguntado sobre o uso da política em sua obra, Deleuze responde:

No começo interessava-me mais pelo direito que pela política [...] O que me interessa não é a lei nem as leis [...] nem mesmo o direito ou os direitos, e sim a jurisprudência. É a jurisprudência que é verdadeiramente criadora de direito: ela não devia ser confiada aos juízes. (DELEUZE, 2008, p. 209)

A fala do filósofo evidencia para os seus leitores uma abordagem muitas vezes ignorada em sua obra: a interseção entre a filosofia e o direito. A relação estabelecida entre esses dois campos deve ser lida, no entanto, com cautela, uma vez que Deleuze se utiliza do direito, a partir de uma “estranha fidelidade”. Ao mesmo tempo em que demonstra grande proximidade, há também um profundo desejo de subverter seu sentido convencionado, de desviar o direito de sua acepção ordinária. Para subverter o sentido clássico do direito, Deleuze decide recusar certos conceitos da teoria jurídica, como, por exemplo, o de “lei”, e a própria noção de “direito” em si, e reivindica, para seu pensamento, o conceito de jurisprudência como o verdadeiro “criador do direito”: “Não é o código civil que os escritores deveriam ler, mas antes as coletâneas de jurisprudência” (DELEUZE, 2008, p. 209). O conceito de jurisprudência aparece como o elemento central do direito e como expressão de sua filosofia, a ponto de Deleuze afirmar que “O que é criador do direito não são os códigos ou as declarações, é a jurisprudência. A jurisprudência é a filosofia do direito [...]” (DELEUZE, 2008, p.191).

A escolha pela declaração dada a Negri não tem como objetivo examinar o conceito de jurisprudência e seus múltiplos desdobramentos. O que verdadeiramente nos interessa na fala de Deleuze é algo menos evidente, um problema que vale como alicerce para a própria elaboração do tema do direito em seu pensamento. Esse nosso problema pode ser observado no segundo momento da fala, quando surge outro aspecto, não tão claro, que não se refere ao conceito de jurisprudência, mas aponta para esse solo, para o problema a que Deleuze tenta responder ao pensar o conceito de jurisprudência como criador do direito. O que nos interessa verdadeiramente na passagem citada é o momento em que afirma que jurisprudência “não devia ser confiada aos juízes”, pois é esse o momento que nos move para outra perspectiva de seu pensamento, que, então, não apenas mobiliza o conceito de jurisprudência, mas se manifesta como aquilo a que o conceito de jurisprudência tenta responder. Sua intenção, ao

⁵ Cf. DELEUZE, 2008, p. 209-218.

tomar o direito como objeto de análise, não é elaborar uma nova teoria do direito, como pretendiam Hegel e Kant; seu uso do direito tem outro objetivo. Deleuze se utiliza do direito como um intercessor; mais importante, faz uso do direito como uma maneira de tentar responder a um problema que atravessa seu pensamento: a doutrina do julgamento moral como método de avaliação da existência.

Ora, por qual motivo não devemos confiar a jurisprudência aos juízes? Porque os juízes são representantes de “um comitê de sábios, comitê moral”, os juízes são expressões de uma imagem dogmática do pensamento, representantes de um tipo de pensamento que julga e rebaixa a vida por meio do julgamento moral. A jurisprudência não pode ser confiada aos juízes, o pensamento de Deleuze luta incessantemente contra o reinado do juízo, do julgamento e reivindica a jurisprudência como uma força criadora. A jurisprudência cria o direito, o juiz julga a partir do direito. É isto o que Deleuze deseja subverter: a tirania do julgamento moral da existência, que produz modelos universais e transcendentos como critério para os modos de vida. Em seu lugar, ele aposta na criação de outra maneira possível de avaliar e selecionar os fatos, uma forma de avaliar a vida sem rebaixá-la, de pensar o mundo sem julgá-lo. A questão que Deleuze nos coloca, e que ao mesmo tempo também é colocada a ele, é a de como criar maneiras de viver e pensar que não sejam submissas a um princípio moral transcendente. Trata-se de pensar a questão do direito para além do seu caráter positivista e tecnicista, fazer dele uma questão essencialmente filosófica, ou melhor, não abstratamente filosófica, mas essencialmente ontológica e crítica. Mais precisamente, a questão do direito, pelo caráter crítico e ontológico da interpretação deleuziana, torna-se uma importante chave para apontar uma das mais importantes perguntas que Deleuze nos permite formular através de seu pensamento: de que forma podemos fabricar um modo de pensar e viver que não esteja alicerçado por um fundamento ontológico metafísico? Ou melhor, de que maneira podemos assegurar uma ontologia que não seja fundada sobre uma transcendência que rebaixa a vida e a separa do que ela pode? Em resumo, trata-se de retirar da ontologia todo o absoluto, toda unidade.

É diante desse problema, a elaboração conceitual de uma ontologia imanente, que a questão do direito surge como esse grito no pensamento deleuziano. Como nos mostra Lapoujade em *Deleuze, os movimentos aberrantes*, a questão do direito se torna um verdadeiro grito filosófico para o autor, um clamor que atravessa sua filosofia:

[...] não haveria um grito, um clamor que atravessa toda a filosofia de Deleuze, um grito imenso como num quadro de Bacon, carregado de todos os gritos aos quais ele

quer fazer jus? O “princípio da razão suficiente” é o grito de Leibniz; não seria também o grito de Deleuze - não sob a forma geral e abstrata que Schopenhauer lhe confere (“por quê?”), mas sob uma forma ao mesmo tempo universal e concreta (“com que direito?”) (LAPOUJADE, 2015, p. 28)

O grito de Deleuze, “*quid juris?*”, a questão do direito em si, e sua questão complementar, a questão do fato, “*quid facti?*”, não são elaboradas como uma fórmula abstrata, sua formulação é precisa e parte de uma ordem de tarefas conhecida desde Kant. A questão do direito se estabelece nesta repartição de movimentos, ou funções, em que se estabelece o fato e determina-se sua procedência, isto é, o direito de que o fato procede. Esta repartição de funções garante a Deleuze uma maneira de retirar da existência uma condição de neutralidade; o fato em si é sempre secundário, o que importa é sempre aquilo que ele pretende ou afirma; dito de outra maneira, o fato não pode ser neutro, pois sempre expressa uma pretensão que determina seu sentido. O fato nunca se dá como absoluto nessa formulação, pois todo fato, em sua concepção, é antes pretensão: “Um fato deve ser concebido como uma pretensão, uma exigência ou uma reivindicação, e a pergunta *quid juris?* tem justamente por função julgar a legitimidade da pretensão”. (LAPOUJADE, 2015, p. 25) Todo fato, ao ser estabelecido, precisa ser determinado de que direito ele procede, e para isso torna-se necessário recuperar a gênese do fato, determinar as forças de sua composição. Dessa forma, o sentido atribuído ao fato é sempre posterior à intenção, o sentido nunca preexiste, não há um fato em si, mas todos os fatos e os sentidos atribuídos a eles são produtos de uma pretensão, expressão de uma vontade. Como resultado desse procedimento conceitual, toda imagem do pensamento desaba, todo pressuposto conceitual perde seu caráter absoluto e se torna fruto de uma multiplicidade de relações e embates de forças que atravessam toda a história da existência e do pensamento.

Não há mais uma verdade final, ou uma essência que subjaz aos fatos, dado que o fato, como acontecimento, é sempre efeito em relação à sua pretensão; a pretensão acaba por se tornar a natureza de todo fenômeno. Nesse sentido, uma vez que a questão “*quid juris?*” avalia a legitimidade da pretensão dos fatos e como nos indica Lapoujade, “Todo julgamento, toda afirmação, toda existência são pretensões” (LAPOUJADE, 2015, p. 25), a pergunta pelo direito, em Deleuze, acaba por ser colocada como uma questão visceralmente ontológica, pois é ela quem garante um critério não transcendente pelo qual se pode avaliar as pretensões. O direito não pode avaliar sem antes determinar um critério pelo qual ele pode julgar. Ao determinar um outro critério, isto é, um outro fundamento, a filosofia de Deleuze faz com que conceitos como verdade, conhecimento, liberdade e todos os outros conceitos estabelecidos

pela tradição, que fundam o pensamento ocidental e nosso modo de existir, percam seu estatuto de absolutos. Não só todos os conceitos, mas todas as pretensões agora devem passar pelo procedimento do direito: com que direito pode se afirmar isso ou aquilo como verdade? com que direito certas linhagens filosóficas tomam a ontologia como suas? Esse é o grito que atravessa o pensamento de Deleuze de ponta a ponta, mesmo que formulado de múltiplas maneiras; trata-se sempre de retornar à questão essencialmente crítica e ontológica de sua filosofia: “com que direito?”

Podemos observar uma multiplicidade de expressões da questão do direito na obra de Deleuze. Como primeiro exemplo, podemos apontar para quando, junto com Guattari, a estende à psicanálise em o *Anti-Édipo*, de 1972, ao exercer uma crítica a Édipo e à sua pretensão de universalidade, assim como à sua pretensão de ser a origem da subjetividade, questionando a legitimidade dessa pretensão. Também em *O que é a filosofia?*, de 1991, quando os autores estabelecem a pergunta pelo direito ao perguntarem “a quem pertence o conceito?”, com que direito certos rivais pretendem esse território? Trata-se primeiramente de uma questão de direito. Ou ainda, quando essa mesma questão apresentada em *O que é a filosofia?* aparece em “*Diferença e Repetição*”, de 1968, onde Deleuze se pergunta: com que direito definimos o pensamento segundo esta ou aquela imagem? E ainda na política, ao evocar o direito das minorias, quando Deleuze coloca a questão do direito como elemento central: com que direito certos modos de vida podem se colocar como modelos e axiomas? As minorias desprovidas de direito criam para si um outro crivo de julgamento possível, através de outras pretensões que não se confundem com aquelas que ditam os modelos de existência, como o mercado ou o Estado. Aqui fica ainda mais evidente o uso que Deleuze faz da questão do direito como uma ferramenta crítica para subverter a doutrina do julgamento moral e estabelecer um outro princípio de avaliação da existência, pois se trata de colocar em disputa todo um modo de pensar e a filosofia que acompanha esse pensamento, uma filosofia que deprecia e rebaixa a vida, que submete a existência a um julgamento em nome de valores transcendentais. Em seu lugar, Deleuze elabora uma filosofia da diferença e do devir, uma filosofia imanente, filosofia essa que faz ecoar o grito de Nietzsche por uma filosofia por vir, e também o grito de Artaud, clamando pelo fim do julgamento de Deus. Uma filosofia em que “há um desejo de Deleuze de fazer avançar a linhagem filosófica que trabalhou para tornar vergonhosa a vontade moral de julgar e depreciar a vida.” (ABREU, 2011, p. 28)

A questão do direito torna-se imprescindível para o procedimento crítico de sua filosofia, pois sua busca por um critério não metafísico para determinar a gênese dos fatos, permite colocar todo o fundamento da filosofia ocidental abaixo e abrir o horizonte para o

pensamento e para a vida. Como aponta Lapoujade, esse questionamento se mostra evidentemente ontológico, uma vez que surge como inseparável de uma crítica ao fundamento, isto é, uma profunda crítica àquilo que exerce a função de princípio para todo um modo de pensar e existir, pois perguntar pelo direito é também procurar por um critério: “O direito é inseparável da instauração de um critério que permite julgar o ‘fato’ ou as pretensões. Em outras palavras, a questão do direito é inseparável da determinação de um fundamento” (LAPOUJADE, 2015, p.29). O caráter crítico da questão “quid juris?” permite que Deleuze questione o fundamento que sustenta toda a imagem dogmática do pensamento e também possibilita que um novo fundamento possa ser elaborado, um a-fundamento, uma outra ontologia, para que assim se torne possível conceber novos modos de vida:

[...] o direito é inseparável da instauração de um critério que permite julgar o “fato” ou as pretensões. Em outras palavras, a questão do direito é inseparável da determinação de um fundamento. [...] Perguntar “com que direito? significa perguntar “tal pretensão é bem fundamentada?”, ou melhor, significa perguntar “sobre o que ela se fundamenta para reivindicar este ou aquele direito?”. [...] é preciso manter a questão do fundamento, custe o que custar, pois é ela que dá razão à questão quid juris? (LAPOUJADE, 2015, p. 29)

O apelo à questão do direito, e conseqüentemente à do fundamento, reafirma a relação entre a maneira pela qual Deleuze lê o conceito de ontologia e o gesto crítico de sua filosofia. Crítica e ontologia se veem inseparáveis em nossa leitura, pois a crítica deleuziana à tradição filosófica é uma crítica total, assim como pretendia Nietzsche, uma crítica ao valor dos valores e à maneira pela qual se determinam as coordenadas de distribuição desses valores. O fundamento garante a terra pela qual se exercem as distribuições dos direitos e nesse sentido a crítica aos fundamentos e a crítica a suas repartições necessariamente andam juntas: “Se toda questão filosófica é primeiro uma questão de direito, é porque há sempre numerosos rivais reivindicando uma pretensão sobre um campo, um território ou uma questão.” (LAPOUJADE, 2015, p. 26). Uma vez que o fundamento ontológico se estabelece como uma base ou uma terra do pensamento, agora é preciso determinar a maneira como esse território é repartido; por isso, a pergunta se mantém como um grito: com que direito? com que direito se distribui esta ideia para esse ou aquele território? Essa é a dupla função do fundamento, estabelecer um território para o pensamento e posteriormente distribuir esse território ou ser distribuído por ele: “o fundamento não confere uma terra ao pensamento sem determinar, simultaneamente o princípio segundo qual essa terra deve ser distribuída”. (LAPOUJADE, 2015, p. 30). É isso o que se pode chamar de imagem do pensamento, o território produzido pelo fundamento e sua forma de distribuição.

No entanto, é preciso compreender que Deleuze não deseja opor um fundamento a outro, isto é, trocar uma imagem do pensamento por outra; o que pretende é uma mudança muito mais radical, uma verdadeira subversão. Trata-se de uma abolição completa da imagem do pensamento, um para além do fundamento. A crítica deleuziana, fruto da sua relação íntima com o pensamento crítico de Nietzsche, não se satisfaz em substituir Deus pelo Homem ou o fundamento por axiomas como novos limitadores, como faz a filosofia analítica em que “o que substitui o fundamento destituído são os axiomas que circunscrevem os novos limites do pensável”. (LAPOUJADE, 2015, p. 32) Deleuze deseja levar a crítica do fundamento ao seu limite, criticar não apenas os valores que se produzem a partir desses fundamentos, mas a própria imagem que garante e distribui esses valores: “Pouco importa, então, que a filosofia comece pelo objeto ou pelo sujeito, pelo ser ou pelo ente, enquanto o pensamento permanecer submetido a esta Imagem que já prejulga tudo, tanto a distribuição do objeto e do sujeito quanto do ser e do ente” (DELEUZE, 2006, p.192). A tentativa de Deleuze é alcançar um outro fundamento possível, ou melhor, um para além de toda fundação, um a-fundamento. Seu movimento em direção à questão *quid juris?* não tem como objetivo criar um fundamento superior ou uma nova filosofia mais verdadeira, mas tem como desejo ir em direção ao sem-fundo, reivindicar uma outra ontologia possível, um sem-fundo ontológico. No entanto, como nos lembra Lapoujade, a busca por uma nova ontologia não tem interesse em cultivar o sem-fundo ontológico como um objeto metafísico, mas sim um desejo profundo de criar novas superfícies:

[...] o importante para Deleuze não é a descoberta de novas profundezas, e sim a produção de novas superfícies [...] Deleuze não se interessa pelo sem-fundo enquanto tal, e nem por seu modo velado de dar-se. [...] o que interessa a Deleuze são as lógicas que se pode extrair na superfície e nada mais. Não há ontologia sem lógica. Uma vez mais, o fundamento ontológico não é separável de um princípio transcendental que o distribui na superfície. (LAPOUJADE, 2015, p. 36)

Aqui se torna ainda mais evidente a anunciação do nosso problema: a afirmação de uma ontologia não metafísica no pensamento deleuziano; ou, de maneira mais precisa, a demonstração de uma ontologia imanente no pensamento de Deleuze. Não se trata de qualquer ontologia, mas uma ontopolítica em que o fundamento (território) é inseparável de uma lógica (política) de distribuição da superfície. Trata-se de uma ontologia que não parte de um princípio absoluto, metafísico ou transcendente, não há uma hierarquia entre a ontologia e a lógica que a distribui, apenas relações horizontais entre as forças que compõem cada plano, pois a afirmação de um sem-fundo e a criação de novas superfícies não são ideias em oposição, mas dois momentos distintos de um mesmo movimento criador. A elaboração de

uma crítica à ontologia como metafísica e a busca por um sem-fundo ontológico não são uma tarefa exclusiva do autor. Deleuze faz correr toda uma linhagem filosófica em seu pensamento, múltiplos gritos ecoam em seus escritos e é a partir deles que se pode determinar as condições para a formulação de uma ontologia que tenha como princípio um a-fundamento, que leva todos os valores estabelecidos abaixo e permite a criação de novos mundos, como a “transvaloração de todos os valores” pensada por Nietzsche.

Deleuze não faz da sua filosofia um processo descritivo, mas faz da filosofia um gesto criador e avaliativo, e para isso é necessário fazer causa comum com outros autores, isto é, retomar, por sua própria via, problemas já colocados pela história do pensamento, atualizando-os, movendo-os a partir do seu próprio estilo. É justamente a partir de alianças conceituais que podemos justificar a nossa abordagem ao tema da ontologia em sua obra. Para justificarmos a existência de uma ontologia no pensamento deleuziano, utilizaremos um conceito e um problema que só podem existir graças à relação comum entre certos autores e Deleuze, mas mais especificamente entre Deleuze e um autor em especial: Nietzsche. É através da maneira única pela qual o autor lê e se relaciona com Nietzsche que poderemos apontar para uma ontologia em seu pensamento, sobretudo através de um conceito e de um problema específico retirados dessa relação: o conceito de eterno retorno da diferença e o problema da seleção ética em contraposição ao julgamento moral.

A escolha de ambos se dá uma vez que, para circunscrever um conceito de ontologia em Deleuze, a seleção ética como resposta à doutrina do julgamento moral se torna indispensável, pois é ela que exerce a função de um novo critério, uma outra lógica de distribuição e avaliação das pretensões. Ao mesmo tempo, a interpretação deleuziana do eterno retorno surge como uma resposta, uma determinação de um novo fundamento, neste caso, um sem-fundo ontológico:

O problema de uma seleção ética imanente, não referida a normas transcendentais — seja a modelos metafísicos, seja a valores constituídos ou a imperativos do Estado, ou ainda a “necessidades” de uma ordem social estabelecida —, responde ao imperativo de dar fim ao julgamento de Deus ou do Homem. O conceito de eterno retorno da diferença deve ser compreendido como uma resposta ao problema da seleção imanente, tal como desenvolvida na filosofia de Deleuze. (ABREU, 2011, p. 29).

É também nesse sentido que Nietzsche se apresenta como este intercessor fundamental para o pensamento deleuziano. É Nietzsche quem permite a Deleuze falar em nome próprio, quem dá as ferramentas para formulação de uma crítica que possa combater a doutrina do julgamento moral. Para compreendermos a luta contra o absolutismo filosófico, contra a

metafísica transcendente, é também a interpretação deleuziana do eterno retorno que, como mostraremos, apresenta-se como principal conceito a ser abordado, pois é ele quem orienta uma nova imagem do pensamento, isto é, um pensamento para além de toda imagem em que vida e pensamento não são sinônimos de julgamento. A interpretação deleuziana do eterno retorno concede a Deleuze os dispositivos e as ferramentas para lutar contra toda a tradição filosófica da representação e da moral e produzir sua própria filosofia, uma filosofia da diferença e do devir: “a filosofia da diferença encontra no pensamento do eterno retorno” – ou melhor, na interpretação deleuziana da doutrina do eterno retorno – “a vitalidade necessária e a forma adequada para pôr, nos seus próprios termos, o problema do sentido do pensamento”. (ABREU, 2011, p. 29) Para que possamos circunscrever a ontologia em Deleuze é preciso apresentar a maneira pela qual ele aborda Nietzsche e o eterno retorno, e também de que maneira sua interpretação do conceito torna-se indispensável para a determinação de um sem-fundo ontológico em seu pensamento.

A filosofia produzida na relação entre Deleuze e sua leitura do trabalho de Nietzsche pode ser determinada por dois elementos principais, a criação e a crítica. Em seu trabalho, *Nietzsche e a filosofia*, de 1962, Deleuze afirma que “O projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e valor” e que “Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma crítica” (DELEUZE, 2018, p. 9) Para ele, a crítica elaborada por Nietzsche tem um objetivo muito claro: subtrair do pensamento as ficções que compõem o ato de pensar como um ato de julgamento, ficções essas que estabelecem uma imagem do pensamento a partir da vitória das forças reativas sobre as forças ativas. A crítica nietzschiana é o que Deleuze chama de “verdadeira crítica” ou “crítica total”, uma crítica que recusa seu sentido concedido pela metafísica e pelo idealismo transcendental, isto é, uma crítica que toma como seu problema a avaliação dos valores, que faz filosofia com o *martelo*: “a filosofia dos valores, tal como ele a instaura e a concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, isto é, de ‘filosofar com o martelo’.” (DELEUZE, 2018, p. 9)

Nesse sentido, a crítica do valor dos valores exerce a função de “*quid juris*”, pois a questão colocada pelo exercício da crítica total é: com que direito os valores podem ser determinados como princípios? Ao questionar a gênese dos valores, e o valor dos próprios valores, Nietzsche faz com que toda estrutura que sustenta os valores transcendentais seja posta abaixo, o sentido absoluto dos conceitos se esvai, pois a crítica não opera apenas no campo do dado, sua crítica vai em direção à própria gênese dos valores: “Os valores transcendentais não resistem a essa suspeita filosófica: sua pretensão à eternidade se desvanece

com a exposição de sua gênese” (ABREU, 2011, p. 30). A crítica imanente de Nietzsche age como um ataque preciso aos fundamentos transcendentais, fazendo com que, dessa forma, não apenas a crítica seja entendida a partir de outro sentido, mas todo o pensamento e toda a filosofia tornem-se outros.

A crítica total é o que efetivamente podemos chamar de crítica imanente, um movimento crítico que se distingue da crítica pensada pela filosofia da representação, pois leva o exercício crítico ao seu limite, em direção à gênese do valor. Essa postura filosófica modifica, não apenas o sentido da crítica, mas a filosofia como um todo. É a partir dela que Deleuze pode traçar um novo plano para o pensamento, uma nova terra, uma outra distribuição das multiplicidades que habitam o sem-fundo ontológico, pois é a crítica imanente que confronta o fundamento metafísico e a crítica sobre o fundamento é inseparável da fabricação de uma nova terra, isto é, de um novo plano ontológico de distribuição dos seres: “a cada vez, o questionamento do fundamento metafísico conduz à determinação de uma nova terra.” (LAPOUJADE, 2008, p. 39) É nesse sentido que a crítica se alia à criação, uma vez que a crítica aos fundamentos metafísicos tem sempre em vista a fabricação de um novo plano, um novo sentido de distribuição da terra. Não há nenhum fatalismo ou esvaziamento de sentido na crítica: “filosofar com o martelo” é destruir, mas também forjar o novo. Sentido que se torna mais evidente ao observarmos as duas orientações que Deleuze dá ao pensamento nietzschiano: as forças como produtoras de uma semiologia original e a potência como criação de uma ética e de uma ontologia.

A determinação de outra terra para o pensamento também parte da maneira pela qual Deleuze interpreta o pensamento nietzschiano, pois é Nietzsche, a partir da crítica, quem faz o solo da metafísica ruir sob nossos pés. Para acabar com o juízo do fundamento metafísico sobre a vida é preciso fazer desmoronar todo o solo anterior: “Só se acaba com o juízo se o solo desmorona sob nossos pés e, com ele, o que o funda, como se fosse preciso passar necessariamente pela prova de uma catástrofe” (LAPOUJADE, 2008, p. 59). É Nietzsche quem permite esse catastrofismo filosófico, a constituição de uma nova geofilosofia, pois a crítica é inseparável do ato de criação. A força e a potência tomam papel fundamental nesse processo. Primeiramente, a força retira do fenômeno seu caráter metafísico, uma vez que, do ponto de vista das forças, aquilo que chamamos de fenômeno não pode ser mais entendido como uma aparência ou uma aparição, mas sim como um signo que só pode encontrar seu sentido na própria relação entre as forças que o compõem. Esse movimento desloca o conceito de uma dualidade metafísica e concede ao signo um caráter de multiplicidade, como nos mostra Abreu:

Com esse conceito, Deleuze evita a dualidade metafísica da aparência e da essência, o par aparição/condição da aparição característico do idealismo transcendental, bem como a relação “científica” de causa e efeito. O signo, como expressão de uma coexistência de forças em combate, resulta do acaso de uma multiplicidade de forças em devir. Como sintoma, o signo é um “objeto” portador de problema. Nessa medida, como efeito de relações de forças e como portador de problema, todo signo envolve uma coexistência de sentidos. (ABREU, 2011, p. 30-31)

Da perspectiva da força, em Nietzsche, já não podemos falar em um sentido, mas apenas em múltiplos sentidos para os fenômenos, uma vez que as forças se dão sempre pela dominação de uma certa quantidade de realidade. O fenômeno, como signo, é a expressão da coexistência de forças que se apropriam de uma certa quantidade de realidade, um sintoma que toma seu sentido em uma força atual, ao passo que o fenômeno, como aparência, atua como representação de um modelo em que o sentido se dá *a priori*, antes de sua aparição. Dessa maneira, a interpretação deleuziana de Nietzsche parte da perspectiva de que todos os fenômenos, todos os objetos têm seu sentido derivado das forças que se apropriam deles. É isso o que Deleuze chama de pluralismo essencial ou empirismo da filosofia nietzschiana, a crença na “pluralidade silenciosa dos sentidos de cada acontecimento”. Pluralismo que dá à natureza um sentido múltiplo, uma história de sucessões de forças que a dominam: “há sempre uma pluralidade de sentidos, uma constelação, um complexo de sucessões, mas também de coexistências, que faz da interpretação uma arte” (DELEUZE, 2018, p. 12).

A força, como podemos ver, sempre coexiste com outras forças, mas não há apenas uma coexistência isolada entre elas, toda força está sempre em relação essencial com outras forças, sempre em disputa com outras forças, uma vez que “uma força é dominação, mas é também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce” (DELEUZE, 2018, p.15). Esta multiplicidade de forças em relação de disputa produz uma dinâmica própria que se afasta por completo da dialética e dos dualismos metafísicos. O ser das forças não é a unidade atomística, mas a pluralidade, “O ser da força é o plural; seria rigorosamente absurdo pensar a força no singular” (DELEUZE, 2018, p.15). No entanto, a dinâmica entre forças tem outro nome em Nietzsche, *vontade de potência*. Se a força é quem produz a semiologia original e pluralista da filosofia nietzschiana, é a filosofia da vontade de Nietzsche, pensa Deleuze, quem concede um terreno sobre o qual o pluralismo pode operar.

Apesar de afirmarmos que a vontade de potência é o conceito de força em relação com outras forças, ela não pode ser reduzida a apenas isso. A vontade tem como sua principal

definição ser o elemento diferencial que habita na força. Do que do ponto de vista da vontade, as forças em relação não agem de maneira involuntária ou misteriosa, mas o verdadeiro problema se encontra no fato de que as forças em relação se exprimem na relação de uma vontade que comanda com uma que obedece:

[...] a vontade não se exerce misteriosamente sobre os músculos ou sobre nervos, menos ainda sobre uma matéria em geral, mas necessariamente sobre uma outra vontade. O verdadeiro problema não está na relação do querer com o involuntário, e sim na relação de uma vontade que comanda com uma vontade que obedece, e que obedece mais ou menos. (DELEUZE, 2018, p.16)

A vontade, do ponto de vista nietzschiano, recusa qualquer tipo de unitarismo, de atomismo ou identidade, seu caráter é essencialmente múltiplo⁶. A vontade, lida do ponto de vista da unidade, não pode suportar o conceito de força, uma vez que ele é, em sua essência, plural; por isso, ela se apresenta como elemento genético interno, pois afirma a diferença na própria origem das forças, na própria hierarquia entre forças que dominam e que obedecem: “a origem é a diferença na origem, a diferença na origem é a hierarquia, isto é, a relação de uma força dominante com uma força dominada de uma vontade obedecida com uma vontade obediente” (DELEUZE, 2018, p. 17). Não há nesse cenário espaço para absolutos, unidades ou qualquer tipo de atomismo, nenhum desses conceitos suporta uma ontologia sem fundamentos, pois, para afirmar um sem-fundo ontológico, é preciso um plano em que a diferença se encontre na própria gênese da realidade. Não há mais noção de verdadeiro ou falso, esses elementos já não participam desta outra imagem possível do pensamento; na leitura deleuziana de Nietzsche, as noções de verdadeiro e falso devem ser abandonadas em favor das ideias de sentido e valor, pois essas são manifestações verdadeiramente críticas e criadoras e não mais um juízo sobre a vida. Trata-se não mais de julgar, mas de interpretar, uma vez que nada é garantido *a priori*, e o sentido se torna efeito e não princípio ou fim. Os valores, dessa forma, podem ser transvalorados e pode-se criar novas formas de viver e pensar: “interpretar é criar, é o ato complexo, com durações variáveis, de criação de novos sentidos que se atribuem aos seres e às coisas.” (ABREU, 2011, p. 31)

Essa interpretação deleuziana do pensamento de Nietzsche permite, a partir de seu caráter crítico e criador, uma abertura ao novo, possibilita a criação de novos possíveis, pois coloca a diferença e o devir no seio da produção do real. Esta posição conceitual da diferença retira do fundamento seu sentido estático e inviolável e permite que sua distribuição nunca

⁶ “Diz-se que uma vontade é uma coisa complexa porque, enquanto ela quer, que ser obedecida, mas só uma vontade pode obedecer àquilo que comanda. Assim, o pluralismo encontra sua confirmação imediata e seu terreno propício na filosofia da vontade” (DELEUZE, 2018, p. 16)

seja permanente; não há modelos ou absolutos no sem-fundo ontológico, mas apenas o movimento infinito da criação e da recriação, do puro devir, do eterno retorno da diferença. Esse sinuoso movimento conceitual só se torna possível uma vez que Deleuze encontra em Nietzsche um conceito chave que permite subverter a ontologia como metafísica e produzir um novo sentido para a diferença e para o devir. É o eterno retorno o conceito que orienta essa subversão da ontologia e que atravessa todo o pensamento de Deleuze, que coloca a diferença em seu devido lugar e produz uma nova composição geofilosófica para o pensamento, criando e distribuindo novas terras, fazendo da criação do novo o gesto próprio da ontologia. Isto se dá uma vez que o eterno retorno do mesmo de Nietzsche, para Deleuze, toma a forma de um eterno da diferença, fazendo com que o mesmo se diga da diferença e que o eterno retorno funcione como um movimento seletivo na repetição de sua diferença. Essa nova composição do eterno retorno retoma o problema efetivamente ontológico da filosofia trágica de Nietzsche, o problema da existência. Qual a essência da filosofia trágica? A afirmação do múltiplo, o pluralismo, a afirmação do devir, a alegria do múltiplo na própria produção da existência:

A afirmação múltipla ou pluralista é a essência do trágico. Compreenderemos melhor se pensarmos nas dificuldades existentes para fazer de tudo um objeto de afirmação. São necessários aí o esforço e o gênio do pluralismo, a potência das metamorfoses, a laceração dionisiaca. A angústia e a repulsa surgem em Nietzsche sempre nesse ponto: será tudo passível de tornar-se objeto de afirmação, isto é, de alegria? Para cada coisa será preciso encontrar meios particulares pelos quais ela é afirmada, pelos quais deixa de ser negativa. Entretanto, o trágico não está nessa angústia ou nesta repulsa, nem em uma nostalgia da unidade perdida. O trágico está somente na multiplicidade, na diversidade da afirmação como tal. O que define o trágico é a alegria do múltiplo, a alegria plural. (DELEUZE, 2018, p. 28)

A alegria plural que define o trágico é a resposta nietzschiana ao problema da existência do ponto de vista da doutrina moral. A filosofia trágica de Nietzsche liberta o trágico de seu sentido moral, isto é, o trágico como um procedimento de solução moral da dor ou da piedade e o transforma em uma forma estética da alegria, do herói alegre, da alegria dinâmica, e mais profundamente em uma lógica da afirmação do múltiplo. Como destaca Deleuze: “Uma lógica da afirmação múltipla, portanto uma lógica da pura afirmação, e uma ética da alegria que lhe corresponde, é o sonho antidialético e antirreligioso que atravessa toda filosofia de Nietzsche.” (DELEUZE, 2018, p. 29) Este sonho que atravessa a filosofia nietzschiana é tentativa de responder à “mais importante questão da filosofia, a mais empírica e até mesmo a mais experimental”: “a existência tem um sentido?”

Até hoje a questão foi mal compreendida pela filosofia, que sempre colocou a existência como um fenômeno incompleto, como culpada por ser faltosa em sua natureza, avaliando-a sempre do ponto de vista de uma consciência infeliz; é o que Nietzsche chama de interpretação cristã, que compromete toda a história do pensamento. Por outro lado, se vista de outro modo, a questão extrai da pergunta original seu mais potente sentido; perguntar pelo sentido da existência nada mais é do que se perguntar “o que é justiça?”, ou também poderíamos dizer “com que direito?” Dito de outra maneira, trata-se de compreender a questão do ponto de vista afirmativo da existência, de retirar da existência seu viés divinizado, santificado, isto é, metafísico. Isso porque, do ponto de vista da consciência infeliz, a vida tenta ser justificada pelo sofrimento, ela é incompleta e por isso triste por natureza; a ontologia, do ponto de vista da metafísica, concede à existência uma natureza criminosa e, para compensar essa injustiça, a existência precisa ser julgada por uma entidade superior, divina e absoluta. É desta forma que perguntar pelo sentido da existência é mais precisamente perguntar o sentido da justiça, pois trata-se de colocar a questão do direito da existência: com que direito a existência é condenada como faltosa? Ou melhor, trata-se de colocar a questão “a existência é culpada ou inocente?” Esta é a saída da filosofia trágica para subverter o sentido moral e religioso e fazer da existência uma afirmação alegre do múltiplo, do devir, da leveza; a inocência: “Dionísio encontrou sua verdade múltipla: a inocência, a inocência da pluralidade, a inocência do devir de tudo que é.” (DELEUZE, 2018, p. 35)

Esta crítica à concepção moral e religiosa do problema da existência passa pela afirmação da inocência como resultado direto de uma filosofia da vontade e da força, da criação e da crítica. Uma filosofia que desloca as forças subterrâneas à superfície, que faz “esfarelar o universo”, filosofia que faz da inocência a verdade do múltiplo, como descreve Deleuze:

A inocência é a verdade do múltiplo. Ela decorre imediatamente dos princípios da filosofia da força e da vontade. Toda coisa se relaciona com uma força capaz de interpretá-la; toda força se relaciona com aquilo que pode, de que é inseparável. É esta maneira de se relacionar, de afirmar e de ser afirmado, que é particularmente inocente (DELEUZE, 2018, p. 35).

A inocência recusa a forma grotesca que a interpretação cristã dá à vontade, separando as forças do que elas podem, produzindo a ficção da neutralidade no sujeito, depreciando a vida, ao invés de interpretar, negando a própria existência, fazendo da ontologia um conceito negativo. Se ainda hoje somos maus jogadores no jogo da existência, da força e da vontade, é preciso que afirmemos a vida como radicalmente inocente e indubitavelmente justa. Para

afirmarmos um sem-fundo ontológico, uma ontopolítica, é preciso, assim como Nietzsche, retomar os ensinamentos do pensador que funda o pensamento trágico, Heráclito. Deleuze mostra a importância de Heráclito para o pensamento nietzschiano, pois é ele quem compreende o jogo da existência, quem “compreende a existência a partir de um instinto de jogo, faz da existência um fenômeno estético, não um fenômeno moral ou religioso.” (DELEUZE, 2018, p. 36) “O obscuro” não afirma a dualidade de mundos, a dialética transcendente e a ideia de ser como unidade e permanência, que sustentará a metafísica; Heráclito afirma o devir, faz do devir uma afirmação.

Afirmar o devir torna-se parte do movimento de recusa da dialética, pois, em um primeiro plano, afirmar o devir é dizer que só há o devir ou que o devir é o princípio da realidade. Contudo, afirmar o devir é também afirmar, como nos mostra Deleuze, o ser do devir: “Talvez seja dizer, em primeiro lugar, que só há o devir. Talvez seja afirmar o devir. Mas afirma-se também o ser do devir, diz-se que o devir afirma o ser ou que o ser se afirma no devir.” (DELEUZE, 2018, p. 36) É apenas com a afirmação do devir que se torna possível abandonar a dialética, a metafísica, o absoluto e abraçar o pluralismo, a multiplicidade, pois o pensamento que afirma o devir e o pensamento que afirma o ser do devir são inseparáveis e não opostos. Não há mais contraposição entre verdade e mentira, bem e mal, real e aparente, a afirmação do devir implica que não nenhum ser se dá para além do devir e que não há o uno para além do múltiplo. Não se trata aqui de alegar a existência de múltiplas realidades eternas que ocupariam o lugar de uma essência do real, mas sim de trazer para a superfície as multiplicidades e os devires que foram aprisionados pelo fundamento metafísico em suas profundezas; trata-se afinal de afirmar uma ontologia imanente que, assim como nos mostra Deleuze, não opõe uno e múltiplo, mas faz do uno uma multiplicidade e o ser uma afirmação do devir:

O múltiplo é a manifestação inseparável, a metamorfose essencial, o sintoma constante do único. O múltiplo é a afirmação do uno, o devir, a afirmação do ser. A própria afirmação do devir é o ser; a própria afirmação do múltiplo é o uno; a afirmação múltipla é maneira pela qual o uno se afirma. “O uno é o múltiplo”. Se o uno, justamente, não se afirmasse no múltiplo, como o múltiplo sairia do uno e continuaria a sair dele após uma eternidade de tempo? (DELEUZE, 2018, p. 37)

Aqui Heráclito nos revela sua mais importante verdade e justifica seu apelido de *obscuro*, pois nos “conduz às portas do obscuro” ao mostrar que aquilo que é inseparável do devir, o ser do devir, é o seu retorno: “retornar é o ser do que se torna”, o revir é o que define o ser do devir, o único ser que se afirma no devir. É esse o ensinamento mais precioso de

Heráclito e aquilo que permite a Nietzsche efetuar a mais tempestuosa de suas ideias, o eterno retorno. Como aponta Deleuze, Nietzsche executa aquilo que Heráclito havia pressentido, uma maneira de retirar da existência, do devir e do múltiplo toda a culpa, toda expiação e todo o castigo imposto a ela. O eterno retorno é essa ideia, um pensamento que garante a justiça para o devir e que garante um ser que não esteja preso à imagem dogmática do pensamento, um ser para além de toda a metafísica, que não recai na transcendência e não ocupa o lugar de modelo como forma de julgar e rebaixar a vida: “O eterno retorno como lei do devir, como justiça e como ser.” (DELEUZE, 2018, p. 37)

O eterno retorno da diferença, a interpretação deleuziana do conceito de Nietzsche, subverte a relação entre os conceitos de repetição e de diferença. Deleuze faz o Mesmo se dizer da Diferença com sua leitura, produzindo, dessa forma, um tipo de pensamento seletivo que afirma a Diferença a partir de suas múltiplas expressões, o acaso como diferença total ou distributiva, o múltiplo como diferença entre um e outro e o devir como diferença de si mesmo. O caráter seletivo que o eterno retorno introduz no pensamento é uma das formas que Deleuze encontra para determinar um critério para sua ontopolítica, uma maneira de escapar do modelo metafísico e conceber uma outra forma de distribuir as forças e criar novas superfícies. Como nos mostra Abreu, é uma nova imagem do pensamento que surge com o surgimento do eterno retorno, um pensamento que coloca a diferença como elemento genético de sua ontologia: “Essa interpretação do eterno retorno da diferença direciona a pesquisa de uma nova imagem do pensamento, na qual o acaso, a multiplicidade e o devir se dizem do próprio pensamento.” (ABREU, 2011, p. 32)

Esta nova imagem do pensamento, que afirma o devir, o múltiplo e o acaso só se torna possível uma vez que Deleuze retoma uma importante distinção feita por Nietzsche entre dois aspectos que habitam simultaneamente o eterno retorno: o eterno retorno como doutrina cosmológica e física e como pensamento ético e seletivo. O primeiro aspecto apresentado por Deleuze é o caráter físico e cosmológico do eterno retorno como uma crítica do estado ontológico de equilíbrio proposto pela metafísica. A crítica ao estado de equilíbrio aparece como uma forma de desvencilhar o pensamento do eterno retorno de sua interpretação científica, isto é, de sua leitura utilitarista e mecanicista que reproduz o pensamento dogmático da filosofia da representação. A ciência, ao longo de sua história, sempre compreendeu os fenômenos a partir de um ponto de vista das forças negativas, tentando fazer das forças um objeto de equilíbrio; a imagem do pensamento que a ciência representa constantemente tenta anular as diferenças, dar ao devir um estado terminal e fazer da ontologia um sistema indiferenciado, onde o estado final é idêntico ao inicial, onde a

diferença é subjugada pela identidade e pela igualdade. Esta é a interpretação dos fenômenos que Nietzsche tenta combater ao criar o pensamento do eterno retorno, uma interpretação que tenta dar uma identidade lógica, uma igualdade matemática e um equilíbrio físico aos fenômenos, isto é, tenta dar um fundamento estático e absoluto aos fenômenos; o eterno retorno é o que nos livra de todos esses elementos, uma vez que ele não se coloca como um pensamento do idêntico, mas sintético:

O eterno retorno, segundo Nietzsche, não é absolutamente um pensamento do idêntico, mas um pensamento sintético, pensamento do absolutamente diferente que exige um princípio novo fora da ciência [...] Não compreendemos o eterno retorno enquanto não o opomos de uma certa maneira à identidade. O eterno retorno não é a permanência do mesmo, o estado de equilíbrio, nem a morada do idêntico. No eterno retorno, não é o mesmo ou o uno que retornam, mas o próprio retorno é o uno que se diz somente do diverso e do que difere. (DELEUZE, 2018, p. 64)

A doutrina cosmológica constitui o primeiro sentido do caráter sintético do eterno retorno, uma vez que é a partir dela que Nietzsche e Deleuze pensam a afirmação do devir como crítica ao estado de equilíbrio proposto pelo pensamento científico. A tendência que separa ambos os autores da noção de um sistema fechado em equilíbrio é a natureza aberta e diferencial do devir no eterno retorno. O devir, no pensamento do eterno retorno, não pode ser medido pelas mesmas categorias de passagem de tempo que a ciência propõe; para Deleuze, o devir não pode ter começo ou fim, não há princípio ou finalidade no devir, mas apenas a passagem infinita do tempo: “A infinidade do tempo passado significa apenas que o devir não pode começar a devir, que ele não é algo que se tornou. Ora, não sendo algo que se tornou, tampouco é um torna-se algo”. (DELEUZE, 2018, p. 64) Se o devir estivesse em busca de um estado final, ele já o teria atingido, visto que o tempo passa infinitamente, e desta forma, se o devir tivesse como objetivo final sua estabilização, este processo já deveria ter ocorrido. Para demonstrar sua hipótese, Deleuze aproxima as ideias de Nietzsche às de Bergson e mostra que a concepção de instante, como o instante que passa, expõe a impossibilidade de haver um equilíbrio final, uma vez que se o instante contém em si tanto o passado como o futuro e o presente, cada instante acaba por torna-se criador, uma expressão do devir como aquilo que não começa e nem termina, toda a multiplicidade do tempo coexiste no instante; trata-se do puro devir, a relação sintética do instante consigo mesmo, fundador do eterno retorno da diferença: “O instante atual não sendo um instante de ser ou de presente ‘no sentido estrito’, sendo o instante que passa, força-nos a pensar o devir, e a pensá-lo precisamente como o que não pode começar e o que não pode terminar de tornar-se.” (DELEUZE, 2018, p. 65)

O puro devir funda o eterno retorno retirando do devir seu sentido metafísico, isto é, recusando o devir como uma oposição ao ser, e afirmando o revir como ser do devir, como o

“cume da contemplação”, como afirma Nietzsche: “Dizer que tudo retorna é aproximar ao máximo o mundo do devir e o mundo do ser: cume da contemplação” (NIETZSCHE, 170, Apud, DELEUZE, 2018, p. 65) O puro devir permite o surgimento de um pensamento que não distingue o ser do devir, afirmar o retornar do ser que se torna, aquilo que nunca para de se tornar, aproxima o mundo do devir, insere um novo paradigma em que o ser não é mais um modelo, tanto moral quanto metafísico, mas sim parte de um movimento infinito de repetição e diferenciação. O eterno retorno em seu aspecto cosmológico e físico, surge como uma resposta ao problema da passagem, pois se agora o presente coexiste consigo mesmo como passado e como devir, é apenas sua relação sintética do instante consigo mesmo que possibilita que um instante se torne outro:

Se o presente não passasse por si mesmo, se fosse preciso esperar um novo presente para que este se tornasse passado, nunca o passado em geral se constituiria no tempo, nem esse presente passaria; não podemos esperar, é preciso que o instante seja ao mesmo tempo presente e passado, presente e porvir para que ele passe. (DELEUZE, 2018, p. 66)

É essa concepção temporal capturada de Bergson que permite a Deleuze dar outra interpretação ao conceito de eterno retorno, distinguindo-o completamente de uma leitura mecanicista. Uma vez que a passagem do instante só pode ocorrer a partir da relação sintética do instante com ele mesmo, aquilo que retorna não pode ser mais o mesmo, o idêntico, o ser ou o modelo, o que retorna e nunca deixa de retornar é a diferença, o múltiplo, o devir, cada instante se torna criador, um mecanismo de surgimento do novo. Para Deleuze, não há mais sentido em preservar a hipótese cíclica do eterno retorno, assim como defendem os mecanicistas, pois a passagem do tempo bergsoniana em que Deleuze se apoia impede que haja um estado idêntico ao estado inicial, isto é, um processo mecânico do eterno retorno que implica um retorno das mesmas diferenças, sobre o mesmo, a famosa hipótese cíclica. Segundo Deleuze, essa hipótese é criticada e rechaçada por Nietzsche, uma vez que afasta o pensamento do devir e não consegue garantir um princípio que faça o estado inicial sair da inércia e nem sair do estado final em direção ao estado inicial novamente: “Não compreendemos como esse processo tem possibilidade de sair do estado inicial, nem de sair de novo do estado final, nem de passar de novo pelas mesmas diferenças, não tendo nem mesmo o poder de passar uma única vez por diferenças quaisquer” (DELEUZE, 2018, p. 66). Falar de um eterno retorno do mesmo é, para Deleuze, um contrassenso, pois apenas o que retorna no conceito nietzschiano é a diferença:

Na expressão “eterno retorno”, cometemos um contrassenso quando compreendemos: retorno do mesmo. Não é o ser que retorna, mas o próprio retornar constitui o ser enquanto é afirmado do devir e daquilo que passa. Não é o uno que retorna, mas o próprio retornar é o uno afirmado do diverso ou do múltiplo. Em outros termos, a identidade no eterno retorno não designa a natureza do que retorna, mas, ao contrário, o fato de retornar para o que difere. Por isso o eterno retorno deve ser pensado como uma síntese: síntese, do tempo, e de suas dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do ser afirmado do devir, síntese da dupla afirmação. (DELEUZE, 2018, p. 66)

O eterno retorno, compreendido como eterno retorno da diferença, assume seu caráter sintético, como o uno afirmado da multiplicidade, metamorfose essencial, princípio de uma ontologia imanente, uma vez que dá um outro sentido ao ser e ao devir e permite, desta forma, que afirmemos um a-fundamento ontológico, uma ontologia nômade, sem territórios fixados. Acima de tudo, o retorno da diferença implica percorrer e criar novas superfícies, instaurar e traçar planos, de produzir um plano de imanência para o pensamento, assim como um plano de consistência para a natureza, para que assim se torne possível operar e produzir outros modos de vida e pensamento que não sejam resultados de uma negação, mas sim de uma afirmação da diferença e do novo. É apenas do ponto de vista da diferença que o eterno retorno é capaz de prestar contas ao problema da “diversidade dos ciclos coexistentes”, assim como “a existência do diverso no ciclo”(DELEUZE, 2018, p.66-67), isto é, é somente pensando no eterno retorno, em seu caráter sintético, que se torna possível dar um sentido à criação do novo, ao incansável surgimento do diverso. Esse movimento criador presente na interpretação deleuziana do eterno retorno de Nietzsche só se dá como possível uma vez que o eterno retorno da diferença recusa a identidade, a metafísica, o transcendente como princípio. O eterno retorno da diferença exige um outro princípio, plástico, que é “a razão do diverso e de sua reprodução, da diferença e de sua repetição” (DELEUZE, 2018, p.69). Tal princípio, apresentado como razão suficiente da diferença, é considerado por muitos um dos mais importantes conceitos da filosofia nietzschiana, a vontade de potência. Segundo Nietzsche, ao designar o nome vontade de potência, “expresso o caráter que não pode ser eliminado da ordem mecânica sem eliminar está própria ordem” (NIETZSCHE, apud DELEUZE, 2018, p. 67).

Compreender a vontade de potência é crucial para compreensão do eterno retorno da diferença, pois ela desempenha a função de um princípio para o conceito, sua razão suficiente. Ao longo da pesquisa tentaremos demonstrar a existência de uma ontologia que se instaura para além de todo fundamento, uma ontopolítica no pensamento de Deleuze. Nesse sentido, não poderia haver uma possível contradição entre tal leitura da ontologia e a noção de

princípio, uma vez que não há princípio nem fim em uma ontologia do puro devir, mas apenas a interminável repetição das diferenças? Para não recair nesse possível contrassenso, Deleuze demonstra de forma precisa como Nietzsche utiliza a vontade de potência como princípio e não a entende como *arché* ou essência do eterno retorno, mas como uma forma de subverter a ideia de princípio considerada como princípio universal ou geral. Como aponta Deleuze, a vontade de potência está diretamente ligada ao conceito de força, apresentando-se simultaneamente como complemento e elemento interno as forças, um querer interno ou como nos mostra Abreu: “princípio intensivo para a síntese das forças, de sua diferença e de sua reprodução. O conceito de vontade de potência é apresentado como princípio diferencial e genético da experiência real.” (ABREU, 2011, p. 33)

Esta compreensão do princípio entendida da perspectiva da vontade de potência, implica uma fundamental subversão do conceito clássico de princípio em que seu caráter metafísico desaparece, uma vez que a potência deixa de ser objeto da representação, assim como a vontade recusa os valores dominantes, e isso só ocorre graças à forma como a vontade de potência é relacionada às forças. Nietzsche sempre criticou o conceito de princípio em seu sentido geral e sua extrema generalidade: “por terem sempre as malhas muito frouxas em relação ao que pretendem capturar ou regular” (DELEUZE, 2018, p. 68), a relação da vontade de potência com a força impede essa frouxidão, pois é preciso lembrar que a força está em relação essencial com outras forças e que sua essência deriva da diferença de quantidade entre uma força e sua relação com as outras forças, sendo essa diferença expressa como a qualidade da força. É precisamente essa diferença de quantidade que concerne a um elemento que é tanto diferencial, quanto genético; a vontade de potência interpretada desta forma revela-se como princípio para síntese das forças, ou, como denomina Deleuze, elemento genealógico da força:

A vontade de potência é, então, o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético. A vontade de potência é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força (DELEUZE, 2018, p. 68).

Esta condição sintética da vontade de potência em relação às forças opõe-se à noção de princípio entendida como elemento geral, sempre sobressalente em relação àquilo que regula, pois tem como característica essencial sua condição plástica e metamórfica. O princípio pensado por Nietzsche, e retomado posteriormente por Deleuze, nunca é mais amplo do que o condicionado, pois ele devém junto com aquilo que condiciona, se adequa à singularidade de

cada determinação. A vontade de potência não se separa das forças que ela determina, mas mais do que isso, ela nunca é superior às suas determinações, uma vez que é sempre plástica e alomórfica; ao invés de uma relação vertical entre princípio e determinação, Nietzsche e Deleuze enxergam uma relação imanente entre princípio e forças, da mesma forma que Deleuze enxerga uma relação horizontal entre ontologia e política. Não há nenhuma contradição entre o conceito de princípio e sua plasticidade, a ideia de um princípio não geral não se apresenta como contradição, pois a vontade de potência não nega o acaso⁷: “Nisto não há nenhum contrassenso, uma vez que a vontade de potência não é um princípio que negue o acaso; como diz Deleuze, ela é o que o acaso comporta como princípio.” (ABREU, 2011, p. 34)

É preciso ter cuidado para não confundir o conceito de força com o conceito de vontade de potência, pois apesar de inseparáveis, eles não são idênticos: “a força é o que pode, a vontade de potência é o que quer” (DELEUZE, 2018, p.68-69). Esta distinção torna-se essencial, pois as forças estão sempre em relação de dominação entre elas, a relação entre duas forças é sempre entre ser dominante ou dominada, por isso a ideia colocada por Deleuze de que a força é um conceito vitorioso por natureza, “mesmo Deus e o universo estão numa relação de dominação, por mais discutível que seja, neste caso, a interpretação desta relação”(DELEUZE, 2018, p.69). Nesse sentido, vontade e força não são idênticos, pois a força, para se tornar vitoriosa, necessita de um complemento, mais precisamente um querer interno. O conceito de força só se torna vitorioso uma vez que o querer interno determina as forças através de um duplo ponto de vista, ou, dito de maneira mais precisa, as forças remetem a uma dupla gênese simultânea, como destaca Abreu: “Como princípio que afirma o acaso, a vontade de potência garante uma dupla gênese: a gênese recíproca das diferenças de quantidades das forças (dominantes ou dominadas) e a gênese absoluta das qualidades das forças em questão (ativas ou reativas).” (ABREU, 2011, p. 34). A vontade de potência deve ser compreendida como elemento genealógico⁸, isto é, elemento diferencial e genético das forças. Se as forças estão em uma constante relação de dominância, isso só se dá pela vontade

⁷ “E, sem dúvida, afirmamos todo o acaso numa única vez no pensamento do eterno retorno [...] O acaso é o contrário de um continuum. Os encontros de forças de tal e qual quantidades são, portanto, as partes concretas do acaso, as partes afirmativas do acaso e, como tais, estranhas a qualquer lei: os membros de Dionísio.” (DELEUZE, 2018, p. 61)

⁸ “Genealógico que dizer diferencial e genético. A vontade de potência é o elemento diferencial da força, isto é, o elemento de produção da diferença de quantidade entre duas ou várias forças que se supõem em relação. A vontade de potência é o elemento genético da força, isto é, o elemento de produção da qualidade que cabe a cada força nessa relação. A vontade de potência como princípio não suprime o acaso, mas, ao contrário, implica-o, porque, sem ele, não teria nem plasticidade nem metamorfose” (DELEUZE, 2018, p.71)

de potência, pois é “a vontade de potência que faz com que uma força obedeça numa relação; é pela vontade de potência que ela obedece”. (DELEUZE, 2018, p.69)

Querer e força não podem ser confundidos, insiste Deleuze, uma vez que, a vontade surge como elemento genealógico da força; a redução de uma a outra implicaria total desaparecimento da diferença e conseqüentemente a perda do sentido e do valor das forças, isto é, sua inteligibilidade. Por isso, podemos determinar a vontade de potência como princípio plástico e não absoluto, pois sua dinâmica com as forças implica uma dupla relação, como elemento genético da força e também como princípio da síntese das forças. É a partir da vontade e dessa dinâmica que decorrem a diferença de quantidade e qualidade das forças, e é segundo essas diferenças que as forças podem ser determinadas, a partir da importante gramática nietzschiana, respectivamente, dominantes ou dominadas, ativas ou reativas. Nesse sentido, não pode haver uma pré-determinação absoluta para as forças, pois a vontade de potência se qualifica na relação das forças, tanto na força reativa e dominada quanto na força ativa e dominante. A vontade que nega ainda é uma vontade: “Tal princípio é plástico, porque a vontade de potência é qualificada na relação das forças que ela motiva seja como afirmativa seja como negativa.” (ABREU, 2011, p. 34)

Esta precisão conceitual que determina a diferença entre o princípio da vontade de potência e as forças é o que garante uma articulação particular da tese defendida por Nietzsche e retomada por Deleuze. O dinamismo das forças articula e afeta diretamente o seu princípio, e isso só se torna possível uma vez que a vontade se manifesta “como o poder determinado da força de ser ela própria afetada” (ABREU, 2011, p. 34), e por isso pode determinar as forças do ponto de vista da gênese e de sua produção, mas é determinada do ponto de vista de sua manifestação⁹. As forças determinam sua qualidade através da diferença de quantidade¹⁰, contudo, essa diferença de quantidade é irredutível para cada caso. Para que se possa determinar a diferença de quantidade, é preciso antes estimar “a qualidade da força que lhe dá um sentido”, para assim “medir a relação das forças em presença”. Esse

⁹ “Não nos espantaremos com o duplo aspecto da vontade de potência: ela determina a relação de forças entre si, do ponto de vista da gênese e da produção das forças; ,as é determinada pelas forças em relação, do ponto de vista de sua própria manifestação” (DELEUZE, 2018, p.82)

¹⁰ “Se uma força não é separável de sua quantidade, muito menos é separável das outras forças com as quais está em relação. A própria quantidade não é portanto separável da diferença de quantidade. A diferença de quantidade é a essência da força, a relação da força com a força. Sonhar com duas forças iguais, mesmo se lhes concedemos uma oposição de sentido, é um sonho aproximativo e grosseiro, sonho estatístico no qual mergulha o ser vivo, mas que a química dissipa [...] A qualidade distingue-se da quantidade mas somente porque ela é o que há de inigualável na quantidade, de não anulável na diferença de quantidade. A diferença de quantidade é pois, num sentido, o elemento irredutível da quantidade, num outro sentido, o elemento irredutível à própria quantidade. A qualidade não é outra coisa senão a diferença de quantidade e corresponde a esta em cada força em relação.” (DELEUZE, 2018, p.60)

procedimento só pode se dar a partir da interpretação das forças, e aqui se coloca uma importante questão: quem interpreta as forças? É a vontade de potência quem interpreta. Ao mesmo tempo que exerce a função de princípio, a vontade também interpreta as forças, mas isso só pode ocorrer uma vez que na própria fonte das qualidades da força existe uma outra qualidade, extremamente fina, mais sutil que as da força:

[...] na fonte das qualidades da força, é preciso que a própria vontade de potência tenha qualidades particularmente fluentes, ainda mais sutis que as da força [...] As qualidades da vontade de potência, que se referem, pois, imediatamente, ao elemento genético ou genealógico, esses elementos qualitativos fluentes, primordiais, seminais, não devem ser confundidos com as qualidades das forças (DELEUZE, 2018, p.72).

Ativo e reativo designam qualidades das forças e afirmativo e negativo designam as qualidades da vontade de potência. A afirmação e a negação ou apreciar e depreciar aparecem como expressão da vontade, assim como agir e reagir expressam a força. Esta distinção é o que, segundo Deleuze, se encontra no coração da filosofia nietzschiana, as duas qualidades mantêm uma “afinidade profunda”, mas nenhuma confusão entre si. É exatamente na dinâmica entre as duas qualidades que se encontra toda a arte da filosofia, pois a relação dinâmica entre o princípio e as forças implica um caráter seminal da vontade de potência. Esse caráter se torna ainda mais evidente quando, em um primeiro momento, percebemos que toda ação contém uma afirmação, assim como em toda reação há uma negação, isto é, em toda qualidade da força está contida a qualidade da vontade; no entanto, há um segundo momento menos evidente que garante essa dinâmica original entre princípio e força. Ação e reação, na realidade, são instrumentos da vontade que nega e afirma.

As qualidades das forças em relação, ação e reação, necessitam da qualidade da vontade como uma maneira de ultrapassar a si mesma, pois é a única forma de a força realizar seu objetivo. Afirmar e negar são qualidades que respondem diretamente ao devir e por isso transbordam em relação às forças, uma vez que afirmar não é agir, mas sim a potência do tornar-se ativo, é o próprio devir ativo das coisas, assim como negar não é reagir, mas um devir reativo. As qualidades da vontade de potência agem em um duplo movimento em relação à força, ao mesmo tempo imanente e transcendente, e é exatamente nessa relação irreduzível e singular que se forma um novo possível para a ontologia e para a filosofia. Como nos mostra Deleuze, é o devir das forças que permite uma negação dos absolutos, que faz com que todo fenômeno se dê como experimentação e não como representação, é essa dinâmica entre qualidades que determina a “corrente do devir”:

Tudo se passa como se a afirmação e a negação fossem ao mesmo tempo imanentes e transcendentem em relação à ação e à reação; elas constituem a corrente do devir com a trama das forças. É a afirmação que nos faz entrar no mundo glorioso de Dionísio, o ser do devir; é a negação que nos precipita no fundo inquietante de que saem as forças reativas (DELEUZE, 2018, p. 73)

A vontade de potência coloca-se como esse princípio que interpreta, mas não apenas isso, ela também avalia. Interpreta, pois determina as forças que dão sentido às coisas, e avalia, pois determina a si mesma como aquilo que dá valor às coisas, ou seja, “é da vontade de potência, como elemento genealógico, que derivam a significação do sentido e o valor dos valores” (DELEUZE, 2018, p.73). Esta complexa arte de determinar a significação do sentido a partir da qualidade da força, e o valor dos valores a partir da qualidade da vontade da potência é fundamental, pois explicita a indeterminação *a priori* dos valores e dos sentidos. Cada valor tem sua própria genealogia, e sua baixeza e nobreza são derivadas desse processo genealógico, o valor e o sentido não são coisas em si, mas receptáculos: “A noção de valor perde todo seu sentido se não vemos nos valores receptáculos que é preciso perfurar, estátuas que é preciso quebrar para encontrar o que contém de mais nobre ou de mais baixo” (DELEUZE, 2018, p. 74). Em suma, a vontade de potência apresenta-se como este princípio sensível e plástico que implica uma tipologia pluralista das forças e garante na gênese, não uma sucessão, mas uma coexistência das forças ativas e reativas, em relação. Entretanto, uma importante pergunta ainda se mantém diante deste cenário conceitual: sabendo que a vontade de potência é afetada e afeta as forças, que age tanto sobre a negação quanto sobre a afirmação, uma vez que “ação e reação não estão numa relação de sucessão, mas de coexistência na própria origem”, de que maneira a vontade de potência pode se tornar negativa? Como pode haver o triunfo das forças negativas sobre as forças ativas?

O triunfo das forças negativas é consequência direta da dinâmica das forças, pois depende de uma capacidade dinâmica de afetar as forças e operar um devir reativo das forças ativas, ou dito de outra maneira, “A relação das forças é determinada, em cada caso, na medida em que uma força é afetada por outras” (DELEUZE, 2018, p. 82). Esse devir das forças ativas em reativas, diferente do que se possa pensar em um primeiro momento, não ocorre por uma superioridade da reação sobre a ação, mas sim por uma imposição de limitações às forças ativas, uma restrição das forças ativas dos seus possíveis, possuindo-as com o espírito do negativo: “A força reativa, mesmo quando obedece, limita a força ativa, impõe-lhe limitações e restrições parciais, já está possuída pelo espírito do negativo.” (DELEUZE, 2018, p.75). É este o processo denominado de inversão de valores, o surgimento da imagem invertida da própria origem, em que o elemento genealógico aparece invertido, a

diferença acaba por se tornar negação, assim como a afirmação torna-se contradição. Segundo Deleuze, está é uma verdadeira “inversão do olhar que estabelece o valor”, pois faz da afirmação e da ação seu inverso, elementos francos e decadentes:

Uma imagem invertida da origem acompanha a origem: o que é ‘sim’ do ponto de vista das forças ativas tona-se “não” do ponto de vista das forças reativas, o que é afirmação de si torna-se negação do outro [...] As forças ativas são nobres, mas encontram-se diante de uma imagem plebeia refletida pelas forças reativas (DELEUZE, 2018, p.75)

As forças ativas são as únicas que se afirmam, que não negam a diferença, mas que fazem dessa diferença um objeto de gozo e afirmação, enquanto as forças negativas tentam a todo custo apagar a diferença, através da ajuda de elementos internos e externos para que possa operar a inversão dos valores, o triunfo do niilismo. Se a questão que se coloca é como o baixo se pôs no alto, como o nobre se tornou plebeu, o forte deveio fraco, é justamente porque podemos observar que o triunfo das forças não ocorre pela superação do negativo em relação ao positivo, mas sim pela capacidade da reação de decompor a força, de separar a força ativa do que ela verdadeiramente pode. As forças reativas não se tornam elas mesmas dominantes e subjugadoras, mas ao contrário, elas impedem que as forças ativas cumpram o seu papel e fazem com que as forças ativas se juntem às forças negativas¹¹. Escravo, ignóbil, vil são os estados de força reativos que levam as forças ativas para uma armadilha, “substituindo os senhores por escravos que não deixam de ser escravos” (DELEUZE, 2018, p.77).

É apenas diante desta imprevisível dinâmica de relações que podemos compreender a complexidade de medir, interpretar e avaliar as forças, uma vez que elas não podem ser medidas por unidades abstratas e nem podemos tomar como critério o estado atual das forças dentro de um certo sistema. Isso ocorre pois, como já havíamos indicado, as forças inferiores podem prevalecer sobre as forças ativas, mesmo sendo menores em quantidade e reativas em qualidade; ainda que prevalecendo, as forças reativas continuam escravas. É desta forma que Nietzsche elabora uma de suas mais incompreendidas ideias, a de que “Sempre se tem que defender os fortes contra os fracos”. Esta ideia só pode surgir uma vez que a relação de hierarquia entre as forças obedece a dois sentidos em Nietzsche, um sentido inato e inalterável e outro circunstancial. Segundo Deleuze, para Nietzsche, hierarquia significa tanto a

¹¹ “[...] mesmo se unindo, as forças reativas não compõem uma força maior que seria ativa. Procedem de modo totalmente diferente: elas decompõe, separam a força ativa do que ela pode, subtraem, da força ativa, uma parte ou quase o todo o seu poder, e, assim, não se tornam ativas, mas, ao contrário, fazem com que a força ativa se junte a elas, torne-se, ela própria, reativa num novo sentido” (DELEUZE, 2018, p. 76)

superioridade natural das forças ativas sobre as forças reativas, seu sentido inalterável, quanto o triunfo das forças reativas, como elemento circunstancial, isto é, “o contágio das forças reativas e a organização complexa que daí resulta, no qual os fracos venceram, na qual os fortes são contaminados, na qual o escravo, que não deixou de ser escravo, vence um senhor que deixou de ser senhor: reino da lei e da virtude” (DELEUZE, 2018, p. 80). Desta forma, Nietzsche não está afirmando que o menos forte é escravo ou fraco, mas sim que o menos forte é qualquer força que esteja separada do que ela pode. É necessário proteger os fortes dos fracos, pois “é um fato que os fracos triunfam, é até mesmo a essência do fato”, os fortes correm sempre o risco de ser despotencializados, rebaixados, impedidos de efetuar os seus limites. É desta forma que se faz impossível julgar a qualidade de uma força tendo como critério o seu sucesso; não se trata de medir as forças em quantidades absolutas, mas de medir sua “efetuação relativa”:

O menos forte é tão forte quanto o forte se vai ao limite, porque a astúcia, a sutileza, a espiritualidade, até mesmo o charme com os quais completa sua força menor pertencem precisamente a essa força e fazem com que ela não seja menor. A medida das forças e sua qualificação não dependem em nada da quantidade absoluta, e sim da efetuação relativa (DELEUZE, 2018, p. 81)

Como nos mostra Deleuze, para medir as forças, é preciso abandonar qualquer abstração ou indiferença, é apenas na arte da interpretação, na física concreta, que podemos confiar: “Não se deve conceber a medida das forças como um procedimento de física abstrata, mas como o ato fundamental de uma física concreta; não como uma técnica indiferente, mas como a arte de interpretar a diferença e a qualidade independentemente do estado de fato” (DELEUZE, 2018, p.78). É este o desejo de Nietzsche que ecoa em Deleuze, a vitória de Cálicles diante Sócrates¹², o triunfo das forças ativas, dos espíritos livres sobre os livre-pensadores¹³, pois são esses livre-pensadores que advogam por uma imagem dogmática do pensamento, representantes da impotência e da fraqueza do pensamento, arautos de uma ontologia do negativo “reino da lei e da virtude”. É isto que ambos os autores desejam

¹² “Cálicles se esforça para distinguir a natureza e a lei. Chama lei tudo o que separa uma força do que ela pode; e a lei, nesse sentido, expressa o triunfo dos fracos sobre os fortes [...] Na verdade, é reativo tudo o que separa uma força; é reativo ainda o estado de uma força separada do que ela pode. Ao contrário, é ativa toda a força que vai até o limite de seu poder. Para uma força, ir até o limite não é uma lei, é até mesmo o contrário da lei [...] Não se deve comparar as forças abstratamente; a força concreta, do ponto de vista da natureza, é aquela que vai até às últimas consequências, até o limite da potência ou do desejo” (DELEUZE, 2018, p. 78)

¹³ “O que caracteriza essencialmente o positivismo e o humanismo do livre-pensador é o *fatalisme*, a impotência para interpretar, a ignorância das qualidades de força. Desde que algo aparece como uma força humana ou como um fato humano, o livre-pensador aplaude, sem se perguntar se essa força não é de baixa extração e esse fato o contrário de um fato elevado: ‘Humano demasiado humano’. Por não levar em conta as qualidades das forças, o livre pensamento está, por vocação, a serviço das forças reativas e traduz seu triunfo” (DELEUZE, 2018, p.79-80)

expurgar do pensamento, e mais fundamentalmente, é diante desta crítica que Deleuze determina o segundo aspecto de sua interpretação do eterno retorno, seu sentido ético e seletivo, como crítica ao triunfo do negativo, ou de maneira mais precisa, como crítica ao niilismo:

E é a partir desta avaliação, como crítica ao niilismo, que a definição do segundo aspecto do eterno retorno – como pensamento ético e seletivo – assume, na interpretação de Deleuze, sua importância fundamental. Pois o que está em questão nesta interpretação é a possibilidade de um pensamento afirmativo e seletivo que certifique a atividade da força e a afirmação da vontade. (ABREU, 2011, p. 35)

Nós, filhos da ontologia metafísica, não conhecemos outro devir possível para as forças, nascemos em mundo tomado pelo triunfo da reação. É este o importante fato para que Deleuze nos alerta, esta é nossa situação atual, fomos impossibilitados de conceber um devir-ativo, pois só conhecemos o lado reativo das forças e seu triunfo pela vontade de nada: “Fato é que nós não sentimos, não experimentamos, não conhecemos outro devir, a não ser o devir-reativo. Não constatamos apenas a existência de forças reativas; constatamos, em toda parte, seu triunfo.” (DELEUZE, 2018, p. 84) É a necessidade de enfrentar este problema que faz Deleuze recorrer ao segundo aspecto do eterno retorno, impedir que o eterno retorno seja o “eterno retorno do homem pequeno, mesquinho, reativo” (DELEUZE, 2018, p.86), que a contradição seja imposta ao eterno retorno, pois assim ele se torna insuportável e até mesmo impossível. Para afirmar o eterno retorno, é preciso cortar e cuspir a cabeça da negra serpente¹⁴, para que assim os homens possam rir, como jamais riram, ao conquistarem “Um outro devir, outra sensibilidade: o além-do-homem”, e isso só pode ocorrer se olharmos como genealogistas, como médicos, para que assim façamos passar apenas aquilo que faz da vida um objeto de afirmação, um eterno retorno seletivo.

As forças ativas mantêm uma importante relação hierárquica com as forças reativas. Da mesma maneira que o escravo, mesmo triunfando, não se torna senhor, mesmo que uma força reativa chegue ao seu limite, ela não pode devir ativa, pois o ato de ir ao limite tem um duplo sentido, “conforme se afirme ou se negue, conforme se afirme sua própria diferença ou se negue o que difere”. Se uma força reativa vai ao seu limite, é o nada, o niilismo seu agente

¹⁴ “À primeira exposição do eterno retorno sucede uma estranha visão: a de um pastor ‘contorcendo-se, sufocando, estremecendo, com o rosto deformado e uma negra, pesada serpente que saía da boca’. Mais tarde, o próprio Zaratustra explica a visão: ‘O grande fastio pelo homem - isso me sufocou, me havia entrado pela garganta... ‘Eternamente ele retorna, o homem que de que estás cansado, o pequeno homem’ ... ‘Ah, o homem retorna eternamente!’ ... E eterno retorno inclusive do menor! - Esse era o meu fastio por tudo que existe! Ah, nojo! Nojo! Nojo!’ [...] A serpente é um animal do eterno retorno, mas a serpente se desenrola, torna-se uma ‘negra, pesada serpente’ e sai da boca que se preparava para falar, na medida em que o eterno retorno é o das forças reativas.” (DELEUZE, 2018, p. 86)

motor; por outro lado, o limite do devir ativo “supõe a afinidade da ação com a afirmação”. Não basta uma força ir ao seu limite, “é preciso que faça daquilo que ela pode um objeto de afirmação”, o devir-ativo é afirmador e afirmativo, enquanto o devir-reativo, negador e niilista. Nesse sentido, o devir-ativo, diferente do reativo, é produto direto de uma seleção, de uma dupla seleção simultânea operada pelo eterno retorno, mas um eterno retorno já afastado de qualquer sentido negativo. O primeiro sentido da seleção gera uma regra prática para a vontade, tão precisa e coerente quanto a regra kantiana. Se no primeiro aspecto do eterno retorno, cosmológico e físico, podemos encontrar uma nova formulação da síntese especulativa kantiana, o segundo aspecto reformula a síntese prática, e tem como sua principal anunciação a célebre ideia de origem nietzschiana, “o que quer que queira, queira de tal maneira que queira também o seu eterno retorno”(DELEUZE, 2018, p.89). Nietzsche, como mostra Deleuze, se “enoja” com as pequenas compensações, as pequenas alegrias, tudo aquilo que é permitido uma única vez:

Uma coisa no mundo enoja Nietzsche; as pequenas compensações, os pequenos prazeres, as pequenas alegrias, tudo aquilo que é concedido uma vez, uma só vez. Tudo o que só se pode voltar a fazer no dia seguinte com a condição de se ter dito na véspera: amanhã não o farei mais; todo o cerimonial do obsessivo. (DELEUZE, 2018, p. 90)

É nesse sentido que podemos afirmar que é o pensamento do eterno retorno que opera como uma seleção que, “ao eliminar do querer tudo o que cai fora do eterno retorno, faz da vontade uma criação” (ABREU, 2011, p.35), pois é ele que faz do querer algo completo, eliminando tudo aquilo que não afirma o eterno retorno, os “pequenos prazeres”, efetuando a vontade como um ato de criação: “o pensamento do eterno retorno elimina do querer tudo o que cai fora do eterno retorno, faz do querer uma criação, efetua a equação querer = criar.” (DELEUZE, 2018, p. 90)

Contudo, não basta apenas um momento seletivo, é preciso um segundo momento, uma vez que as forças reativas, com o motor do niilismo, encontram maneiras de chegar ao seu limite e com isso resistem à primeira seleção, “Em vez de cair fora do eterno retorno, entram no eterno retorno e parecem retornar com ele”. É necessário uma outra seleção, que “põe em causa as partes mais obscuras da filosofia de Nietzsche”, que combate o niilismo ao fazer da negação uma negação das próprias forças reativas. Nesse segundo momento, podemos compreender o eterno retorno como a forma extrema do niilismo, como elemento que o leva à sua completude, sua vontade inteira, pois todo niilismo, do ponto de vista da reação, é sempre incompleto. Até o momento, o único sentido apresentado da vontade de nada é seu sentido

derivado da sua relação de aliança com as forças reativas, que se caracterizava por uma essência que “negava a força ativa, levava a força ativa a se negar e a se voltar contra si mesma” (DELEUZE, 2018, p.91). Desta forma, a vontade de nada funcionava como motor de contágio para o triunfo das forças reativas, era um “devir-reativo universal, o devir-reativo das forças”. Para afastar o niilismo de sua face diminuída, incompleta, que julga e deprecia a vida, que se torna o sentido de uma cultura derivada de uma ontologia metafísica, é preciso referir a vontade de nada ao eterno retorno, desvencilhando-o da sombra que faz a vida reativa prosperar:

Somente o eterno retorno faz do niilismo um niilismo completo, porque faz da negação uma negação das próprias forças reativas. O niilismo, pelo e no eterno retorno, não se expressa mais como conservação e a vitória dos fracos, mas como destruição dos fracos, sua autodestruição” (DELEUZE, 2018, p. 91)

O segundo sentido da seleção combate o niilismo pois usa de negação para rejeitar as forças reativas, pois é em seu ato de voltar-se contra si, em sua autodestruição, que as forças reativas são conduzidas ao nada. Devemos compreender a autodestruição, não como elemento negativo, mas sim como princípio ativo, pois é somente ela que pode expressar o devir-ativo das forças: “A negação ativa, a destruição ativa, é o estado dos espíritos fortes que destroem o que nele há de reativo, submetendo isso à prova do eterno retorno e submetendo-se a si mesmos a esta prova, mesmo com o risco de quererem seu próprio declínio”. (DELEUZE, 2018, p. 92) Esse movimento autodestrutivo é o que podemos definir como algo que ultrapassa o ativo, ele é como que transmutado, o gesto alegre da destruição, a expressão da afirmação, a afirmação da fluidez da destruição. Este é o segundo sentido do eterno retorno, a vontade de nada dita pelo eterno retorno, a seleção que afasta toda mesquinhez e a baixeza:

Basta referir a vontade de nada ao eterno retorno para aperceber-se de que as forças reativas não retornam. Por mais longe que elas vão e por mais profundo que seja o devir-reativo das forças, as forças reativas não retornarão. O homem pequeno, mesquinho, reativo não voltará. Pelo e no eterno retorno, a negação como qualidade da vontade de potência transmuta-se em afirmação, torna-se uma afirmação da própria negação, uma potência de afirmar, uma potência afirmativa (DELEUZE, 2018, p. 92).

Há nesse aspecto do eterno retorno uma dupla perspectiva: “a primeira elimina da vontade o que não suporta a prova seletiva do seu eterno retorno; a segunda faz entrar no ser, pelo pensamento do eterno retorno, o que nele não pode entrar sem mudar de natureza” (ABREU, 2011, p. 35). Este segundo aspecto é o movimento definitivo do eterno retorno da diferença, quando o eterno retorno permite que a diferença entre no ser “o que nele não pode

entrar sem mudar de natureza” (DELEUZE, 2018, p. 93), que opera o devir-ativo, que passa do pensamento seletivo ao ser seletivo. Trata-se da coroação do ser como seleção: “Não se trata mais de um pensamento seletivo, mas sim do ser seletivo, pois o eterno retorno é o ser, e o ser é seleção. (Seleção = hierarquia).” (DELEUZE, 2018, p. 93)

O que Deleuze quer afirmar ao dizer que o ser é o mesmo que seleção? Como podemos vislumbrar essa afirmação? É apenas compreendendo a relação mútua entre os dois sentidos do eterno retorno que o tema da seleção aparece de maneira mais clara. Ambos os movimentos são elaborados como forma de realizar a afirmação do devir e é exatamente neste sentido que podemos afirmar o eterno retorno como o ser do devir, pois o devir não é absoluto, ele é duplo: ativo e reativo, devir-ativo das forças reativas e devir-reativo das forças ativas. Se a doutrina cosmológica afirma o devir, por um lado, por outro lado, o pensamento ético-seletivo orienta o problema do devir ativo sobre as forças reativas. O que o segundo aspecto do eterno retorno permite é expulsar todas as ficções, toda a negatividade da vontade. Sua forma de afirmar o devir é selecionar apenas aquilo que leva as forças ao seu limite e recusar tudo o que é baixo e vil, que amputa e dilacera a vida. Como nos mostra Abreu, cada momento do eterno retorno é a constituição de uma conquista ontológica, um rompimento com os fundamentos, por isso devemos pensar o eterno retorno como verdadeiro elemento subversivo, pois é já em sua natureza crítico e ontopolítico:

A primeira seleção elimina da vontade, pelo pensamento do eterno retorno, os semiquerereres que a separam de toda sua potência. O que se constitui com isso? A identidade da vontade com a criação. A segunda seleção elimina, pelo pensamento do eterno retorno, a perspectiva que instaura as ficções, isto é, a negação. O que é que com isso se constitui? A afirmação da identidade do ser com o devir ativo. (ABREU, 2011, p. 36)

O difícil ensinamento do eterno retorno é de que não se pode afirmar plenamente o ser do devir sem também afirmar a existência do devir-ativo, pois “só o devir-ativo tem um ser; seria contraditório que o ser do devir fosse afirmado de um devir-reativo, isto é, de um devir ele próprio niilista” (DELEUZE, 2018, p. 93). Há, nesse sentido, esta complexa formulação de um duplo aspecto do eterno retorno, que deve ser entendido como o “ser universal do devir”, mas, em contraposição, “o ser universal do devir se diz de um só devir”, o devir-ativo: “somente o devir-ativo tem um ser, que é o ser do devir inteiro. Retornar é o todo, mas o todo se afirma de um só momento.” (DELEUZE, 2018, p. 93) A doutrina física e cosmológica do eterno retorno afirma o ser do devir, enquanto seu segundo aspecto, como ontologia seletiva, afirma o ser do devir, mas como “afirmando-se” do devir-ativo. É apenas aprendendo a

compreender o eterno retorno que torna-se possível alcançar a fórmula completa da afirmação, “o todo, sim, o ser universal, sim, mas o ser universal se diz de um só devir, o todo se diz de um só momento” (DELEUZE, 2018, p. 94)

O que não se pode perder de vista é esta ideia, que ocupa uma posição de privilegiada na orientação ontológica do pensamento de Deleuze: o duplo aspecto do eterno retorno, em que passamos do ser do devir ao ser do devir-ativo. Para seguirmos por essa direção, é preciso dar um passo atrás, uma vez que ainda permanece um problema não resolvido nesta formulação: como é possível passar de um pensamento seletivo do eterno retorno para um ser seletivo? Talvez a melhor saída seja avaliar o ser, não como substância ou como fato, como ordem estabelecida, como organização de um todo heterogêneo. O ser seletivo é derivado do pensamento ético e por isso só dá valor de ser ao devir-ativo. Assim, a ontologia seletiva ainda se mantém como pensamento, sendo o ser seletivo uma criação conceitual que surge como expressão de um pensamento do ser que se afirma no devir ativo. Ambos os aspectos do eterno retorno são operações do próprio pensamento; para Deleuze, um primeiro aspecto retira de si todos os pensamentos reativos e o segundo elimina a negação como perspectiva de avaliação. Desta maneira, o pensamento pode tornar-se pura afirmação e com isso transformar a negação em negação das próprias forças-reativas: “o pensamento que conquista sua imanência torna-se pura afirmação (afirmação da afirmação). Com esse movimento, o pensamento torna-se criador: constitui-se como afirmador do ser, do ser seletivo que só se diz do devir ativo.” (ABREU, 2011, p. 36-37)

O mais fundamental, e que não se pode perder de vista neste cenário, é que junto com a equação “ser = seleção”, há também uma segunda equação, “seleção = hierarquia”. A hierarquia é o que se designa ao valor, não ao estado atual, ao fato dado dos fenômenos, mas sim à diferença qualitativa das forças na vontade; a segunda equação “encerra o segredo da primeira”, de que o ser é enfim, perspectiva, “enquanto ato seletivo, aprova o que se afirma como perspectiva e não o que se pretende fato” (ABREU, 2011, p.37). Cada perspectiva atualiza-se como modo de vida; assim, no momento em que o pensamento do eterno retorno seleciona o devir-ativo, escolhem-se maneiras de viver, modos de estar no mundo. No entanto, modos de vida e realidades objetivas não podem ser confundidas, é necessário marcar uma distinção entre os valores como modos de vida e os valores como realidades objetivas:

Os primeiros são da ordem do pensamento, as segundas são do domínio da objetividade ou dos estados de coisas. É esta distinção que impede a identificação ou a redução do pensamento do eterno retorno a uma moral, uma vez que o que retorna não são os valores estabelecidos, concebidos como realidades em si, mas o pensamento enquanto afirmação avaliadora e criadora. (ABREU, 2011, p. 37)

É precisamente este elemento crítico da ontopolítica deleuziana que permite a formulação da equação ser = seleção, pois é apenas ao recusar e subtrair a perspectiva moral e realista do pensamento que se pode afirmar verdadeiramente o ser como perspectiva. O que retorna é sempre o novo, o pensamento como criador e avaliador, e nunca os valores determinados pelo que Nietzsche chama de rebanho, isto é, retorna o pensamento tomado pelo senso-comum, pela moral estabelecida. A perspectiva moral e realista nega a si mesma como perspectiva, recusa sua singularidade e pretende o absoluto, porque, mais do que negar os valores transcendentais como modelos para a vida, ao afirmarmos que o ser é seleção, o que está sendo defendido é que todo pensamento deve ser afirmado como perspectiva, como um olhar sobre o mundo, isto é, como um procedimento criador. O que o eterno retorno nos permite não é apenas compreender sua diferença ontológica em relação à moral como expressão de uma ontologia metafísica, mas também compreender que a própria moral e sua ontologia têm uma gênese e que “ela é uma perspectiva que se nega e que, ao negar-se enquanto tal, não apenas assume a negação enquanto princípio como reivindica ser a expressão de um universal abstrato” (ABREU, 2011, p.37).

Aquilo que efetivamente se seleciona é a afirmação da afirmação, a afirmação das diferenças, das forças ativas, o acaso, o devir, a multiplicidade. Aqui, fica evidente a contradição entre o devir-reactivo e o ser do devir, sua negação como perspectiva faz com que as forças reativas sustentem apenas os modos de vida negativos, que recusam seu perspectivismo, que só pretendem o absoluto e o universal. É apenas o “negativo como qualidade da vontade e a vitória das forças reativas no pensamento que sustentam o compromisso da Filosofia da Representação com a santificação dos valores vigentes.” (ABREU, 2011, p. 38) Por isso, retorna-se à importante questão sobre o sentido do pensamento que recusa toda a unidade, todo monocentrismo: que pensamento é esse que não se ancora em nenhum uno? Ou, de maneira mais precisa, o que ocorre ao pensamento ao passar pelo eterno retorno que seleciona e expulsa todo o negativo? Deleuze aposta em uma importante resposta: um pensamento sem imagem, um outro plano do pensamento, um a-fundamento do pensar.

Ao nos debruçarmos novamente sobre o conceito de vontade de potência é que podemos encontrar o elemento fundamental para a conquista de uma crítica efetivamente imanente, a condição para um pensamento sem imagem. A vontade de potência é apresentada por Deleuze ocupando uma dupla função, como princípio da diferença e da repetição e como pensamento ético seletivo:

O duplo aspecto da seleção no pensamento do eterno retorno revela um movimento que vai da seleção dos pensamentos ativos à seleção da vontade de potência afirmativa. Neste sentido, deve-se sublinhar a dupla função do conceito de vontade de potência: por um lado, como princípio da diferença e de sua repetição, a vontade de potência é apresentada por Deleuze como princípio do qual depende o eterno retorno como doutrina cosmológica e física; por outro lado, o eterno retorno, como pensamento ético, ao selecionar a repetição da diferença, afirma o ser do devir e, no mesmo movimento, corrobora a afirmação como qualidade da vontade de potência (ABREU, 2011, p. 38)

Deleuze considera a questão verdadeiramente crítica, não a questão “O que?”, mas sim, “Quem?” É a pergunta pelo “Quem?” que corresponde ao princípio crítico, pois não se trata de indagar “O que é x”, isto é, sua essência, princípio da questão metafísica, mas sim perguntar quais são as forças que se apoderam de determinada coisa. A mudança na questão acompanha uma transmutação do conceito de essência¹⁵. A pergunta metafísica, já em sua natureza, separa ser e essência de devir e aparência, pois, ao perguntar o “que é belo?”, “o que é justo?”, as perguntas têm como intuito separar as formas por oposição entre si, uma vez não se pode responder a “O que é belo?” com um exemplo, já que o belo é um elemento essencial e não acidental¹⁶. Deleuze afirma: “Talvez seja uma besteira citar o que é belo quando se pergunta “o que é o belo?” Mas tampouco é certo que a própria questão “O que é o belo?” não seja uma besteira.” (DELEUZE, 2018, p. 100). A pergunta “Quem?” expressa a possibilidade de um outro plano do pensar, seu sentido está inteiramente ligado a uma recusa das estruturas ontológicas da metafísica. Assim, podemos afirmar que à pergunta “Quem?” “corresponde, como princípio crítico, o conceito de vontade de potência e, como movimento crítico, o eterno retorno como pensamento ético e seletivo” (ABREU, 2011, p.38), isto é, elemento de uma nova imagem do pensamento, derivada de um novo plano ontológico. Novamente devemos atentar para a questão: quais as consequências de tais mutações para o domínio do pensamento?

Para que possamos seguir adiante e compreender os novos possíveis que surgem com a fabricação desse novo plano ontológico, é preciso compreender porque os momentos do eterno retorno determinam uma seleção do ponto de vista da pura afirmação. É preciso colocar a questão: o que determina uma pura afirmação? A afirmação pura tem uma definição

¹⁵ “A questão ‘Quem?’ , segundo Nietzsche, significa o seguinte: considerando-se uma determinada coisa, quais são as forças que dela se apoderam, qual é a vontade que a possui? Quem se expressa, se manifesta, e mesmo se oculta nela? Só somos conduzidos à essência pela questão ‘Quem?’ . Pois a essência é somente o sentido e o valor da coisa; a essência é determinada pelas forças em afinidade com a coisa e pela vontade em afinidade com essas forças” (DELEUZE, 2018, p.101)

¹⁶ “[...] não se responde à pergunta: ‘Que é o belo?’ citando o que é belo. Daí a distinção, cara a Platão, entre as coisas belas, que só são belas por exemplo, acidentalmente e segundo o devir; e o Belo que é apenas belo, necessariamente belo, que é o belo segundo o ser e a essência. Por isto, em Platão, a oposição entre a essência e a aparência, entre o ser e o devir depende inicialmente de um modo de questionar, de uma forma de pergunta.” (DELEUZE, 2018, p. 100)

precisa, uma afirmação pura é produção e criação. No entanto, apesar de precisa, ela contém mais de um sentido, uma vez que é criação, mas também é a transvalorização realizada pela doutrina do eterno retorno. A pura afirmação é a conquista de uma nova qualidade para a vontade de potência, em que a vontade, agora, afirma toda a vida, em que toda transcendência se esvai e toda a ontologia metafísica desaba e finalmente podemos contemplar o triunfo da transmutação:

Os valores, e o seu valor, não derivam mais do negativo, mas da afirmação como tal. Afirma-se a vida em lugar de depreciá-la, e a própria expressão “em lugar” ainda é falha. É o próprio lugar que muda, não há mais lugar para um outro mundo. O elemento dos valores muda de lugar e de natureza, o valor dos valores muda de princípio, toda avaliação muda de caráter (DELEUZE, 2018, p. 222)

A negação foi subtraída da sua relação com o ser e assim os valores já não podem mais derivar da vontade negativa, das forças reativas, já não podem depreciar a vida, uma vez que perderam sua superioridade em relação a ela. Da mesma forma que o absoluto não existe nessa composição ontológica, o vazio também não pode se sustentar nessas condições. A negação não desaparece no vazio e é abolida de todo o pensamento; Deleuze demonstra em cinco pontos principais a maneira pela qual a negação produz uma dinâmica singular com o processo de fabricação da afirmação como princípio avaliativo.

Primeiro, como “passagem da ratio cognoscendi à ratio essendi na vontade de potência”, uma mudança da imagem do pensamento em que a razão pela qual a vontade de potência é submetida “não é a razão sob a qual ela é”. O pensamento ao ser submetido à razão metafísica metafísica, apreende a vontade de potência sempre em seu sentido negativo, como potência de negação. Apesar disso, apenas a vontade negativa sustenta esta razão, isto é, é necessário atravessar o interior da razão de conhecer em direção ao seu contrário, assim como nos mostra Deleuze: “A vontade de potência será pensada tal como é, será pensada como ser, se nos servirmos da razão de conhecer como de uma qualidade que passa para seu contrário e se encontrarmos nesse contrário a razão de ser desconhecida” (DELEUZE, 2018, p. 223). Esse movimento se torna mais claro no segundo ponto, em que a negação se converte em potência de afirmar, o momento em que a negação se subordina à afirmação, passa ser excedente da vida: “A negação não é mais a forma sob a qual a vida conserva tudo o que é reativo nela, mas, ao contrário, o ato pelo qual ela sacrifica todas as suas formas reativas” (DELEUZE, 1962, p. 202). O terceiro ponto esclarece o reino da afirmação da vontade de potência; após a conversão da negação em potência afirmativa, apenas a afirmação pode subsistir como potência independente. O negativo “emana como um raio” da afirmação, mas é

reabsorvido “como fogo que se extingue”, ele anuncia o porvir, mas apenas o afirmativo pode realizá-lo: “No homem que quer perecer, o negativo anunciava o além-do-homem, mas só a afirmação produz o que o negativo anuncia”. (DELEUZE, 2018, p. 223) Só o que resta é a potência de afirmar, o momento das grandes conversões, da transformação do “pesado em leve, do baixo em alto, da dor em alegria”. O reino da afirmação é resultado da transubstanciação do negativo, do nada, em pura afirmação. Diante deste reino, o quarto ponto se dá como crítica aos valores estabelecidos, nesse momento a negação torna-se destruição total, os valores erigidos pela metafísica sucumbem ao poder destrutivo da negação como potência afirmativa, como nos lembra Abreu: “a negação, como consequência da potência de afirmar, é o aspecto crítico que subtrai, no pensamento da existência, todos os valores transcendentais ao pensamento e à vida.” (ABREU, 2011, p. 39) Por fim, o último ponto é onde se realiza a subversão da relação de forças, em que “A afirmação constitui um devir-ativo como devir universal das forças” (DELEUZE, 2018, p.223). Ao ser conferido um novo sentido à negação, a afirmação torna-se devir-universal em que já não restam mais forças negativas, apenas a pura afirmação.

Essas relações precisam ser compreendidas com cautela, pois essa dinâmica só faz sentido ao compreendermos que ela decorre do processo de subtração operado pela seleção do eterno retorno. É a afirmação da afirmação que deseja expulsar o negativo como potência autônoma de interpretação, uma vez que ela funciona como “o foro genealógico de todas as ficções que depreciam a vida”. (ABREU, 2011, p.39) Negação e afirmação são oposições, qualidades da vontade de potência, são duas razões diferentes, mas são contrários que se excluem, que tentam a todo custo subordinar um ao outro. O negativo não é exterior ao homem, mas seu constitutivo, e por isso, Deleuze afirma que é no homem que o mundo se abisma, é apenas no além-do-homem¹⁷ que podemos encontrar a afirmação:

E, com o homem, o mundo inteiro se abisma e se torna doente, a vida inteira depreciada, tudo que é conhecido desliza em direção a seu próprio nada. Inversamente, a afirmação só se manifesta acima do homem, fora do homem, no além-do-homem que ela produz, no desconhecido que traz consigo. mas o além-do-homem, o desconhecido, também é o todo que rechaça o negativo. (DELEUZE, 2018, p. 224)

O homem, ainda hoje, ou, ainda mais hoje, é tomado pelo negativo, seus valores são ancorados na tristeza e na depreciação; toda afirmação que vem desse homem já é podre em sua natureza. O afirmativo só se encontra no além-do-homem, pois ele é a espécie superior de

¹⁷ “O além-do-homem como espécie é também ‘a espécie superior de tudo que é’. Zaratustra diz ‘o imenso e ilimitado Sim e Amém’, ele próprio é ‘o eterno Sim de todas as coisas” (DELEUZE, 2018, p. 224)

tudo que é, assim, só se torna possível encontrar a afirmação no ato de transvalorar: “enquanto reinar o negativo, em vão será procurado um vestígio de afirmação aqui embaixo ou no outro mundo; o que se chama de afirmação é grotesco, triste fantasma arrastando as correntes do negativo.” (DELEUZE, 2018, p. 224)

Apesar desse complexo jogo de oposição entre negativo e o afirmativo, para Deleuze, Nietzsche parece apresentar a afirmação sempre inseparável de uma condição preliminar negativa, que se desdobra em dois tipos de negação que, “separada dessas duas negações, a afirmação nada é, ela própria é impotente para se afirmar” (DELEUZE, 2018, p.225). Primeiro, como toda a afirmação, é imediatamente seguida de uma negação tão “enorme e ilimitada quanto ela”, é o supremo grau de negação, “destruição como destruição ativa de todos os valores conhecidos” (DELEUZE, 2018, p.225), pois aquele que destrói os valores estabelecidos é o transmutador, mas também e por isso mesmo, o criador de novos valores. A segunda negação é a que precede toda afirmação, o não antes do sim, isto é, o sagrado sim da criança sempre é precedido pelo sagrado não do leão¹⁸. Por isso, torna-se necessário distinguir os tipos de afirmação a partir da crítica, mais precisamente dois tipos de afirmação, o falso sim do asno e a afirmação dionisíaca.

O asno é o falsificante, o que finge ser o animal dionisíaco, mas, na realidade, apenas a sua aparência é dionisíaca, pois sua existência é de natureza cristã, “diz sempre sim, mas não sabe dizer não”. (DELEUZE, 2018, p.225) O asno é expressão de uma afirmação que, “não sabe, efetivamente, nem afirmar nem negar, porque afirma tudo o que a perspectiva negativa põe como real e verdadeiro” (ABREU, 2011, p. 39). Diferente do asno, Nietzsche tem orelhas pequenas¹⁹, é o “antiasno par excellence”, porque o sim do asno é o falso sim, “sim que não sabe dizer não, sem eco nos ouvidos do asno, afirmação separada das negações que deveriam envolvê-las” (DELEUZE, 2018, p.226). O outro modo de afirmação é dionisíaco, que “eleva-se à potência criadora incorporando a negação, mas redefinida e subordinada à potência da afirmação pura” (ABREU, 2011, p. 39); aqui, novamente o negativo se encontra expulso do império da afirmação. O negativo torna-se expulso da constelação do ser e deixa de ser uma qualidade primeira ou autônoma:

¹⁸ Conferir em Assim falou Zaratustra, “Das três metamorfoses” - NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra. Editora Companhia das Letras, 2011. p.27-29

¹⁹ “Dionísio diz uma vez a Ariadne, por brincadeira, que ela tem orelhas pequenas demais: ele quer dizer que ela não sabe ainda afirmar nem desenvolver a afirmação (83). Mas realmente o próprio Nietzsche se vangloria de ter a orelha pequena: ‘Isto interessa nada pouco às mulherzinhas - parece-me que se sentem mais bem compreendidas por mim... eu sou Antiasno par excellence, e com isso um monstro universal- eu sou, em grego e não só em grego, o Anticristo...’. Ariadne e o próprio Dionísio tem orelhas pequenas, pequenas orelhas circulares, propícias ao eterno retorno.” (DELEUZE, 2018, p. 226)

Enquanto o negativo for sua própria potência ou sua própria qualidade, estará no pântano e será pântano (forças reativas). Somente sob o império da afirmação o negativo é elevado ao seu grau superior, ao mesmo tempo que vence a si mesmo: ele subsiste não mais como potência e qualidade, mas como maneira de ser daquele que é potente. Somente então, o negativo é a agressividade, a negação se torna ativa, a destruição se torna alegre. (DELEUZE, 2018, p. 227)

Nietzsche, como podemos observar, não pensa negação e afirmação como uma oposição dialética, isto é, conforme uma contradição. O afirmativo se opõe ao negativo, produzindo sobre ele a diferença, libertando a negação de sua perspectiva negativa. Nietzsche quer combater “todo pensamento que se move no elemento do negativo, que se serve da negação como de um motor, de uma potência e de uma qualidade.” (DELEUZE, 2018, p. 227) Neste modo de pensar, tudo é triste e falso, toda atividade é apenas uma reação e toda afirmação, um fantasma; contra a positividade do negativo, Nietzsche evoca a negatividade do positivo.

O asno é o camelo de Zaratustra²⁰, ele carrega o peso de toda negatividade, mas mais do que isso, ele tem o dorso para estimar, para avaliar o seu peso e “esses fardos lhe parecem ter o peso do real”. Sua sensibilidade é restrita ao seu dorso, aquilo que ele chama de real, o afirmar do asno “nada mais é do que carregar, assumir”; assumir o mais pesado dos fardos como o real, esse é o pecado do asno. O espírito da gravidade que se escora no dorso do asno é, como mostra Deleuze, o espírito conjugado do niilismo:

[...] o espírito da gravidade é o espírito do negativo, o espírito conjugado do niilismo e de forças reativas; em todas as virtudes cristãs do asno, em todas as forças que lhe servem na tarefa de carregar, o olho experimentado não tem dificuldade em descobrir o reativo; em todos os fardos que ele carrega, o olho prudente vê os produtos do niilismo; mas o asno só capta consequências separadas de suas premissas, produtos separados do princípio de sua produção, forças separadas do espírito que as anima. Então os fardos lhes parecem ter a positividade do real, assim como as forças das quais é dotado, as qualidades positivas que correspondem a uma assunção do real e da vida (DELEUZE, 2018, p. 229)

O que ocorre é que o peso do fardo se confunde com o próprio corpo do asno e com isso funda-se a ideia que ainda ecoa nos homens: a ideia de que é real e positivo tudo aquilo que é pesado, que o real e o afirmativo se encontram ao lado do que suporta. O não que o asno não sabe dizer é o não ao niilismo, e por isso ele carrega todos os seus produtos, recolhe-os para o deserto do niilismo e lá os nomeia como o real. O asno expressa o modo de vida decadente, atolado no pântano, que não sabe dizer não e por isso responde apenas sim para o niilismo.

²⁰ “Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado. O que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente, e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado” (NIETZSCHE, 2011, p. 27)

A objeção que Nietzsche faz ao alertar para o falso sim do asno é na realidade uma crítica a certa percepção do real, uma perspectiva baixa do real, que o compreende como “objeto, objetivo e termo da afirmação; a afirmação compreendida como adesão ou aquiescência ao real, como assunção do real: este é o sentido do zurro” (DELEUZE, 2018, p. 230). Este movimento crítico nietzschiano não surge sem uma intenção precisa. O desejo de Nietzsche é abolir qualquer concepção de afirmação que a transforme em uma simples função do ser, independente de sua concepção. Nesse sentido, como demonstra Deleuze, o inimigo ao qual o pensamento nietzschiano se direciona não é grego, mas sim a imagem já retorcida da metafísica grega, seu eco sombrio: “Desde Hegel, a filosofia se apresenta como uma estranha mistura de ontologia e antropologia, de metafísica e humanismo, de teologia e ateísmo, teologia da má consciência e ateísmo do ressentimento” (DELEUZE, 2018, p. 231). Enquanto a afirmação é colocada do ponto de vista da função do ser, o homem não passa de um funcionário, “o ser se afirma no homem ao mesmo tempo que o homem afirma o ser” (DELEUZE, 2018, p. 231). Esta dinâmica implica uma relação dialética que é precisamente o que Nietzsche tenta combater, uma dialética que renova os alicerces da ontologia metafísica, que fabrica o real e a verdade como produtos do negativo:

O ser da lógica hegeliana é o ser apenas pensado, puro e vazio, que se afirma ao passar para o seu contrário. Mas esse ser nunca foi diferente desse contrário, nunca teve que passar para o que ele já era. O ser hegeliano é o nada puro e simples; e o devir que esse ser forma com o nada, isto é, consigo mesmo, é um devir perfeitamente niilista; a afirmação passa aqui pela negação porque é somente a afirmação do negativo e de seus produtos (DELEUZE, 2018, p. 231)

É deste ponto de vista que, para Nietzsche, o ser, o real e o verdadeiro são avatares do niilismo, pois são fabricados como produtos do negativo, feitos para mutilar, negar, sufocar a vida. O real não é autossuficiente para Nietzsche, mas uma manifestação da vontade de potência, e neste caso, de uma vontade negativa, que deprecia a vida. Toda a filosofia nietzschiana é postulada como uma crítica a essas invenções do ser e do real, o ser e o real vazio e mortificado, “como o divino no qual a vida se opõe à vida”. É partindo dessa ideia que o grande projeto nietzschiano retomado por Deleuze é a *transvaloração de todos os valores*, a subversão das formas ontológicas estabelecidas em todas as suas variações, pois é necessário para Deleuze inventar uma outra ontologia, uma outra afirmação, não mais o falso sim, mas a potência do falso, retirar da vida todo o peso, fazer do ser uma inocência: “Afirmar não é se encarregar, assumir o que é, mas liberar, descarregar o que vive. Afirmar é tornar leve: não é sobrecarregar a vida com o peso dos valores superiores, mas criar valores novos que sejam da vida, que façam da vida a leve e a ativa.” (DELEUZE, 2018, p. 233).

Com Nietzsche, mais do que nunca, é preciso ultrapassar o homem, pois nada se realiza vindo dele; mesmo indo ao seu máximo, o homem ainda leva consigo o peso da negação. É preciso atravessar o deserto do niilismo, afirmar a vida com toda a potência, uma vez que só assim poderemos ultrapassar toda a força do homem. Ao separarmos a falsa afirmação do Asno, a caricatura do sim, do sim dionisíaco, o sim que também sabe dizer o não, poderemos finalmente criar, já que afirmar verdadeiramente é criar: “Afirmar é criar, não carregar, não suportar, não assumir. Ridícula imagem do pensamento que se forma na cabeça do asno” (DELEUZE, 2018, p. 234). Esta distinção entre os dois tipos de afirmação é imprescindível para garantia dessa ontologia crítica, seletiva, ou mais precisamente, ontopolítica, dado que apenas um modo de afirmar pode realizar a criação dessa mesma ontologia:

A afirmação do Asno aprova e suporta todos os valores superiores; a afirmação criadora seleciona a diferença e elimina tudo o que pode ser negado ao afirmar a própria afirmação. A primeira é expressão do niilismo: suporta e afirma o “ser”, o “verdadeiro” e o “real”; a segunda propõe uma nova ontologia, que afirma a afirmação como ser (ABREU, 2011, p. 40)

É somente o segundo sentido da afirmação que demonstra não haver, para Deleuze, nenhuma contradição em apontar uma ontologia no pensamento nietzschiano: “Nietzsche não suprime o conceito de ser. Propõe uma nova concepção.” (DELEUZE, 2018, p. 234) Se em toda grande afirmação há sempre uma precedência da negação²¹, com Nietzsche, não se passa diferente, toda sua afirmação de uma nova ontologia é precedida por uma imensa negação da ontologia vista pelo olhar das forças-reativas. É só depois da crítica imanente como destruição afirmativa, como *transvaloração dos valores*, da subversão da ontologia como fundamento, da sua luta contra os avatares do niilismo, que Nietzsche, na visão de Deleuze, pode falar com clareza e anunciar sua ontologia: “A afirmação é o ser. O ser não é objeto da afirmação, também não é um elemento que se ofereceria, que se daria como encargo de afirmação. A afirmação não é a potência do ser, ao contrário. A própria afirmação é o ser, o ser é apenas a afirmação em toda sua potência” (DELEUZE, 2018, p. 234-235). Essa nova ontologia, é inseparável de uma lógica, de uma lógica “aberrante”, que não opõe dialeticamente o ser e o devir, mas que produz um plano que garante a coexistência de ambos em uma dinâmica única, da pura afirmação da vida, a afirmação em sua enésima potência, sua reduplicação: “É a afirmação primeira (o devir) que é ser, mas ela só o é como objeto de uma segunda afirmação.

²¹ “Não existe afirmação que não se faça preceder também por uma imensa negação: ‘uma das condições essenciais da afirmação é a negação e a destruição’” (DELEUZE, 2018, p. 225)

As duas afirmações constituem a potência de afirmar em seu conjunto” (DELEUZE, 2018, p. 235)

Deleuze nos mostra que a afirmação precisa ser dita duas vezes, visto que o único objeto da afirmação é ela mesma; em uma primeira afirmação, ela é devir, mas em sua segunda afirmação, algo muda nesse processo que “eleva o devir ao ser ou que extrai o ser do devir”(DELEUZE, 2018, p. 235). Por isso, o eterno retorno da diferença é indeclinável nessa operação, pois é ele quem “‘aproxima ao máximo’ o devir e o ser, afirma um do outro”(DELEUZE, 2018, p. 236), é o grande sim dionisíaco, acompanhado de Ariadne, sua segunda afirmação, a noiva²². Se O eterno retorno é a seleção, o que elimina o pressuposto de todo pensamento, o fundamento de todo plano ontológico, por que então uma dupla afirmação? O eterno retorno sempre produz a dupla afirmação porque quer impedir que a primeira afirmação apenas constate o devir com um dado e, como nos mostra Abreu, a afirmação se reduplica, como forma de garantir que não haja nenhuma subordinação a nenhum dado, mesmo que o dado seja o próprio devir:

O essencial, neste caso, para uma filosofia como a de Deleuze que almeja dar consistência à ideia de que o pensamento seja criador, é assegurar que a afirmação primeira não seja uma constatação, no caso a constatação do devir como um dado. Portanto, pode-se sugerir a hipótese de que a função da afirmação segunda ou reduplicada seja a de revelar que a afirmação primeira já comporta uma dimensão ética que a compromete com a elaboração de um pensamento capaz de pensar a passagem do tempo, capaz de conceber uma síntese do tempo como devir, pela qual o presente torna-se passagem, quando contraído num instante que se bifurca em passado e futuro. A afirmação segunda, enquanto afirmação da afirmação, impede, desse modo, a ilusão de supor se uma subordinação da afirmação a um dado, mesmo que o dado seja concebido, por contrassenso, como sendo o devir” (ABREU, 2011, p. 40-41)

Nietzsche recusa qualquer subordinação da afirmação como função do ser, independente de sua configuração (ser, real, verdadeiro). Desta maneira, a segunda afirmação, assim como o primeiro momento do eterno retorno, cumpre a função de eliminar todo pressuposto, todo absolutismo ontológico, todo fundamento, ou qualquer tentativa de determinar de maneira transcendente o “destino” da afirmação. É a partir de todos esses mecanismos conceituais que configuram o eterno retorno e sua singular composição com a fabricação de uma ontologia que podemos compreender o motivo da afirmação ser o único gesto capaz de garantir essa nova ontologia em Nietzsche. Negação e afirmação não são unívocas; enquanto a negação se opõe dialeticamente à afirmação, a afirmação se difere da negação. É apenas na liberação da

²² “Dionísio é a primeira afirmação, o devir e o ser, mas justamente o devir que só é ser como objeto de uma segunda afirmação; Ariadne é esta segunda afirmação, Ariadne é a noiva, a potência feminina amante” (DELEUZE, 2018, p. 237)

diferença que se produz consistência para o novo, não apenas para uma ontologia diferente, mas a própria ontologia da diferença, uma ontologia que não tem como essência a própria negação, mas apenas o gozo do jogo com sua própria diferença.

Essa oposição é mais do que determinante, é inescapável; todo o projeto filosófico de Deleuze, e principalmente de um Deleuze atravessado por Nietzsche, passa pela “defesa dos fortes contra os fracos”, pelo afastamento de um certo realismo triste, e para isso se vê obrigado a criar uma outra perspectiva ontológica, ou, de maneira mais precisa, um outro plano ontológico, um plano que não contém verdade nenhuma no pensamento, nem realidade nenhuma no sensível, em que há apenas a multiplicidade infinita de avaliações, um mundo vivo: “o mundo é vivo; e o mundo vivo é vontade de potência; e viver é avaliar” (ABREU, 2011, p. 41). É justamente nesse indeterminado que a diferença joga com a afirmação, essa delicada dança em que, como mostra Deleuze,

A afirmação é posta uma primeira vez como o múltiplo, o devir e o acaso. Pois o múltiplo é a diferença entre um e outro, o devir é a diferença consigo, o acaso é a diferença ‘entre todos’ ou distributiva. Em seguida, a afirmação se duplica, a diferença é refletida na afirmação da afirmação: momento da reflexão, na qual uma segunda afirmação toma a primeira como objeto. Mas assim a afirmação reduplica: como objeto da segunda afirmação, ela é própria afirmação afirmada, a afirmação reduplicada, a diferença alçada à sua mais elevada potência. O devir é o ser, o múltiplo é o uno, o acaso é a necessidade. A afirmação do devir é a afirmação do ser etc., mas na medida em que ela é objeto da segunda afirmação que a eleva a essa nova potência. O ser se diz do devir, o uno, do múltiplo, a necessidade, do acaso, mas na medida em que o devir, o múltiplo e o acaso se refletem na segunda afirmação que os toma como objeto. Assim, é próprio da afirmação retornar, ou da diferença se reproduzir. Retornar é o ser do que se torna, revir é o ser do devir, o uno do múltiplo, a necessidade do acaso: o ser da diferença como tal ou o eterno retorno”. (DELEUZE, 2018, p. 238)

A dupla afirmação, a vontade de potência como elemento diferencial, esta é a grande conquista do eterno retorno da diferença, o princípio ontológico plástico que libera as forças dormentes de sua prisão, de sua fraqueza e principalmente de toda sua negatividade. E é a partir dessa conquista que podemos contemplar a grande lição do eterno retorno, talvez a mais importante: “Não há retorno do negativo. O eterno retorno significa que o ser é seleção. Só retorna o que afirma ou o que é afirmado.” (DELEUZE, 2018, p. 239)

O ensinamento nietzschiano é de que o devir, o múltiplo e o acaso não têm nenhuma negatividade, que a diferença é a própria afirmação pura e que o retornar é o ser da diferença que exclui o negativo, elemento crítico e seletivo do seu pensamento, denuncia a todas as mistificações. Ao mesmo tempo, há também seu ensinamento prático, que determina a diferença como alegre, a suficiência do devir, do acaso e do múltiplo, que se transformam em objeto de pura alegria; o devir, o múltiplo e o acaso como expressões alegres da filosofia em

que o “uno regozija de si mesmo, como também o ser e a necessidade”. (DELEUZE, 2018, p. 239) Deleuze, junto a Nietzsche, reivindica uma nova ontologia através do eterno retorno: “O reino do negativo é o reino dos animais poderosos, Igrejas e Estados, que nos acorrentam aos seus próprios fins.” (DELEUZE, 2018, p. 239-240), mas mais precisamente, o negativo, aqui, expira às portas do ser, o tempo do eterno retorno é também o tempo de expulsar o negativo e, com isso, de criar o novo, de destruir a triste ontologia dos fundamentos, para apenas aí, afirmar duplamente um novo sentido para a ontologia, a transmutação:

Mas onde está o ser que não é um outro mundo, e como se faz a seleção? Nietzsche chama transmutação o ponto no qual o negativo é convertido. Este perde sua potência e sua qualidade. A negação deixa de ser uma potência autônoma, isto é, uma qualidade da vontade de potência. A transmutação relaciona o negativo com a afirmação da vontade de potência, faz dela uma simples maneira de ser da potência de afirmar. Não mais trabalho da oposição nem dor do negativo, mas jogo guerreiro da diferença, afirmação e alegria da destruição. O não destituído de seu poder, passado para a qualidade contrária, tornado afirmativo e criador; esta é a transmutação. (DELEUZE, 2018, p. 240)

Aqui se apresenta o mais puro sentido ontológico da interpretação deleuziana do pensamento de Nietzsche, a relação entre Zaratustra e Dionísio, que expressa a complexa relação entre a transmutação e o eterno retorno. Zaratustra é o leão, o sagrado não, é com ele que a negação perde sua potência e sua qualidade:

Zaratustra é o signo do leão: o primeiro livro de Zaratustra se abre com o leão, o último se fecha com o leão. Mas o leão é precisamente o “sagrado não” tornado criador e afirmativo, este não que a afirmação sabe dizer, no qual todo o negativo é convertido, transmutado em potência e em qualidade (DELEUZE, 2018, p. 241).

Zaratustra é inteiro afirmação, causa do eterno retorno, pai do além-do-homem²³; todavia, Zaratustra “não é a afirmação inteira, nem o mais profundo da afirmação”(DELEUZE, 2018, p. 243), ele está condicionado a um outro princípio, incondicionado, mais profundo: “O eterno retorno depende da transmutação do ponto de vista do princípio que o condiciona, mas a transmutação depende mais profundamente do eterno retorno do ponto de vista de seu princípio incondicionado.” (DELEUZE, 2018, p. 241)

A transmutação, a crítica levada à máxima potência, ainda assim é subordinada a Dionísio, ao eterno retorno da diferença, ao sagrado sim e sua inocência: “Por um lado, eles remetem a Zaratustra como o princípio condicionante que os ‘põe de maneira apenas

²³ “Zaratustra tem uma relação complexa com Dionísio, assim como a transmutação com o eterno retorno. De certo modo Zaratustra é causa do eterno retorno e pai do além-do-homem. O homem que quer perecer, o homem que quer superado, é o ancestral e o pai do além-do-homem. O destruidor de todos os valores conhecidos, o leão do sagrado não, prepara sua última metamorfose: tornar-se criança”. (DELEUZE, 2018, p. 241)

hipotética. Por outro, remetem a Dionísio como ao princípio incondicionado que funda o seu caráter apodítico e absoluto.” (DELEUZE, 2018, p. 241). Para Dionísio, deus das potências, o eterno retorno não retorna ao mesmo instante, mas faz do tempo uma síntese, produz uma relação sintática com o tempo em que passado, presente e futuro determinam absolutamente sua relação com todos os outros instantes. O tempo do eterno retorno, uma nova composição ontológica para a vida, a constelação de Zaratustra é a do leão, mas a de Dionísio é a constelação do ser. A crítica afirma, mas não é suficiente, junto à crítica é preciso o novo, a criação, a pura afirmação. Esta nova ontologia que é fabricada em Nietzsche pela interpretação de Deleuze “constitui a vontade de potência afirmativa, introduz a diferença na afirmação e faz da vontade de potência o princípio plástico de uma crítica imanente, ao mesmo tempo seletiva e criadora” (ABREU, 2011, p. 42). Mas, mais profundamente, ela produz uma fresta sobre as coisas dadas, produz um caminho para o fim de toda a miséria do pensamento e da vida humana, pois consegue erigir um novo mundo dentro deste mesmo mundo que conhecemos hoje. É na precisa e delicada dança entre a crítica como “o sagrado não” e a ontologia como “o grande sim dionisíaco” que podemos flertar com um novo horizonte de possíveis, uma outra experimentação das coisas e infinitos modos de se pensar e viver:

Não nos espantaremos, portanto, que todo conceito nietzschiano esteja no cruzamento das duas linhagens genéticas desiguais. Não apenas o eterno retorno e o além-do-homem, mas o riso, o jogo, a dança. Referidos a Zaratustra, o riso, o jogo, a dança são potências afirmativas de transmutação: a dança transmuta o pesado em leve, o riso transmuta o sofrimento em alegria, o jogo do lançar (os dados) transmuta o baixo em alto. Mas referidos a Dionísio, a dança, o riso, o jogo são as potências afirmativas de reflexão e de desenvolvimento. A dança afirmar o devir e o ser do devir, o riso, as gargalhadas afirmam o múltiplo e o uno do múltiplo; o jogo afirmar o acaso e necessidade do acaso (DELEUZE, 2018, p. 243).

Por fim, podemos observar que a interpretação de Deleuze do eterno retorno é o motor de um novo horizonte ontológico para a filosofia; se é possível conceber uma pura afirmação que subtrai todas as ficções metafísicas do pensamento, que elimina todo o negativo e todo o fundamento, é somente por meio do eterno retorno. No entanto, para que possamos compreender melhor as implicações do eterno retorno como operação de efetuação da ontologia deleuziana, seguiremos em direção a outro trabalho de Deleuze, *Diferença e repetição*, e, então, desenvolver, no próximo capítulo, a relação entre eterno retorno e um dos mais importantes conceitos ontológicos de Deleuze, a univocidade do ser.

CAPÍTULO II: DELEUZE, NIETZSCHE E A UNIVOCIDADE DO SER

Em seu documentário póstumo, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (1988-1989), Deleuze é perguntado pela entrevistadora Claire Parnet sobre seu famoso gosto pela bebida. O filósofo, que já havia deixado totalmente ~~em~~ o consumo de álcool, afirma que sempre teve mais gosto pela bebida do que pela comida, que havia parado de beber por necessidade e não por desejo. Sua desistência do álcool não é gratuita, mas está diretamente ligada à perda de vigor e a seu adoecimento, isto é, à impossibilidade de, junto com o consumo de bebida, manter seu trabalho e sua vitalidade.

Apesar de estranho em um primeiro momento, o tema levantado por Parnet não surge sem razão. Como sempre defendeu que vida e pensamento nunca andam separados, que viver e pensar são processos coexistentes, o tema da bebida, interessante à nossa pesquisa, acompanha rigorosamente essa mesma “lógica”. Podemos até afirmar que há uma possível filosofia do álcool; ou melhor, pode-se extrair da relação com o álcool um problema, uma ideia, um conceito, uma filosofia. Esse tema da bebida, assim como o das drogas, anuncia um importante objeto do pensamento deleuziano, o problema das quantidades, isto é, a relação entre quantidade e prudência:

Acho que beber é uma questão de quantidade, por isso não há equivalente com a comida. Há gulosos, há pessoas... comer sempre me desagradou, não é para mim, mas a bebida é uma questão... Entendo que não se bebe qualquer coisa. Quem bebe tem sua bebida favorita, mas é nesse âmbito que ele entende a quantidade [...] Quando se bebe, se quer chegar ao último copo. Beber é, literalmente, fazer tudo para chegar ao último copo. É isso que interessa.” (PARNET. C, 2010, p. 6)

Beber, afirma Deleuze, é sempre questão de quantidade, de medida, uma vez que o alcoólatra é sempre alguém que está parando de beber, é aquele que caminha para chegar sempre no último copo: “O último copo quer dizer o seguinte: ele avalia, há uma avaliação, ele avalia o que pode agüentar [sic], sem desabar... Ele avalia. Varia para cada pessoa. Avalia, portanto, o último copo e todos os outros serão a sua maneira de passar, e de atingir esse último.” (PARNET, 2010, p.7) O último copo é aquele que define um certo grau de prudência, um limite para o quanto se suporta certa quantidade; é o último movimento, que estabelece o limite de sua potência, limite esse que evita o desastre e permite um novo recomeço no dia seguinte, sem que tudo se perca. Por isso, defende Deleuze, todo o último copo é, na verdade, o penúltimo, pois efetivamente, o último é aquele que tira o sujeito de seu arranjo, que impede qualquer recomeço. Aqueles que bebem entendem de quantidade pois sempre buscam o

penúltimo copo, aquele que permite sempre efetuar um recomeço. Trata-se de um processo de repetição que escapa de seu sentido comum, pois o que se repete não é o mesmo, mas o singular. Não há modelo, ou origem, cada repetição é um ato de criação do novo. É nesse sentido que Deleuze retoma a belíssima formulação de Péguy: assim como “não é a última ninfêia que repete a primeira, é a primeira ninfêia que repete todas as outras e a última” (PARNET. C, 2010, p.6), é o primeiro copo que repete o último e não o contrário, por isso a definição do último copo como sempre sendo o penúltimo penúltimo e “Não o último, pois o último o [o alcólatra] poria fora de seu arranjo, e o penúltimo é o último antes do recomeço no dia seguinte.” (PARNET, 2010, p.7)

A fórmula de Péguy, retomada por Deleuze, carrega consigo um importante ensinamento, mas mais profundamente, anuncia um complexo problema, que se desdobra por todo o pensamento deleuziano: a ideia da repetição e sua relação com a diferença. Como havíamos observado no capítulo anterior, em *Nietzsche e a filosofia*, o tema da repetição e sua ligação com o conceito de diferença é, talvez, uma das maiores conquistas do pensamento nietzschiano. Como nos lembra Roberto Machado, entre os múltiplos nomes dados por Deleuze aos conceitos de diferença e repetição, eterno retorno e vontade de potência são seus mais importantes: “os conceitos nietzschianos de vontade de potência e eterno retorno são, em última análise, os principais nomes, entre vários utilizados por Deleuze, para os conceitos de diferença e repetição” (MACHADO, 2009, p.101). Para Deleuze, retomar o conceito nietzschiano de eterno retorno como pensamento seletivo e afirmador, como expressão direta da vontade de potência, é imprescindível, uma vez que é na dinâmica entre os dois elementos que surge uma brecha para o novo, um novo pensamento, uma nova ontologia, um novo modo de existência possível. É através do eterno retorno e da vontade de potência, da diferença e da repetição que Deleuze anuncia os dois movimentos fundamentais de sua filosofia: a destruição ativa, como crítica à metafísica, ao platonismo e a todos os seus avatares, e a criação, como processo de fabricação de uma perspectiva ontológica inteiramente nova para a filosofia. Esse duplo movimento só se torna possível porque uma vez que a repetição nesse cenário é a repetição do eterno retorno, o recomeço ininterrupto da diferença, o que implica a subtração de toda força reativa e negativa da repetição e também da diferença, ou de maneira mais precisa, uma crítica total à toda filosofia da representação, a subversão do platonismo:

No eterno retorno, a repetição não é repetição do mesmo, mas do diferente, e a diferença tem como objeto a repetição. No eterno retorno, a repetição é a potência da diferença. O eterno retorno é o ápice do antiplatonismo de Nietzsche e de sua crítica

à filosofia da representação porque não pressupõe o mesmo nem o semelhante, mas é o mesmo do que difere, o mesmo produzido pela diferença ou pela vontade de potência. (MACHADO, 2009, p.100)

A ideia de repetição correlacionada à diferença não se restringe ao seu trabalho dedicado a Nietzsche, uma vez que o próprio pensamento de Nietzsche, como já havia sido apontado no capítulo anterior, cobre a obra deleuziana de ponta a ponta. É em 1968 que iremos novamente nos deparar com a retomada do projeto iniciado em *Nietzsche e a filosofia*, ao Deleuze anunciar o livro no qual pela primeira vez fala em nome próprio, constrói seus próprios problemas e seus conceitos. É em *Diferença e repetição*, portanto, que podemos observar as principais implicações de sua leitura de Nietzsche, principalmente aquela relacionada ao problema da ontologia.

A obra, que se tornou um marco para o pensamento deleuziano e para toda a filosofia contemporânea, retoma a relação entre diferença e repetição, como indica o título, tentando levá-las, à enésima potência. No livro, Nietzsche surge novamente, agora acompanhado de Espinosa, como principal interlocutor da obra, que tem como um de seus múltiplos objetivos, para dar continuidade ao programa elaborado em *Nietzsche e a filosofia*, a fabricação de uma nova ontologia a partir da expulsão das forças negativas e suas variantes do pensamento e da vida. É apenas na repetição do eterno retorno que se torna possível compreender que o devir é o ser²⁴. Mais uma vez, é Nietzsche quem orienta a elaboração das principais questões problemáticas ontológicas em *Diferença e repetição*, pois é ele quem dá as ferramentas necessárias para filosofar com o *martelo*, fazendo do pensamento o mais puro ato de crítica e de criação. O que nos interessa, mais precisamente, em *Diferença e repetição* são as estratégias que Deleuze utiliza para levar o conceito de afirmação pura, integrado ao movimento da negação, assim como o problema da repetição e da diferença, ao seu limite, para que assim ele possa extrair dessas relações uma nova ontologia. Em última instância, o que procuramos é a maneira como Deleuze opera o eterno retorno da diferença como uma garantia para a univocidade do ser, para o ser dito de uma única voz, **xxx** a conquista da afirmação pura, afirmação que subtrai toda negação, retorno que faz passar apenas o ativo, a alegria e a leveza, uma ontopolítica. No entanto, para que possamos compreender a relação entre Nietzsche e a univocidade, é necessário que se coloque as importantes questões: por que a repetição nietzschiana? o que distingue o eterno retorno de todos os outros retornos? É preciso mostrar efetivamente por que o eterno retorno da diferença é verdadeiramente a única

²⁴ “No eterno retorno, a repetição possibilita a afirmação de que o devir é o ser, o múltiplo é o um, o acaso é a necessidade ou a diferença é a identidade”. (MACHADO, 2009, p. 100)

garantia de uma nova ontologia não metafísica, ontologia a-fundamentada, uma ontologia seletiva de múltiplos nomes.

O primeiro movimento para apontar o que difere o eterno retorno de outras repetições para Deleuze é o de distinção entre a repetição e a generalidade, ou de maneira mais precisa, a distinção entre a conduta da repetição como processo que afirma a singularidade, e a generalidade como processo de absolutização transcendente. Repetir não é criar generalidades abstratas, a repetição em nada se confunde com a identidade ou com a semelhança, trata-se de outra coisa, são duas naturezas diferentes: “Toda fórmula que implique sua confusão é deplorável, como quando dizemos que duas coisas se assemelham como duas gotas de água [...] Entre a repetição e a semelhança, mesmo extrema, a diferença é de natureza.” (DELEUZE, 2018, p. 18) A generalidade, como mostra Deleuze, é expressa em duas grandes ordens, a ordem qualitativa das semelhanças e a ordem quantitativa das equivalências, que tem como seus símbolos os ciclos e as igualdades. A generalidade exprime uma perspectiva dos fenômenos que permite sua equivalência, isto é, a troca ou a substituição de seus particulares. É nesse sentido que Deleuze afirma que os empiristas clássicos não erram ao afirmarem que uma ideia geral é em si mesma particular, mas se enganam ao “[...] acrescentar um sentimento de poder substituí-la por qualquer outra ideia particular que se lhe assemelhe sob a relação de uma palavra”. (DELEUZE, 2018, p.18) Em contraposição a essa leitura empirista, Deleuze compreende que a repetição só opera em relação àquilo que não pode ser substituído, o ato de repetir é sempre relacionado ao que não tem semelhança ou equivalência, é uma conduta que diz respeito às singularidades não permutáveis. Como conduta e como ponto de vista, a repetição diz sempre a respeito de uma singularidade não permutável, insubstituível, sem nenhuma equivalência:

Os reflexos, os ecos, os duplos, as almas não são do domínio da semelhança ou da equivalência; e assim como não há substituição possível entre os gêmeos idênticos, também não há possibilidade de se trocar de alma. Se a troca é o critério da generalidade, o roubo e o dom são os critérios da repetição. Há, pois, uma diferença econômica entre as duas. (DELEUZE, 2018, p.19)

É justamente o resgate da fórmula de Péguy, do tema da bebida, pois sua repetição é “o eco de uma vibração mais secreta, de uma repetição interior e mais profunda no singular que a anima” (DELEUZE, 2018, p.19). Não se trata de somar as repetições posteriores à primeira, mas sim de elevar a primeira à sua máxima potência, de sempre repetir o irrecomeçável. É nesse sentido que Deleuze pode dizer que os poemas precisam ser aprendidos de cor, pois cada vez que se recita, se recita como um novo poema, e que a cabeça é o órgão da

equivalência, enquanto o coração é o órgão da repetição²⁵. Entre um tipo de repetição e outro, não há apenas uma separação quantitativa, mas uma diferença de natureza, de qualidade, uma divergência na própria linguagem. Enquanto um é dito como científico e dominado pelos símbolos da igualdade, o outro é lírico, poético, e só pode ser repetido como diferença, pois cada termo é insubstituível. Mesmo que uma repetição seja transpassada pela outra, cada uma contém um sentido próprio e irreduzível: “Pode-se sempre ‘representar’ a repetição como uma semelhança extrema ou uma equivalência perfeita. Mas passar gradativamente de uma coisa à outra não impede que haja diferença de natureza entre as duas.” (DELEUZE, 2018, p.19)

Se em um primeiro momento, Deleuze distingue a repetição da generalidade como conduta, entretanto, isso não basta, é necessária uma segunda distinção, agora do ponto de vista da lei. A repetição anunciada pelo eterno retorno não se coloca ao lado da lei e muito menos ao lado da moral. Apenas a generalidade é da ordem das leis, é apenas o que se pretende universal que vangloria a lei, pois, em última instância, a lei “só determina a semelhança dos sujeitos que estão a ela submetidos e sua equivalência a termos que ela designa” (DELEUZE, 2018, p.20) A lei não é capaz de fundar a repetição, ela apenas mostra e impõe a impossibilidade da repetição para os sujeitos da lei, ela é “a forma vazia da diferença, forma invariável da variação”. A lei constringe para que a diferença e a repetição apenas operem sobre sua supervisão. Mesmo que possamos apontar e identificar variáveis e constantes na lei moral, assim como podemos observar permanências e perseveranças, fluxos e variações nas “leis da natureza”, ambas são incapazes de conduzir a repetição ao seu verdadeiro sentido, perseverar não é equivalente a repetir. Toda variação da lei é derivada de uma generalidade, a tentativa de cópia de uma outra lei mais geral, “algo assim como os mais duros rochedos tornam-se matérias moles e fluidas na escala geológica de um milhão de anos.” (DELEUZE, 2018, p.20). De certa forma, é como se a lei encontrasse naquilo que há de mais passageiro, aquilo que é mais durável, é a tentativa de apreender toda particularidade em uma relação com termos fixos, modelos a serem reproduzidos, o que ocorre é uma falsificação do pensamento heraclítico, invertendo seu sentido: “A lei reúne a mudança das águas à permanência do rio” (DELEUZE, 2018, p.20). A repetição em nada se confunde com a lei, ela é da ordem do milagre e não da ordem do juízo, ela é essencialmente contra-lei, seu terror e seu pânico, pois é superior à forma semelhante e seu conteúdo equivalente, ela

²⁵ “Opõe-se, pois, a generalidade como generalidade do particular e a repetição como universalidade do singular. Repete-se uma obra de arte como singularidade sem conceito, e não é por acaso que um poema deve ser aprendido de cor. A cabeça é o órgão das trocas, mas o coração é o órgão amoroso da repetição. (É verdade que a repetição diz respeito também à cabeça, mas precisamente porque ela é seu terror ou seu paradoxo.)” (DELEUZE, 2018, p.19)

diverge em natureza da lei, uma vez que sua natureza já contém o sentido da subversão e da crítica, a força da destruição ativa:

Se a repetição pode ser encontrada, mesmo na natureza, é em nome de uma potência que se afirma contra a lei, que trabalha sob as leis, talvez superior às leis. Se a repetição existe, ela exprime ao mesmo tempo uma singularidade contra o geral, uma universalidade contra o particular, um notável contra o ordinário, uma instantaneidade contra a variação, uma eternidade contra a permanência. Sob todos os aspectos, a repetição é a transgressão. Ela põe a lei em questão, denuncia seu caráter nominal ou geral em proveito de uma realidade mais profunda e mais artística. (DELEUZE, 2018, p. 20-21)

A ideia que Deleuze expõe, de uma repetição como terror da lei, pode nos parecer *a priori* contra-intuitiva, já que poderíamos afirmar que é facilmente observável, por exemplo, na experimentação científica, uma íntima relação entre as leis e a repetição. Contudo, aqui é preciso retornar à questão que move nosso mapeamento de *Diferença e repetição*: o que distingue uma repetição de outra? por que nos aliar a somente uma delas? Não basta afirmar que há uma repetição, é necessário perguntar sobre as condições necessárias para a experimentação garantir esta repetição; perseverar não é repetir.

É exatamente ao observarmos o meio pelo qual a repetição é conquistada que podemos compreender como a repetição vista pelo olhar da generalidade despotencializa a vida. A título de exemplo, podemos observar como os fenômenos naturais analisados pela ciência ocorrem ao ar livre, distante de qualquer procedimento de isolamento, o que implica que todos os seus componentes afetam um ao outro, cada elemento particular afeta o outro; como diz Deleuze, “é neste sentido que tudo reage sobre tudo e que tudo se assemelha a tudo (semelhança do diverso consigo mesmo)” (DELEUZE, 2018, p. 21). Por outro lado, a experimentação como ciência é produzida em meios fechados e reduz os fenômenos analisados para serem determinados por um número de fatores selecionados, por exemplo, ao analisarmos a relação de aplicação da matemática à física²⁶ A experimentação, desse ponto de vista, apenas substitui uma ordem de generalidade por outra, uma ordem de semelhança por uma de igualdade. A semelhança é desfeita, mas não como maneira de afirmar a diferença, mas somente para descobrir a igualdade, como forma de igualar os fenômenos nas condições impostas pela própria experimentação. Se podemos falar em algum tipo de repetição é apenas na passagem de uma generalidade a outra, “como se a repetição despontasse num instante, entre as duas generalidades, sob duas generalidades” (DELEUZE, 2018, p.21). A repetição

²⁶ “não há por que se interrogar sobre a aplicação das matemáticas à física: a física é imediatamente matemática, sendo que os fatores conservados ou os meios fechados constituem, do mesmo modo, sistemas de coordenadas geométricas.” (DELEUZE, 2018, p. 21).

dita da generalidade só representa a repetição hipotética, que só ocorre em circunstâncias específicas, e anuncia a fórmula do ser-igual: “em totalidades semelhantes, poder-se-á sempre conservar e selecionar fatores idênticos que representam o ser-igual do fenômeno.” (DELEUZE, 2018, p.21) O que é de direito da repetição como procedimento ontológico e como afirmação da diferença é o “n” dito de uma só vez, sem que se tenha necessidade de passar uma segunda, ou uma terceira vez: “Em sua essência, a repetição remete a uma potência singular que difere por natureza da generalidade, mesmo quando ela, para aparecer, se aproveita da passagem artificial de uma ordem geral a outra” (DELEUZE, 2018, p. 21).

A generalidade, ao tentar encontrar uma lei que torne possível a repetição, recai para o lado da lei moral: “O sábio deve converter-se em virtuoso; o sonho de encontrar uma lei que torne possível a repetição passa para o lado da lei moral” (DELEUZE, 2018, p.22). Trata-se aqui do que Nietzsche tanto repudiava, os pequenos prazeres, o falso recomeçar, recomeço enfadonho, ou assim como diz Deleuze, “uma tarefa a ser recomeçada, uma fidelidade a ser retomada numa vida cotidiana que se confunde com a reafirmação do dever” (DELEUZE, 2018, p. 22). A lei moral necessita da repetição, mas somente como garantia de um poder legislativo que permite que nos separemos da natureza, o que se repete nesse sentido é sempre o enfadonho dever. É seguindo essa mesma lógica que os moralistas separam o Bem e o Mal, pois só o dever permite legislar sobre o que a natureza exclui. É a condenação dos estoicos e de sua repetição da lei da natureza. Segundo a lei moral, a tentativa de repetir segundo a natureza já faz de nós condenados, uma vez que “lançamo-nos numa tentativa demoníaca, já maldita, que só leva ao desespero ou ao tédio.” (DELEUZE, 2018, p.22) A única repetição que pode ser alcançada com sucesso e que pode ser aceita na lei moral é a repetição do homem do dever, a repetição como garantia de uma legislação do sujeito, o sujeito como sujeito moral. A moral produz sua própria prova de repetição como forma de provar a vitória do Bem sobre o Mal, determina a repetição jurídica, que seria a salvaguarda contra o enfadonho e o demoníaco. Assim, a lei moral se determina em uma complexa posição, à medida que tenta se autodeterminar como uma segunda natureza, porém como uma natureza superior e indiferente, que garantiria uma repetição boa e digna, que ultrapassaria a natureza e conquistaria o hábito²⁷.

²⁷ “Mas é esta a ambiguidade da consciência: ela só pode pensar-se, colocando a lei moral como exterior, superior, indiferente à lei da natureza, mas só pode pensar a aplicação da lei moral, restaurando nela a imagem e o modelo da lei da natureza. Deste modo, a lei moral, em vez de nos dar uma verdadeira repetição, deixa-nos ainda na generalidade. Desta vez, a generalidade já não é a da natureza, mas a do hábito como segunda natureza” (DELEUZE, 2018, p.23)

O hábito é o elemento fundamental da repetição como lei moral, dado que ele não contém nada de imoral. Não existem maus hábitos, devido ao fato de que o hábito é por excelência o comportamento moral, e é nesse todo do hábito que reencontramos as duas grandes ordens da generalidade: “a ordem das semelhança conformidade variável dos elementos da ação em relação a um modelo dado, enquanto o hábito não foi adquirido; a ordem das equivalências, com a igualdade dos elementos da ação em situações diversas, desde que o hábito foi adquirido.” (DELEUZE, 2018, p. 23) Dessa forma, conforme já apontado, o hábito nunca gera uma verdadeira repetição, uma vez que esta só surge entre as duas generalidades de aperfeiçoamento e de integração, ameaçando subir à superfície e subverter toda a generalidade, produzindo um outra potência possível, revelando uma potência do insubstituível. A repetição, para Deleuze, só se torna possível enquanto subversão da lei moral e contra a lei da natureza e, nesse sentido, há duas formas de subversão fundamentais:

Se a repetição é possível, ela o é tanto contra a lei moral quanto contra a lei da natureza. São conhecidas duas maneiras de subverter a lei moral. Seja por uma ascensão aos princípios, contestando-se, então, a ordem da lei como secundária, derivada, emprestada, “geral”, denunciando-se na lei um princípio de segunda mão, que desvia uma força ou usurpa uma potência originais. Seja, ao contrário, e neste caso a lei é ainda melhor subvertida, por uma descida às conseqüências e uma submissão minuciosa demais; à força de aderir à lei, uma alma falsamente submissa chega a contorná-la e a provar os prazeres que ela deveria proibir. (DELEUZE, 2018, p. 23)

As duas subversões da lei moral são indispensáveis para garantir a verdadeira repetição como afirmação da diferença e, conseqüentemente, como garantia de uma nova ontologia. Tais subversões estabelecem uma função crítica dos valores absolutos, valores estabelecidos pelas leis, e garantem um outro modo de fazer funcionar o pensamento, assim como um novo solo, uma nova terra para a vida. O primeiro movimento de subversão é a ironia que aparece como arte do princípio, “da ascensão aos princípios e da subversão dos princípios”, enquanto o segundo movimento é o humor, “uma arte das conseqüências e das descidas, das suspensões e das quedas”. Este duplo movimento subversivo indica que a repetição surge na suspensão e na ascensão, como se a existência se retomasse e se “reiterasse” longe de qualquer ordem superior ou moral, não mais coagida pelas forças negativas da lei. A repetição à qual Deleuze se refere é por natureza transgressora das forças reativas da lei, e se utiliza da ironia e do humor para destronar qualquer reinado da generalidade: “A repetição pertence ao humor e à ironia, sendo por natureza transgressão, exceção, manifestando sempre uma singularidade contra os particulares submetidos à lei, um universal contra as generalidades que têm força de lei.” (DELEUZE, 2018, p. 24).

Entretanto, uma vez distinguida a generalidade da repetição, em qual pensamento podemos encontrar essa lógica aberrante do recomeço? quais aliados nos permitem expressar a verdadeira face da repetição? Deleuze encontra o melhor sentido desse duplo aspecto subversivo da lei moral em dois programas filosóficos distintos, que também poderiam formar um tríptico com a inclusão de Péguy²⁸, com evidentes diferenças, mas que, não obstante, produzem um prodigioso encontro em torno de um pensamento da repetição. Kierkegaard e Nietzsche se encontram em um mesmo pensamento — o de que a repetição se opõe a todas as formas de generalidade — e é neste sentido que Deleuze faz de ambos seus aliados contra toda forma de generalidade e de falsa repetição. A repetição para estes autores não tem nada de metafórica, é, na verdade, parte de seus estilos, ambos tomam a repetição “ao pé da letra”. Esta aproximação entre Kierkegaard e Nietzsche em torno da ideia de repetição determina um movimento fundamental para que possamos compreender, não apenas o que difere a repetição do eterno retorno da generalidade e de outras repetições, mas também que não podemos tratar todas as subversões como se fossem idênticas a si mesmas. Para efetuar uma verdadeira subversão é necessário mais do que apenas negar a generalidade, é preciso afirmar a diferença. Para que seja possível observar a relação entre os dois autores, precisamos enumerar as proposições que produzem essas coincidências entre eles.

O primeiro movimento que une os dois pensamentos é o de fazer da própria repetição algo novo, uma novidade; ambos ligam a repetição a uma prova, um processo seletivo, em ambos, trata-se de “colocá-la como objeto supremo da vontade e da liberdade” (DELEUZE, 2018, p.24). Kierkegaard não tenta extrair da repetição o novo, mas faz o contrário, tenta fazer da própria repetição uma novidade, uma autêntica tarefa de liberdade. Aproximando-se dessa proposição, Nietzsche também anuncia sua libertação, liberta a vontade de tudo aquilo que a subjuga, faz da repetição um objeto do querer. Há, nesse sentido, para Nietzsche, um profundo jogo na repetição, uma vez que ela pode salvar e curar, libertar e aprisionar, um jogo relacional, mas sempre positivo, da doença e da saúde, da afirmação e da negação: “Talvez a repetição aprisione; mas, se morremos por causa da repetição, ela também salva e cura, e cura, antes de tudo, da outra repetição” (DELEUZE, 2018, p. 24)

O segundo movimento que aproxima os dois autores é o afastamento da repetição do que comumente chamamos de lei da natureza. Em Kierkegaard, podemos contemplar isso de

²⁸ “Seria preciso incluir Péguy para se formar o tríptico do pastor, do anticristo e do católico. Cada um dos três, à sua maneira, fez da repetição não só uma potência própria da linguagem e do pensamento, um pathos e uma patologia superior, mas também a categoria fundamental da filosofia do futuro. A cada um deles corresponde um Testamento e também um Teatro, uma concepção de teatro e uma personagem eminente nesse teatro, como herói da repetição: Jó-Abraão, Dioniso-Zaratustra, Joana d’Arc-Clio.” (DELEUZE, 2018, p.24)

maneira bastante clara, uma vez que ele declara nunca falar sobre repetição na natureza, de estações, das repetições naturais, das trocas ou igualdades. A repetição para o filósofo dinamarquês se encontra no âmago da vontade, justamente porque “tudo muda em torno da vontade, conforme a lei da natureza. Segundo a lei da natureza, a repetição é impossível.” (DELEUZE, 2018, p.25) Para Kierkegaard, toda tentativa de repetir as leis da natureza são condenáveis, dos epicuristas aos estoicos, toda tentativa é sempre a tentativa de falsear a repetição. Por outro lado, a perspectiva nietzschiana não é tão simples e nem tão clara quanto a postura kierkegaardiana. De fato, há em Nietzsche uma repetição que se encontra na própria *physis*, mas o que Nietzsche revela é a descoberta de uma *Physis* superior a todo o reino metafísico da lei, “uma vontade querendo a si própria através de todas as mudanças, uma potência contra a lei, um interior da terra que se opõe às leis da superfície.” (DELEUZE, 2018, p. 25) É dessa forma que Nietzsche distingue sua hipótese de repetição, seu eterno retorno, da hipótese cíclica, de toda ordem cíclica: “Ele concebe a repetição no eterno retorno como Ser, mas opõe este ser a toda forma legal, tanto ao ser-semelhante quanto ao ser-igual.” (DELEUZE, 2018, p.25) Como poderia Nietzsche reintroduzir o eterno retorno como lei da natureza, sendo ele aquele que levou a crítica à noção de lei à sua máxima potência? Aquilo que retorna, para Nietzsche, o eterno retorno de toda as coisas, de forma alguma, pode ser entendido como lei da natureza, uma vez que ele nada tem de pesado ou de cíclico²⁹, o eterno retorno não é nenhuma ladainha enfadonha: “A cantilena é o eterno retorno como ciclo ou circulação, como ser-semelhante e como ser-igual, em suma, como certeza animal natural e como lei sensível da própria natureza” (DELEUZE, 2018, p. 25). O único ser que se sustenta, no pensamento de Nietzsche, é o ser afirmado do devir, a repetição afirmada da diferença.

O terceiro momento é o de recusa à moral, a operação de extrair da repetição um pensamento para além do bem e do mal, de fazer da oposição entre repetição e lei moral uma suspensão da ética. A repetição, dessa forma, surge como *logos* do solitário e do “pensador privado”, o amoral, o homem que desestrutura a lei, *Bartleby*³⁰. Para ambos, existe uma importante diferença entre o professor-cometa, o livre-pensador, aquele que porta a repetição como um exercício de liberdade, e o professor público, o doutor da lei, que generaliza e

²⁹ “Por duas vezes, Zaratustra corrige as más interpretações do eterno retorno: com raiva, contra seu demônio (“Espírito de gravidade... não simplifique demasiado as coisas!”); com doçura, contra seus animais (“Ó travessos, ó repetidores... já fizestes disto uma cantilena!”)” (DELEUZE, 2018,p.25

³⁰ “Cada original é uma potente figura solitária que extravasa qualquer forma explicável: lança flamejantes dardos-traços de expressão, que indicam a teimosia de um pensamento sem imagem, de uma questão sem resposta, de uma lógica extrema e sem racionalidade. Não têm nada de geral e não são particulares: escapam ao conhecimento, desafiam a psicologia. Mesmo as palavras que pronunciam transbordam das leis gerais da língua, assim como as simples particularidades da fala, levam toda a linguagem ao limite do silêncio e da música” (DELEUZE, 2011, p.109)

moraliza os conceitos e o pensamento. Enquanto Kierkegaard expressa essa diferença da lei moral e da repetição utilizando-se da e subvertendo toda a simbologia cristã³¹ Nietzsche mantém seu fulgurante ateísmo. Para Nietzsche, é o eterno retorno que reúne todos os elementos subversivos da generalidade e de seu caráter absoluto, o ódio à lei e o *amor fati*, a dupla face de Zarathustra. Ao anunciar com o eterno retorno “o que quiseres, queira-o de tal maneira que também queiras seu eterno retorno”, Nietzsche já determina sua distância e sua rivalidade com Kant, evocando um formalismo que subverte Kant em seu próprio território, a partir da fabricação de uma prova de repetição que vai mais longe que a prova moral da repetição. Nietzsche faz da própria repetição “a única forma de uma lei para além da moral” ao invés de submeter a repetição a uma lei geral. Não obstante, esse movimento produzido pelo pensamento do eterno retorno se configura de maneira mais complexa do que apenas uma simples oposição à lei moral, como mostra Deleuze. Há o que podemos chamar de uma forma brutal de imediato, do universal e do singular reunidos no eterno retorno, que ultrapassa todo o reino da lei e destrói toda mediação, fazendo surgir todas as singularidades:

A forma da repetição no eterno retorno é a forma brutal do imediato, do universal e do singular reunidos, que destrona toda lei geral, dissolve as mediações, faz perecer os particulares submetidos à lei. Há um além e um aquém da lei que se unem no eterno retorno, como a ironia e o humor negro de Zarathustra” (DELEUZE, 2018, p. 26).

O quarto e último entrelaçamento dos dois pensamentos é a oposição da repetição, não apenas ao hábito, mas também à memória. Opor a repetição ao hábito é necessário, pois, como vimos, ele só consegue extrair o novo de uma repetição contemplada de maneira externa pelo poder legislativo concedido pela lei moral; para que haja repetição no hábito é necessário “que haja em nós um pequeno Eu que contempla: é ele que extrai o novo, isto é, o geral, da pseudorrepetição dos casos particulares” (DELEUZE, 2018, p.27). Por outro lado, a memória precisa ser combatida, visto que é ela quem reencontra os particulares fundidos na generalidade. Contudo, pouco importa esse duplo aspecto psicológico da generalidade para os nossos autores. Para ambos os pensadores, a repetição condena todo hábito e toda a memória, ela é, por excelência, o pensamento do futuro, já que recusa tanto a clássica categoria de reminiscência e sua variação moderna, o *habitus*. Assim, o esquecimento pode efetivamente

³¹ Jó é a contestação infinita, Abraão, a resignação infinita, mas os dois são a mesma coisa. Jó põe em questão a lei, de maneira irônica, recusa todas as explicações de segunda mão, destitui o geral para atingir o mais singular como princípio, como universal. Abraão se submete humoristicamente à lei, mas, nesta submissão, reencontra, precisamente, a singularidade do filho único que a lei ordenava sacrificar. Tal como a entende Kierkegaard, a repetição é o correlato transcendente comum à contestação e à resignação como intenções psíquicas.” (DELEUZE, 2018, p.26)

tornar-se uma potência positiva, isto é, parte vivida do eterno retorno, assim como o inconsciente torna-se um inconsciente superior e positivo. Precisamos compreender que, como indica Deleuze, aqui tudo se resume a uma questão de potência. É apenas desse ponto de vista da repetição que Kierkegaard pode falar da repetição como segunda potência da consciência³² e Nietzsche pode anunciar o eterno retorno como expressão imediata da vontade de potência, pois afirmar a vontade de potência não significa afirmar que a vontade “quer a potência”, mas sim que

[...] seja o que for que se queira, elevar o que se quer à “enésima” potência, isto é, extrair sua forma superior graças à operação seletiva do pensamento no eterno retorno, graças à singularidade da repetição no próprio eterno retorno. Forma superior de tudo o que é, eis a identidade imediata do eterno retorno e do super-homem. (DELEUZE, 2018, p. 27)

Após mapear o modo como o conceito de repetição atravessa e une, até certo ponto, o pensamento de Kierkegaard e Nietzsche, acabamos por chegar a um ponto irreduzível dos dois pensamentos: nos deparamos com a diferença de natureza das duas subversões. Apesar das importantes aproximações entre os autores, não existe nenhum desejo por parte de Deleuze em assemelhar o Deus de Kierkegaard ao Dionísio de Nietzsche. O que, de fato, permite a aproximação é a capacidade dos dois filósofos de trazer novas expressões para a filosofia, pois, conforme explica Deleuze, ambos evocam a questão do movimento como indispensável para seus pensamentos e recusam toda forma de falso movimento assim como de imobilidade: “A propósito deles, fala-se de bom grado em ultrapassagem da filosofia. Ora, o que está em questão nas obras deles é o movimento. O que eles criticam em Hegel é permanecer no falso movimento, no movimento lógico abstrato, isto é, na ‘mediação’” (DELEUZE, 2018, p.26-27). O que interessa a eles é mais profundo do que uma nova representação do movimento, toda representação já é mediação, transcendência; o que desejam é colocar a metafísica em movimento, fazer com que ela vá em direção aos atos e se descole de toda representação, de toda tentativa de produzir um fundamento ontológico, de toda forma de mediação entre o ser e o devir:

[...] trata-se de produzir, na obra, um movimento capaz de comover o espírito fora de toda representação; trata-se de fazer do próprio movimento uma obra, sem interposição; de substituir representações mediatas por signos diretos; de inventar vibrações, rotações, giros, gravitações, danças ou saltos que atinjam diretamente o espírito.” (DELEUZE, 2018, p. 26)

³² “[...] ‘segunda’ não significa uma segunda vez, mas o infinito que se diz de uma só vez, a eternidade que se diz de um instante, o inconsciente que se diz da consciência, a potência ‘n’.” (DELEUZE, 2018, p. 25)

Dessa forma, algo completamente novo se extrai desse procedimento, uma ideia teatral, mas não como o teatro hegeliano da dialética, da representação, da oposição. O que há de novo em suas expressões filosóficas é a própria invenção de uma filosofia que contém um incrível equivalente com o teatro, um pensamento da encenação, que, dessa forma, cria um duplo futuro, o da filosofia e do teatro. Tanto em Kierkegaard quanto em Nietzsche não há nenhuma reflexão sobre o teatro, assim como não há nenhuma realização³³, o que interessa a Deleuze é o que ambos extraem da relação com o teatro. Em sua filosofia o autor dinamarquês recorre ao problema das máscaras e pensa, “este vazio interior próprio da máscara e que procura supri-lo, preenchê-lo, mesmo que seja com o ‘absolutamente diferente’, isto é, introduzindo nele toda a diferença do finito e do infinito e criando, assim, a ideia de um teatro do humor e da fé.” (DELEUZE, 2018, p.28) Algo próximo a esse movimento ocorre em Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, uma vez que ali não existe nenhuma reflexão sobre o teatro, segundo Deleuze, o que existe é uma preocupação com a fundação de um teatro futuro. É exatamente esse o motivo de sua ruptura com Wagner³⁴, nada tem a ver com teoria ou música, pois o que Nietzsche não suporta em Wagner é ter rebaixado o movimento, ter tirado do movimento sua leveza e ter feito dele um teatro náutico ou da natação. Zaratustra é a mais alta expressão desse processo, pois é concebido para filosofia, assim como para o teatro³⁵; em Nietzsche, trata-se de multiplicar as máscaras sobrepostas, de colocar “o infinito do movimento real como a diferença absoluta na repetição do eterno retorno” (DELEUZE, 2018, p. 29).

O que efetivamente interessa a Deleuze na relação entre o teatro e os dois autores é a extração de um movimento real, um movimento que tem em sua interioridade e em sua essência a repetição, não a oposição ou a mediação. Se Kierkegaard anuncia um puro movimento da *Psyque* e Nietzsche um puro movimento da *Physis*, o teatro hegeliano, a filosofia da representação, produz o falso teatro, o falso movimento, substitui a verdadeira relação do universal com o particular, representa os conceitos ao invés de dramatizar as

³³ “Dir-se-á, pelo menos do ponto de vista do teatro, que não há realização; nem Copenhague, por volta de 1840, e a profissão de pastor, nem Bayreuth e a ruptura com Wagner eram condições favoráveis. Uma coisa é certa, porém: quando Kierkegaard fala do teatro antigo e do drama moderno, já se mudou de elemento, não mais se está no elemento da reflexão.” (DELEUZE, 2018, p. 28)

³⁴ “[...] a ruptura com Wagner não é questão de teoria nem de música; ela diz respeito ao papel respectivo do texto, da história, do ruído, da música, da luz, da canção, da dança e do cenário no teatro sonhado por Nietzsche (DELEUZE, 2018, p. 29)

³⁵ “Assim falou Zaratustra é inteiramente concebido na filosofia mas também para a cena. Tudo é sonorizado, visualizado, posto em movimento, em andamento e em dança. E como ler esse livro sem procurar o som exato do grito do homem superior? Como ler o prólogo sem encenar o funâmbulo que abre toda a história? Em certos momentos, é uma ópera bufa sobre coisas terríveis; e não é por acaso que Nietzsche fala do cômico do super-homem.” (DELEUZE, 2018, p. 29)

ideias: “As sucessões especulativas substituem as coexistências; as oposições vêm recobrir e ocultar as repetições.” (DELEUZE, 2018, p.30) A questão que está sendo colocada por Deleuze é mais profunda do que uma divergência estética, pois quando Nietzsche afirma o movimento como repetição no teatro, ele não se refere a uma repetição como esforço do ator e do ensaio, mas sim a uma potência do vazio do espaço, e seu preenchimento, na infinitas linhas e máscaras que atravessam a atuação: “pensa-se como a repetição se tece de um ponto notável a um outro, compreendendo em si as diferenças”(DELEUZE, 2018, p.30). Não se trata de uma divergência estética visto que o teatro é a expressão de toda uma imagem do pensamento; o que se coloca em disputa é uma perspectiva ontológica do movimento e da repetição:

O teatro da repetição opõe-se ao teatro da representação, como o movimento opõe-se ao conceito e à representação que o relaciona ao conceito. No teatro da repetição, experimentamos forças puras, traçados dinâmicos no espaço que, sem intermediário, agem sobre o espírito, unindo-o diretamente à natureza e à história, experimentamos uma linguagem que fala antes das palavras, gestos que se elaboram antes dos corpos organizados, máscaras antes dos rostos, espectros e fantasmas antes das personagens – todo o aparelho da repetição como “potência terrível” (DELEUZE, 2018, p. 30)

Apesar da clara aproximação entre Kierkegaard e Nietzsche em relação à repetição, já podemos entender com mais clareza aquilo que produz uma diferença intransponível entre os dois. Trata-se de perguntar: o que efetivamente significa produzir o movimento da repetição para cada um dos dois pensadores? trata-se de saltar, como acredita Kierkegaard, ou de dançar, como alerta Nietzsche? Enquanto o filósofo dinamarquês nos propõe um teatro da fé, que opõe o movimento lógico ao movimento espiritual³⁶, Nietzsche parece adotar uma postura mais radical, ir mais adiante em sua crítica: o que há em Nietzsche é um teatro da descrença, um teatro da crueldade, em que a ironia e o humor são inultrapassáveis, pois operam do fundo da própria natureza. O que verdadeiramente interessa a ele não é criar uma aliança entre Deus e um eu reencontrado, mas sim anunciar o grande movimento vertiginoso, o eterno retorno. O retornar seletivo, capaz de criar e destruir, de fazer retornar sempre a diferença e nunca o mesmo, a semelhança, o análogo. Assim, o questionamento que surge nesse cenário é: onde o movimento da repetição se encontra mais protegido das generalidades? em qual das duas geofilosofias? no espírito sobrenatural acima das leis da natureza ou nas entranhas da terra, que quer a si mesma como *physis*, uma vez que a natureza se entende como superior aos seus

³⁶ “Kierkegaard nos propõe um teatro da fé; e o que ele opõe ao movimento lógico é o movimento espiritual, o movimento da fé. Assim, ele pode nos convidar a ultrapassar toda repetição estética, a ultrapassar a ironia e até mesmo o humor, sabendo, com sofrimento, que está nos propondo apenas a imagem estética, irônica e humorística, de uma tal ultrapassagem.” (DELEUZE, 2018, p. 30-31)

próprios reinos e leis? Talvez, Kierkegaard, apesar de encontrar um caminho para a repetição, não tenha colocado o problema de maneira precisa e tenha acabado por misturar todo o tipo de coisa com o intuito de resolver o problema?³⁷ No entanto, para nós, pouco importa o destino tomado por Kierkegaard, o que nos interessa está muito mais próximo de Nietzsche do que do pensador dinamarquês.

O que nos importa nesta distinção não é produzir uma hierarquia das repetições, mas sim selecionar, colocar à prova a repetição que efetivamente pode afirmar a diferença, que faz da própria afirmação uma diferença, pois é apenas um certo tipo de repetição que carrega consigo uma potência destrutiva, absolutamente irreduzível ao negativo. O que se faz necessário é encontrar “o Si da repetição, a singularidade naquilo que se repete” (DELEUZE, 2018, p.47), e mais do que distinguir o repetido e o repetidor, o que nos interessa é distinguir duas formas de repetição. É apenas assim que podemos enxergar a repetição atravessada pela diferença, uma diferença para além de todo o conceito. Enquanto em um tipo de repetição a diferença é posta como externa ao conceito, “diferença entre objetos representados sob o mesmo conceito”, o que faz com que ela caia na indiferença do espaço tempo, há uma outra repetição em que a diferença se encontra no interior da Ideia. Nela, “a repetição se desenrola como puro movimento criador de um espaço e de um tempo dinâmicos que correspondem à Ideia” (DELEUZE, 2018, p.47). Se a primeira repetição é o falso sim, o sim do asno, visto que afirma a diferença, mas apenas para repetir o mesmo através da identidade e da representação, a segunda repetição é onde encontramos Nietzsche, é onde a diferença “compreende a si mesma na alteridade da Ideia, na heterogeneidade de uma ‘apresentação’.” (DELEUZE, 2018, p.48) Como alerta Deleuze, distinguir as duas repetições é também distinguir dois mundos possíveis, diferenciar a afirmação pura da negação, o sem-fundo imanente do fundamento, em síntese, é distinguir aquilo que anuncia uma nova ontopolítica seletiva daquilo que fundamenta uma ontologia metafísica:

Uma é negativa por insuficiência do conceito, a outra, afirmativa por excesso da Ideia. Uma é hipotética, a outra, categórica. Uma é estática, a outra, dinâmica. Uma é repetição no efeito, a outra, na causa. Uma, em extensão, a outra é intensiva. Uma, ordinária, a outra, notável e singular. Uma é horizontal, a outra, vertical. Uma é desenvolvida, explicada, a outra é envolvida, devendo ser interpretada. Uma é revolucionária, a outra, evolutiva. Uma é de igualdade, de comensurabilidade, de simetria; a outra, fundada no desigual, no incomensurável ou no dissimétrico. Uma é material, a outra, espiritual, mesmo na natureza e na terra. Uma é inanimada, a outra tem o segredo de nossos mortos e de nossas vidas, de nossos aprisionamentos e de

³⁷ “Em sua condenação da repetição “estética”, Kierkegaard não teria misturado todo tipo de coisas: uma pseudorepetição, que se atribuiria às leis gerais da natureza, com uma verdadeira repetição na própria natureza e uma repetição das paixões de um modo patológico com uma repetição na arte e na obra de arte?” (DELEUZE, 2018, p.31)

nossas libertações, do demoníaco e do divino. Uma é repetição “nua”, a outra, repetição vestida, que forma a si própria vestindo-se, mascarando-se, disfarçando-se. Uma é de exatidão, a outra tem a autenticidade como critério. (DELEUZE, 2018, p. 43)

Aqui fica evidente a necessidade de distinguir a repetição da generalidade e consequentemente os dois tipos de repetição. É apenas uma que carrega em seu coração o sim dionisíaco, faz da repetição a afirmação dita de uma só vez, pois assim como a afirmação e a negação, as duas repetições não são independentes uma da outra, “Uma é o sujeito singular, o âmago e a interioridade, a profundidade da outra”(DELEUZE, 2018, p. 43), a outra é apenas seu invólucro, a repetição assimétrica que se refugia no submundo dos conjuntos simétricos, se produz com o Outro do Mesmo. Se a repetição assujeitada pela lei torna a diferença apenas uma diferenciação exterior, a outra afirma a diferença no interior da ideia e do pensamento e nesse sentido se manifesta como o “espírito de toda repetição”, surge no âmago da primeira repetição, a repetição puramente aproximativa. É apenas essa repetição que emerge do fundo criando novas superfícies que constituem a diferença “não mediatizada em que consiste toda repetição” (DELEUZE, 2018, p.44), ela é seu sentido espiritual, enquanto outra apenas a sua concha. O que essa segunda repetição, o sim duplamente afirmado, a afirmação pura, nos mostra é sua potência como seletivo, que subtrai da repetição tudo aquilo que a despotencializa, que expurga todas as ficções de seu interior. Sob toda negação, toda generalidade e todo universalismo, sob tudo aquilo que é vil, percorrem-múltiplas forças singularidades desconhecidas em vias de serem produzidas, que lutam para subir a superfície.³⁸

Como aponta Abreu, é necessário considerar a hipótese de que a própria “filosofia da diferença se constrói procedendo por seleção criativa”, justamente porque “esse procedimento também dá conta do modo de construção dos problemas e do sentido dos conceitos dessa filosofia³⁹. Isso justificaria o procedimento de *Diferença e repetição* de distinguir os dois tipos de repetição, não apenas como uma forma de demarcar divergências ou similaridades conceituais, mas para determinar um conceito de repetição que produz a prova mais confiável,

³⁸ “sob o trabalho geral das leis, subsiste sempre o jogo das singularidades. As generalidades de ciclos na natureza são a máscara de uma singularidade que desponta por meio de suas interferências; e, sob as generalidades do hábito, na vida moral, reencontramos singulares aprendizagens. O domínio das leis deve ser compreendido, mas sempre a partir de uma Natureza e de um Espírito superiores a suas próprias leis e que tecem suas repetições antes de tudo nas profundezas da terra e do coração, onde as leis ainda não existem” (DELEUZE, 2018, p.44-45)

³⁹ Essa filosofia não pretende dar novo brilho a uma diferença conceitual, mas criar um conceito de diferença nela mesma; do mesmo modo, não busca aprimorar a ideia de repetição como uma diferença sem conceito (diz-se que há repetição toda vez que duas coisas ou mais diferem tendo o mesmo conceito), mas um conceito da repetição nela mesma. O problema é criar esses novos conceitos para assegurar que diferença e repetição liberem-se de suas subordinações ao idêntico, ao semelhante, ao análogo, ao oposto (ABREU, O., 2011, p.46)

que estabelece sempre a possibilidade de um novo recomeço, de uma nova seleção. O que busca a filosofia da diferença é produzir um tipo de repetição que possa servir como prova seletiva para a criação do novo, do porvir e do futuro. Se apenas uma repetição é capaz de anunciar uma nova ontologia, é porque assim como a vontade de potência e a afirmação pura, apenas uma repetição é capaz de subtrair todos os componentes que a subordinam à identidade, ao semelhante, ao análogo, de extrair tudo aquilo que deriva quando a repetição “é integrada a uma ontologia que supõe a preexistência do ser e se orienta pela ideia de verdade.”(DELEUZE, 2018, p. 38)

As ideias e os conceitos aos quais Deleuze se dedica em *Diferença e repetição* são tomados pelo signo do eterno retorno da diferença e fazem dele seu princípio de criação, produzindo, dessa forma, não um “novo brilho” aos conceitos, mas sim a fabricação desses conceitos neles mesmos. É apenas a partir do encontro de Nietzsche e Deleuze que podemos compreender o eterno retorno como sendo o sentido verdadeiro da repetição, repetição como afirmação da diferença, da repetição como prova ontológica de um novo plano do pensamento, em que a diferença e o devir são conjugados junto ao ser e não como seus contraditórios. É só na repetição tomada no sentido do eterno retorno da diferença, que o Ser pode ser afirmado de uma só vez, como uma univocidade. É esta dinâmica entre uma certa repetição e uma certa diferença que contém toda a potência da destruição criadora, que permite extrair do ser toda sua negatividade para ser afirmado de uma única voz. Como mostraremos, em Deleuze, é no eterno retorno que a repetição se torna a potência da diferença. Contudo, para que possamos chegar a essa afirmação, primeiro precisamos perguntar, quais são as estratégias conceituais utilizadas por Deleuze em *Diferença e repetição* que permitem transformar Nietzsche e seu pensamento do eterno retorno no momento culminante da ontologia. Em suma, se trata de deixar claro aquilo que Machado já havia sugerido: é Deleuze quem faz de Nietzsche o ápice da ontologia “através da interpretação do eterno retorno como o ser unívoco que se diz da diferença ou, ainda mais precisamente, da interpretação de que, no eterno retorno, o ser unívoco não apenas é pensado, mas efetivamente realizado.” (MACHADO, 2009, p.100) É somente nos direcionando para o conceito de univocidade do ser e sua relação com o eterno retorno que se torna possível compreender por que Nietzsche é o efetivador do ser unívoco que se diz da diferença.

Primeiramente precisamos compreender qual diferença é dita da univocidade, qual a diferença se encontra no eterno retorno e por que, assim como a repetição, apenas um de seus sentidos nos interessa. Se aquilo que está em jogo no pensamento de Deleuze é a elaboração de uma filosofia da diferença, a qual diferença nos referimos nessa filosofia? Como Nietzsche

já mostrou em sua crítica ao valor dos valores e através da sua filosofia do martelo e da afirmação, há uma série de operações na história do pensamento que permitem que o fundamento ontológico legisle sobre a vida. Entre essas operações, o amaldiçoamento da diferença está entre as mais importantes delas. É nesse sentido que Deleuze afirma: “Tirar a diferença de seu estado de maldição parece ser, então, a tarefa da filosofia da diferença.”. Se até hoje somos reféns de uma lógica da representação, de um fundamento ontológico, é porque assim como falseamos a repetição, a afirmação, o movimento, também transformamos a diferença em uma monstruosidade. Fundamos uma ontologia e também um pensamento onde a diferença se faz, mas se faz já tomada pelo espírito do negativo, como uma monstruosa quimera.⁴⁰O que justifica essa perspectiva da diferença é o pensamento tomado em sua imagem dogmática, é fundamentalmente todo o platonismo, toda a filosofia da representação, que legisla sobre o reino da existência através de suas quatro cabeças, seus quatro liames de meditação⁴¹

Talvez esse seja o grande sentido do pensamento nietzschiano, aquele que arrasta toda a obra de Deleuze: a grande prova seletiva, a ascensão das singularidades, das multiplicidades, do sem-fundo ontológico em direção a uma superfície absolutamente afundamentada. É apenas aqui, no além do homem, no reino dionisíaco da afirmação pura, que fazer a diferença pode tomar seu sentido completo, seu sentido seletivo:

A diferença deve sair de sua caverna e deixar de ser um monstro; ou, pelo menos, só deve subsistir como monstro aquilo que se subtrai ao momento feliz, aquilo que constitui somente um mau encontro, uma má ocasião. Aqui, portanto, a expressão “fazer a diferença” muda de sentido. Ela agora designa uma prova seletiva, que deve determinar quais diferenças podem ser inscritas no conceito em geral, e como. (DELEUZE, 2018, p. 58)

Para que essa diferença venha à tona, para que ela suba do sem-fundo indiferenciado, é preciso que antes ela perca o seu caráter reflexivo, pois é onde dá seu maior testemunho de submissão à representação. É na diferença como reflexão que a diferença se torna mediada e mediadora, é onde ela “submete-se de pleno direito à identidade do conceito, à oposição dos predicados, à analogia do juízo, à semelhança da percepção”(DELEUZE, 2018, p.65); é exatamente nessa perspectiva da diferença que encontramos as quatro cabeças da legislação, os braços do julgamento. É apenas a univocidade que nos livra de tudo isso, que faz da

⁴⁰ O pensamento “faz” a diferença, mas a diferença é o monstro (DELEUZE, 2018, p.57)

⁴¹ Como “razão”, o elemento da representação tem quatro aspectos principais: a identidade na forma do conceito indeterminado, a analogia na relação entre conceitos determináveis últimos, a oposição na relação das determinações no interior do conceito, a semelhança no objeto determinado do próprio conceito. (DELEUZE, 2018, p.58)

diferença um conceito real, seu sentido catastrófico, ou segundo Deleuze: “rupturas de continuidade na série das semelhanças, falhas intransponíveis entre as estruturas análogas”(DELEUZE, 2018, p.65). É a diferença como catástrofe que anuncia a chegada de uma nova aurora, que dá o testemunho dessa outra ontologia possível, que faz subir à superfície todo o fundo rebelde, mas apenas como forma de criar uma superfície completamente nova e com isso um plano inteiramente novo para o pensamento. Sobre o que se funda o ser agora que não há mais fundamentos? Apenas a univocidade contém essa resposta.

Ao iniciar seu exame do conceito da univocidade, Deleuze afirma: houve apenas uma proposição ontológica em toda a história do pensamento, “o Ser é unívoco”, assim como só houve uma ontologia, a de Duns Scot, aquele que deu ao ser uma só voz. Para Deleuze, Duns Scot é quem levou o ser unívoco ao seu “mais elevado ponto de sutileza”, é ele quem primeiro faz com que, de Parmênides a Heidegger, uma mesma voz seja ecoada, uma voz que, “forma por si só todo o desdobramento do unívoco”(DELEUZE, 2018, p.65), é a voz única que aclama o Ser. O ser é aquilo que há de mais comum, é aquilo que é absolutamente comum, mas nem por isso podemos classificá-lo como um gênero; é preciso substituir o modelo do juízo pelo da proposição para compreendermos isso com mais clareza. A proposição compreendida como entidade complexa produz uma série de distinções⁴² e é a partir dessas distinções que podemos conceber nomes ou proposições que não contêm o mesmo sentido apesar de designarem uma mesma coisa. No entanto, apesar das distinções entre esses sentidos serem reais (*distinctio realis*), elas nada têm de numérica ou ontológica, elas são apenas distinções formais, qualitativas ou semiológicas. O que importa para a questão ontológica da univocidade é “que se possa conceber vários sentidos formalmente distintos, mas que se reportam ao ser como a um só designado, ontologicamente uno.” (DELEUZE, 2018, p. 61)

Apenas essa afirmação não exclui a possibilidade de os sentidos serem compreendidos como análogos e esta unidade do ser como uma analogia. É necessária uma outra implicação, de algo a mais para chegarmos à univocidade e sair da reflexão, é preciso dar um passo a mais, demonstrar que o ser como expressão se diz de um único sentido, independente de seus designantes ou expressantes distintos. Como afirma Deleuze: “Na proposição ontológica, portanto, não só o designado é ontologicamente o mesmo para sentidos qualitativamente

⁴² “[...] distinguem-se: o sentido ou o expresso pela proposição; o designado (o que se expressa na proposição); os expressantes ou designantes, que são modos numéricos, isto é, fatores diferenciais que caracterizam os elementos providos de sentido e de designação.” (DELEUZE, 2018, p. 61)

distintos, mas também o sentido é ontologicamente o mesmo para modos individuantes, para designantes ou expressantes numericamente distintos.” (DELEUZE, 2018, p. 61)

De qualquer maneira, este ainda não é o elemento essencial da univocidade, uma vez que não se trata de dizer apenas que o Ser se diz em um único sentido; isso ainda é pouco. O importante é que “ele se diga, num único sentido, de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas.” (DELEUZE, 2018, p. 61) O ser é um só para todas as modalidades, mas o que nunca é o mesmo são as próprias modalidades; se o Ser mesmo é “igual” para todas, elas mesmas não têm nenhuma igualdade. A essência do ser unívoco se reporta às diferenças individuantes, “mas essas diferenças não têm a mesma essência e não variam a essência do ser – como o branco se reporta a intensidades diversas, mas permanece essencialmente o mesmo branco.” (DELEUZE, 2018, p.62) Ao tomarmos a univocidade como nossa hipótese ontológica, mostramos que, diferente do que Parmênides acreditou, não existem duas vias para o Ser, mas apenas uma, uma única voz do Ser, voz essa que se reporta a todas as diferenças, a todos os modos, pois, apesar de ser unívoco, ele se diz da própria diferença: “O Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença.” (DELEUZE, 2018, p.62)

Apesar de se distinguir do modelo ontológico metafísico, ainda podemos afirmar a existência de uma hierarquia e de uma distribuição na dinâmica entre os fatores individuantes e seus sentidos na univocidade, mas que em nada se confundem com essas categorias tomadas pela representação. Assim como na repetição, ambos os conceitos contêm duas possíveis acepções que são irreduzíveis uma à outra. Podemos observar essa diferença irreparável em dois tipos de distribuições ontológicas distintas da terra, isto é, dos planos e das superfícies que são ocupadas pelas forças individuantes. Por um lado, nós temos uma distribuição que implica uma partilha dos distribuídos, a fundação de um território baseado em propriedades, onde o senso-comum ou a moral, como qualidade do juízo, organizam os princípios de repartição deste território onde a analogia se encontra “todo-poderosa”. É esse modo de distribuição que permite fundamentar o ser, como adverte Lapoujade: “O fundamento cria a terra que ele distribui ao seres; é uma terra estriada, esquadrinhada, na qual cada um obtém o lote que lhe cabe tendo em vista as decisões de um juízo repartidor (“por um lado, por outro lado”)” (LAPOUJADE, 2015, p. 60). Essa é a distribuição que partilha procedendo por determinações fixas e proporcionais, que produz territórios mediados e limitados pela representação: “Mesmo entre os deuses, cada um tem seu domínio, sua categoria, seus atributos, e todos distribuem aos mortais limites e lotes em conformidade com o destino” (DELEUZE, 2018, p. 67-68).

Por outro lado, existe um outro tipo de partilha, uma partilha que só pode atender pelo seu nome: monádica: “um nomos nômade, sem propriedade, sem cerca e sem medida” (DELEUZE, 2018, p.67) Aqui não há partilha de distribuídos, há somente repartição daqueles que se distribuem, o surgimento de um novo espaço, sem limites precisos, sem propriedade nem divisão. Não existe nada que pertença a ninguém, a única coisa que importa é o desejo de cobrir toda essa nova terra, essa outra superfície. “Preencher um espaço, partilhar-se nele, é muito diferente de partilhar o espaço.” (DELEUZE, 2018, p. 68) Aqui, Deleuze insiste na ideia que também orienta seu trabalho dedicado a Nietzsche de que uma operação que distingue a natureza em cada fenômeno é imprescindível para uma filosofia crítica, pois o falso problema surge precisamente ao confundirmos duas naturezas diferentes como uma só.

Uma vez que demonstramos a distinção entre dois tipos de repetição e dois tipos de diferença, o que se torna imprescindível é distinguir dois tipos de distribuições ontológicas derivadas dos respectivos sentidos de cada conceito. Trata-se de demarcar a diferença entre “uma distribuição louca e demoníaca de uma distribuição de ‘bom senso’, ordenada e compensatória”. (DELEUZE, 2015, p. 60-61) Deleuze compreende que a univocidade se encontra ao lado de uma distribuição demoníaca, uma vez que “a particularidade dos demônios é operar nos intervalos entre os campos de ação dos deuses, como saltar por cima das barreiras ou das cercas confundindo as propriedades” (DELEUZE, 2018, p. 68); os saltos demoníacos são aquilo que produzem “distúrbios subversivos que as distribuições nômades introduzem nas estruturas sedentárias da representação”.(DELEUZE, 2018, p. 68)

Da mesma maneira, podemos falar de uma distinção entre hierarquias, dado que há uma hierarquia que acompanha esta distribuição esquadrihada das forças individuantes, que organiza os seres a partir dos limites e segundo um grau de proximidade com os princípios que o produzem, ou em outras palavras, trata-se da relação da representação com seu modelo

Em um outro sentido, há uma hierarquia que só considera os seres do ponto de vista da potência, que só opera levando o ser ao seu extremo, e como mostra Deleuze, é somente essa hierarquia que nos desprende de todo o juízo da representação, de todo o julgamento e de toda negação:

[...] não se trata de graus de potência absolutamente considerados, mas somente de saber se um ser “salta” eventualmente, isto é, ultrapassa seus limites, indo até o extremo daquilo que pode, seja qual for o grau. Dir-se-á que “até o extremo” define ainda um limite. Mas o limite, *πέρας*, já não designa aqui o que mantém a coisa sob uma lei, nem o que a termina ou a separa, mas, ao contrário, aquilo a partir do que ela se desenvolve e desenvolve toda sua potência; a *hybris* deixa de ser simplesmente condenável e o menor torna-se igual ao maior, desde que não seja separado daquilo que pode. (DELEUZE, 2018, p. 68)

Essa condição ontológica da hierarquia se aproxima muito mais de uma desmesura do que de uma medida propriamente dita. É essa hierarquia que faz desabar toda verticalidade do julgamento, ela é “o monstro de todos os demônios”, se diz, não de um poder superior, mas de uma *hybris*, e só pode ser efetuada como a anarquia dos seres. Agora, ao dizermos que “tudo é igual”, estamos ressoando outro sentido da igualdade, são palavras ditas com alegria e não condenação. O ser unívoco faz com que o ser igual seja dito de sua desigualdade, uma vez que o ser igual se estende por todas as coisas, sem nenhuma mediação; contudo, as coisas são sempre desiguais nelas mesmas. Mesmo desiguais, todas as forças se encontram em uma proximidade absoluta, independente de suas qualidades, nenhuma delas participa mais ou menos do ser ou se submete à analogia. O sentido hierárquico da univocidade é o sentido da igualdade, mas de uma igualdade singular, pois implica uma distribuição nômade; trata-se do duplo aspecto da ontopolítica, o nomadismo das distribuições e a hierarquia anárquica: “O Ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e anarquia coroada.” (DELEUZE, 2018, p. 69)

Uma vez que compreendemos que a univocidade é composta de uma distribuição nômade, de uma anarquia coroada e que ela se produz em uma repetição própria que elimina todo o juízo, e que afirma toda a diferença não se torna mais possível confundi-la com o ser da representação. A univocidade é irreconciliável com a analogia⁴³, em contraposição ao sistema análogo, na univocidade as diferenças não são ou tem que ser: “O ser é que é Diferença, no sentido em que ele se diz da diferença. E não somos nós que somos unívocos num Ser que não o é; somos nós, é nossa individualidade que permanece equívoca num Ser, para um Ser unívoco.” (DELEUZE, 2018, p.71) Dito isso, de fato, a univocidade se coloca como o anúncio desse outro ser possível. Mas a pergunta fundamental é: como se torna possível efetuar a univocidade? Se ainda somos reféns da representação e das forças negativas, quais são os pensamentos que nos permitem sonhar com essa nova ontologia? Se Deleuze havia dito que há apenas uma única proposição ontológica, assim como uma única ontologia, como podemos afirmar que Nietzsche é a principal face da ontologia da diferença e da repetição? Como discutiremos a seguir, a questão que se coloca é que, enquanto Duns Scot cria o pensamento da univocidade, é Nietzsche seu verdadeiro efetuator.

⁴³ “Portanto, não é da mesma maneira que, na analogia do ser, as diferenças genéricas e as diferenças específicas se mediatizam em geral com relação a diferenças individuais, e que, na univocidade, o ser unívoco se diz imediatamente das diferenças individuantes ou que o universal se diz do mais singular, independentemente de toda mediação. Se é verdade que a analogia nega que o ser seja um gênero comum, porque as diferenças (específicas) ‘são’, o ser unívoco, inversamente, é comum, na medida em que as diferenças (individuantes) ‘não são’ e não têm de ser.” (DELEUZE, 2018, p.70-71)

Segundo Deleuze, na história da filosofia, existem três momentos distintos que marcam a elaboração da univocidade do ser. O primeiro momento é com Duns Scot, o “doutor sutil” e sua ontologia pura, onde, “o ser é pensado como unívoco, mas o ser unívoco é pensado como neutro, neuter, indiferente ao infinito e ao finito, ao singular e ao universal, ao criado e ao incriado” (DELEUZE, 2018, p. 71) Scot é quem elabora dois sentidos da distinção na univocidade, a distinção formal e a distinção modal⁴⁴, que são a maneira como o ser unívoco se reporta à diferença. O segundo momento da univocidade é operado por Espinosa, que progrediu consideravelmente a tese pensada por Duns Scot. Espinosa abandona a ideia de um ser unívoco como neutro e o coloca em seu sentido afirmativo, fazendo dele objeto de afirmação pura.⁴⁵ É fundamentalmente com Espinosa que o ser unívoco se desneutraliza e se torna expressivo, a verdadeira proposição expressão afirmativa. Entretanto é particularmente o terceiro momento desse movimento que nos interessa, seu movimento de efetuação, o momento nietzschiano da univocidade. É Nietzsche com seu pensamento trágico quem anuncia a aurora da ontologia, a univocidade do ser elevada ao seu limite.

Espinosa, apesar de seus importantes avanços com a univocidade, ainda retém um certo tipo de indiferença em seu pensamento, entre a substância e os modos, uma vez que “a substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa”. (DELEUZE, 2018, p.73) Para retirar essa indiferença da univocidade é necessário dar um passo adiante, fazer com que a substância fosse dita dos modos e somente dos modos. Para que esse procedimento possa ser efetivado, é necessária uma “subversão categórica mais geral”, uma subversão que é correlata a uma nova lógica, monstruosa e aberrante, onde o ser se diz do devir, o uno se diz do múltiplo, assim como a identidade se diz da diferença. Nietzsche faz virar de cabeça para baixo a operação que retira a identidade do seu lugar de princípio, que a transforma em um princípio secundário que gira em torno do diferente, “tal é a natureza de uma revolução copernicana que abre à diferença a possibilidade de seu conceito próprio, em vez de mantê-la sob a dominação de um conceito

⁴⁴ “A distinção formal com efeito, é uma distinção real, pois é fundada no ser ou na coisa, mas não é necessariamente uma distinção numérica, porque se estabelece entre essências ou sentidos, entre ‘razões formais’ que podem deixar subsistir a unidade do sujeito a que são atribuídas [...] a distinção modal, se estabelece entre o ser ou os atributos, por um lado, e, por outro, as variações intensivas de que são capazes. Essas variações, como os graus do branco, são modalidades individuantes das quais o infinito e o finito constituem precisamente as intensidades singulares.” (DELEUZE, 2018, p.71-72)

⁴⁵ “O ser unívoco se confunde com a substância única, universal e infinita: é posto como Deus sive Natura. E a luta que Espinosa empreende contra Descartes não é sem relação com aquela que Duns Scot conduzia contra santo Tomás. Contra a teoria cartesiana das substâncias, totalmente penetrada de analogia, contra a concepção cartesiana das distinções, que mistura estreitamente o ontológico, o formal e o numérico (substância, qualidade e quantidade) – Espinosa organiza uma admirável repartição da substância, dos atributos e dos modos” (DELEUZE, 2018, p.72)

em geral já posto como idêntico.” (DELEUZE, 2018, p. 73). É indubitavelmente isso o que quer dizer o eterno retorno, que o que retorna nunca é o idêntico, pois seu princípio é a vontade de potência, que não contém identidade alguma, mas apenas a potência plástica da vontade. Trata-se do revir, o ser, mas o ser apenas do devir, o que retorna nunca é o mesmo, mas é sempre a diferença, “o revir é o devir-idêntico do próprio devir.” (DELEUZE, 2018, p. 73)

Podemos concluir, que a única identidade que se sustenta na univocidade é o próprio revir, uma identidade como segunda potência, identidade da diferença que gira em torno do diferente. Esta identidade, produzida pelo ponto de vista da diferença, é a própria repetição. O que se repete no eterno retorno é a diferença, por isso seu pensamento consiste em pensar no ‘mesmo’ partindo da diferença, pois se trata de um pensamento que nada tem de teórico, é ele quem opera a seleção da diferença e também quem faz suportar a prova do eterno retornar. O eterno retorno comporta tudo aquilo que permite o surgimento da univocidade do ser e sua ontologia, uma vez que ele é a prova final, a seleção primordial, que expurga toda a representação do ser:

[...] o que retorna não é o Todo, o Mesmo ou a identidade prévia em geral. Nem mesmo é o pequeno ou o grande como partes do todo ou como elementos do mesmo. Só as formas extremas retornam – aquelas que, pequenas ou grandes, se desenvolvem no limite e vão ao extremo da potência, transformando-se e passando umas nas outras. Só retorna o que é extremo, excessivo, o que passa no outro e se torna idêntico.’ (DELEUZE, 2018, p.74)

O eterno retorno é a expressão máxima do ser comum de toda metamorfose, a medida dos extremos, “É o ser-igual de tudo o que é desigual e que soube realizar plenamente sua desigualdade”. (DELEUZE, 2018, p.74) Tudo aquilo que é extremo retorna, e só se torna o mesmo já contido em uma desigualdade, já dito da diferença. É isso o que Nietzsche quer dizer com nobre e alto, aquilo que contém em si a mudança, que em sua essência clama pelo porvir. É isso o que o eterno retorno extrai do pensamento de Heráclito, a *hybris*, a desmedida, dado que “é na *hybris* que cada um encontra o ser que o faz retornar, como também uma espécie de anarquia coroada, uma hierarquia subvertida, que, para assegurar a seleção da diferença, começa por subordinar o idêntico ao diferente.” (DELEUZE, 2018, p.74). Em última instância, a partir de todas essas elaborações, é possível afirmar que o eterno retorno é a univocidade do ser, sua realização; é no eterno retorno que o ser ultrapassa todo o pensamento e toda a afirmação e chega à realização. O eterno retorno é, por excelência, a chave da univocidade. Se o ser se diz em um único sentido, esse sentido é efetivamente o

eterno retorno: “O Ser se diz num mesmo sentido, mas este sentido é o do eterno retorno, como retorno ou repetição daquilo de que ele se diz. A roda do eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção da repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição.” (DELEUZE, 2018, p.74)

Aqui nos deparamos com o grande conflito político da ontologia de Deleuze. Mesmo que a univocidade se apresente como o sentido afirmativo do ser, seu sagrado sim, ainda vivemos sob o reinado da representação, suas forças negativas ainda são vitoriosas. A negação, expressa pela filosofia da representação, se estende ao infinito, recobre todo o plano da existência, produz um fundamento para ele e o distribui conforme sua hierarquia transcendente; sentido triste da ontologia. É esse o mais fundamental conflito político-ontológico, a operação de efetuar a univocidade em seu sentido real, a destruição ativa de toda negatividade, a extração das potências tristes da existência e do pensamento. De Platão a Aristóteles, até Hegel e Leibniz, a representação foi forjada pelo pensamento sempre em seu sentido fraco e negativo por excelência. Como nos mostra Lapoujade, talvez esse seja o sentido máximo de *Diferença e Repetição*, a efetuação da univocidade como subversão do platonismo, como sua efetuação real, o emergir das forças subterrâneas e a criação de uma nova terra, em suma, para retomar para além de todo o fundamento:

O esforço de remontar para além do fundamento deve ser denominado “reversão do platonismo”. Talvez até seja o sentido e a questão mais geral de Diferença e repetição. [...] por que introduzir esses novos conceitos de diferença e de repetição senão porque são eles que têm por função reverter, respectivamente, a identidade e a circularidade próprias do fundamento? (LAPOUJADE, 2015, p. 50)

Aqui, não nos interessa destrinchar cada sentido da representação alcançado por esses pensadores do negativo; basta compreender a maneira como o pensamento do eterno retorno garante um sentido para a repetição que permite à diferença ser dita como pura afirmação, isto é, que faz modular toda a representação, que faz sucumbir todo o fundamento e por fim reverte todo o platonismo. A conquista dessa reversão só se dá na afirmação pura e diferencial, no “processo de subtração das ficções que submetem o pensamento ao negativo” (DELEUZE, 2018, p.43). Como mostra Deleuze, o negativo só se relaciona com a diferença rebaixando-a e é precisamente isso que a filosofia da diferença recusa. Todo o platonismo, todo o fundamento, faz da diferença um monstro.

O que a filosofia da diferença recusa e quer subverter é o gesto da negação se projetando ao infinito, a diferença vista do ponto de vista do negativo, sua imagem negativa e achatada, sua tentativa de representar o irrepresentável; não é a diferença que contém o negativo, é o

negativo que possui a diferença: “A infelicidade de se falar não está em falar, mas em falar pelos outros ou representar alguma coisa.” (DELEUZE, 2018, p.87) Se o eterno retorno é a prova efetiva da ontologia é porque ele nos conduz ao caminho da afirmação e em sua essência, é movimento pelo qual a diferença torna-se objeto da afirmação, mas mais do que isso, ela é a própria se faz diferença: “Em sua essência, a diferença é objeto de afirmação, ela própria é afirmação. Em sua essência, a afirmação é ela própria diferença” (DELEUZE, 2018, p. 88). A filosofia da diferença vê as diferenças em todas as partes, ela é como um “juiz de paz lançado num campo de batalha e que veria simples ‘diferendos’, talvez mal-entendidos, em lutas inexpiáveis”, ela produz uma perspectiva diferencial, transformar-se em uma ‘bela alma’⁴⁶ e com isso evoca dois tipos de destruição, dois movimentos críticos que subtraem o negativo do ser:

[...] a do poeta, que fala em nome de uma potência criadora, apta a subverter todas as ordens e todas as representações, para afirmar a Diferença no estado de revolução permanente do eterno retorno; e a do político, que se preocupa, antes de tudo, em negar o que “difere” para conservar, prolongar uma ordem estabelecida na história ou para estabelecer uma ordem histórica que já exige no mundo as formas de sua representação. Pode ser que as duas coincidam num momento particularmente agitado, mas elas jamais são a mesma coisa. Ninguém menos que Nietzsche pode passar por uma bela alma. Sua alma é extremamente bela, mas não no sentido de bela alma; ninguém mais do que ele tem o sentido da crueldade, o gosto da destruição. Mas, em toda sua obra, ele não para de opor duas concepções da relação afirmação-negação. (DELEUZE, 2018, p. 88-89)

São as duas formas de seleção que se opõem, duas perspectivas ontológicas que se distinguem em natureza. Uma tem em seu coração a marca da negatividade, a negatividade é sua potência, ela é dirigida por um *não* inicial. Uma afirmação aqui ainda é possível, mas apenas seu falso sentido, o zurro do asno: “A afirmação é de fato produzida, mas para dizer sim a tudo o que é negativo e negador, a tudo que pode ser negado”.(DELEUZE, 2018, p.89) O asno afirma, mas afirma a própria negação e tudo que ela carrega, todo o peso dos valores divinos e humanos, assim como o peso do seu corpo fatigado, a ausência de todos os valores, ele mantém um terrível gosto pela responsabilidade. Seleção circular e dialética, que faz da repetição uma pura conservação, imensurável memória que captura todas as coisas: “só é capaz de produzir um fantasma ou arremedo de afirmação” (ABREU, 2011, p. 44).

Todavia, há uma outra seleção, dita apenas da afirmação, derivada de um *sim* inicial, que faz da diferença um elemento leve e aéreo, sem nenhum peso, pois, como Nietzsche já

⁴⁶ “Mas, assim, a filosofia da diferença não correria o risco de aparecer como uma nova figura da bela alma? Com efeito, é a bela alma que vê diferenças em toda parte, que exige diferenças respeitáveis, conciliáveis, federáveis, ali onde a história continua a fazer-se por contradições sangrentas” (DELEUZE, 2018, p. 88).

havia nos ensinado, afirmar nunca é carregar o peso, mas dançar levemente. Tudo se passa em perceber que o *sim* e o *não* de Dionísio nunca se confunde com o *sim* e o *não* do Asno, “o ponto de vista do escravo, que tira do Não o fantasma de uma afirmação e o ponto de vista do ‘senhor’, que tira do Sim uma consequência de negação, de destruição.” (DELEUZE, 2018, p.90). Dionísio é o deus das potências, mas não o deus do poder; novamente falamos de uma diferença de natureza, não de grau, a mais profunda diferença, os valores estabelecidos e os novos valores. A univocidade nunca pode ser alcançada pela forma média, nenhuma seleção pode ser fundada na oposição, pois nenhuma dessas operações consegue levar a potência ao seu extremo⁴⁷, é somente o eterno retorno que subtrai toda forma média e encontra a forma superior de todas as coisas. É ele quem “faz a diferença”, visto que a forma superior produzida no eterno retorno não é análoga a nada, mas sim fruto do próprio ato de criação, ele cria sua própria fórmula para negar: “é negado, deve ser negado tudo o que pode ser negado”(DELEUZE, 2018, p. 91). O pode então ser negado? Tudo o que é baixo e triste, tudo o que não suporta o eterno retornar de todas as coisas, pois é pesado demais, grave demais. “Tudo o que é negativo e tudo o que nega, todas essas afirmações médias que carregam o negativo, todos esses pálidos Sim mal vindos que saem do não, tudo o que não suporta a prova do eterno retorno, tudo isso deve ser negado” (DELEUZE, 2018, p. 91). A roda do eterno retorno só existe como força centrífuga que expulsa todas as ficções, todos os valores baixos, a negação consome a si mesmo nesse centro móvel do eterno retorno; se há um centro dentro dele, o que se encontra lá é a diferença.

Podemos encontrar nessa relação do eterno retorno com a negação como diferença⁴⁸, múltiplos sentidos: “a diferença é objeto de afirmação; [...] a própria afirmação é múltipla; [...] ela é criação, mas também [...] deve ser criada, afirmando a diferença, sendo diferença em si mesma.” (DELEUZE, 2018, p. 92) Fica claro que o motor da gênese não é a negação, mas os elementos diferenciais positivos, e é exatamente isso que nos escapa ao colocarmos a afirmação ao lado do indeterminado e a negação na determinação. A negação contém uma relação genética com a afirmação, mas apenas como sombra deste elemento genético mais profundo. Todo o platonismo e toda a filosofia da representação tomam a negação como seu saber absoluto, tomam a sombra como realidade, fazem do escravo o senhor. Entretanto, mesmo senhor o escravo nunca deixa de ser escravo. Como nos lembra Abreu, o que essa

⁴⁷ O extremo não é a identidade dos contrários, mas, antes, a univocidade do diferente; a forma superior não é a forma infinita mas, antes, o eterno informal do próprio eterno retorno através das metamorfoses e das transformações”. (DELEUZE, 2018, p. 91)

⁴⁸ “A negação é a diferença, mas a diferença vista do lado menor, vista de baixo.” (DELEUZE, 2018, p. 91)

imagem do pensamento não consegue conceber é que “A gênese da afirmação remete ao movimento do eterno retorno que seleciona a vontade de potência afirmativa enquanto princípio da experiência real” (ABREU, 2011, p.44). Mas para que seja possível efetuar essa experiência real é necessário a gênese dessa lógica aberrante que faz a diferença decorrer da afirmação seletora e criadora, que faz desfigurar toda a filosofia da representação.

Tudo que isso que não suporta a prova do eterno retorno, o sentido negativo das coisas que são, perde de vista a diferença, faz dela um elemento monstruoso. Seu falso centro, imóvel, sua falsa profundidade, mediatiza tudo, mas não consegue mover nada, transforma tudo o que contém movimento em fixidez absoluta. Se a diferença implica um caráter móvel, é porque há uma pluralidade de centros, um atravessamento de linhas e correlações de perspectivas que compõem essa diferença. Multiplicar as representações e os pontos de vista não resolve o problema, como indica Deleuze, mesmo que ela se multiplique seu centro ainda é fixo na identidade, sempre subordinado a um princípio representativo. A representação infinita é inseparável da lei que a torna possível: “É preciso encontrar, não propriamente a identidade da coisa com o ponto de vista, mas o pertencimento da coisa ao ponto de vista.” (ABREU, 2011, p. 45) A conquista do eterno retorno é também a conquista desse perspectivismo radical, que subverte toda a imagem do pensamento dogmático, pensamento tomado pelas forças negativas e transcendentais, que funda o ser a identidade e a igualdade. A $A = A$ e $Eu = Eu$, as leis que determinam a identidade na lógica clássica já não funcionam mais nesse plano produzido no eterno retorno ou, se funcionam, funcionam apenas como produções secundárias; essas leis são deformadas, retiradas do seu centro, para que daí possam surgir os movimentos aberrantes que a nova ontologia esconde. Não basta multiplicar a representação, uma vez que ela é sempre subordinada à identidade, é preciso ir além, como demonstra Deleuze:

É preciso que cada ponto de vista seja ele mesmo a coisa ou que a coisa pertença ao ponto de vista. É preciso, pois, que a coisa nada tenha de idêntico, mas que seja espartilhada numa diferença em que se desvanece tanto a identidade do objeto visto quanto a do sujeito que vê. É preciso que a diferença se torne o elemento, a última unidade, que ela remeta, pois, a outras diferenças que nunca a identificam mas a diferenciam. É preciso que cada termo de uma série, sendo já diferença, seja colocado numa relação variável com outros termos e constitua, assim, outras séries desprovidas de centro e de convergência. É preciso afirmar a divergência e o descentramento na própria série. Cada coisa, cada ser deve ver sua própria identidade tragada pela diferença, cada qual sendo só uma diferença entre as diferenças. É preciso mostrar a diferença diferindo. (DELEUZE, 2018, p. 93)

Ao atentarmos para a passagem, podemos compreender que a gênese da diferença se confunde com a gênese da afirmação, uma vez que a diferença é criada como a afirmação, isto é, ambas precisam ser concebidas e não descobertas. Esse é o segredo que guarda o eterno retorno e a ontologia da univocidade: a diferença nunca esteve em lugar algum, aguardando sua descoberta, pois, de fato, ela nunca existe previamente à sua própria criação, ela precisa ser conquistada, não revelada. Só aqui podemos compreender a fundamental sentença de Deleuze: “a diferença está atrás de toda coisa, mas nada há atrás da diferença.” (DELEUZE, 2018, 93-94) Não há nada atrás da diferença, apenas a potência de se criarem novas diferenças; cada diferença só existe em relação às outras, atravessando-as, se reencontrando através de outras diferenças. Logo, o eterno retorno, diferente das categorias da representação, nunca pode ser secundário, pois já está presente em todas as metamorfoses, ele não é origem nem objetivo do que ele faz retornar, mas seu contemporâneo. É nesse sentido que Nietzsche anuncia o eterno retorno também como uma afirmação do caos, como força plástica e criadora; o que diz a célebre sentença de Zaratustra “é preciso ter um caos dentro de si, para dar à luz uma estrela cintilante” só pode ocorrer uma vez que o caos em nada se opõe ao eterno retorno, e nada tem de negativo, mas é fundo criador. O mundo ordenado pelo caosmos não é finito ou infinito, ele é acabado e ilimitado, a representação determina a repartição esquadrihada do mundo, mas a caosmose implica a anarquia coroada, a distribuição totalmente descolada da representação; assim, o eterno retorno é ele mesmo o ilimitado do próprio acabado:

O eterno retorno é o ilimitado do próprio acabado, o ser unívoco que se diz da diferença. No eterno retorno, a cao-errância opõe-se à coerência da representação; ela exclui a coerência de um sujeito que se representa, bem como de um objeto representado. A repetição opõe-se à representação: o prefixo mudou de sentido, pois, num caso, a diferença se diz somente em relação ao idêntico, mas, no outro, é o unívoco que se diz em relação ao diferente. A repetição é o ser informal de todas as diferenças, a potência informal do fundo que leva cada coisa a esta “forma” extrema em que sua representação se desfaz (DELEUZE, 2018, p. 94)

Esta relação entre o caos e o eterno retorno como uma só afirmação se traduz em uma condição pura da diferença, garantida por um princípio plástico e uma operação seletiva, contendo a metamorfose e a força centrífuga como gênese dessa pura diferença. O caos criador, que pulsa na diferença, agora tem uma operação que permite extrair de toda a negatividade e afirmar toda a diferença, uma prova seletiva que garante apenas o sentido superior de todas as coisas. O caos subterrâneo agora pode vir à superfície, pois os pesos que seguravam essas forças caóticas no fundo de todos os planos foram estilhaçados. Assim, é o

eterno retorno quem anuncia a vinda da nova aurora, da nova ontologia, pois ele só se diz do tempo futuro e da energia intensiva; toda a univocidade é dita de uma só vez, mas dita de uma maneira inteiramente nova. Por isso, Zaratustra clama por mãos que se estendam, pois o ensinamento do eterno retorno não é uma abstração, mas a garantia da experiência real subtraída de toda a negatividade e é apenas como clamor ao futuro, como subversão do estado presente que poderemos efetuar o ser da univocidade.

Como nos ensina Deleuze, a repetição, em seu sentido ativo, nada tem de reflexiva, ela é prática, tem sua efetuação apenas na ação⁴⁹. O que a univocidade garante em sua natureza é aquilo que a representação mais repudia em seu conservadorismo conceitual, isto é, o movimento, ou melhor, o movimento como criação do novo, o surgimento de um porvir, a afirmação do que ainda não existe, mas está em vias de ser criado. A produção daquilo que é absolutamente novo só se dá no tempo do eterno retorno, o tempo futuro, na própria repetição do futuro como eterno retorno. É ele o que chamamos de crença do futuro ou crença no futuro, pois sua repetição só é afetada pelo novo, por aquilo que é produzido por intermédio da metamorfose: “Ele é a repetição por excesso, que nada deixa subsistir da insuficiência, nem do devir-igual. Ele é o novo, é toda a novidade.” (DELEUZE, 2018, p.139) O eterno retorno é o futuro enquanto tal, anuncia um tempo puro que destrói os círculos de centro fixo da representação, ou como Deleuze anuncia junto a Klossowski, ele é a secreta coerência que só se afirma excluindo a própria coerência:

Ele é a secreta coerência que só se afirma excluindo minha própria coerência, minha própria identidade, a do eu, a do mundo e a de Deus. Ele só faz retornar o plebeu, o homem sem nome. Ele arrasta em seu círculo o deus morto e o eu dissolvido. Não faz o sol retornar, pois supõe sua explosão; concerne apenas às nebulosas, confunde-se com elas e só tem movimento por elas. (DELEUZE, 2018, p. 139-140)

Se Deleuze concebe três sínteses distintas do tempo derivadas da repetição, uma como presente a temporalidade do *habitus*, uma síntese do tempo como passado, a temporalidade da memória e a síntese do futuro como temporalidade do devir⁵⁰, é o eterno retorno quem permite que todas as sínteses anteriores se digam da terceira síntese, do próprio futuro. Se cada tempo presume um retornar, é só o futuro que afirma “o caráter incondicionado do produto em relação a sua condição” (DELEUZE, 2018, p.141). É apenas o eterno retorno

⁴⁹ “A repetição é uma condição da ação antes de ser um conceito da reflexão” (DELEUZE, 2018, p. 139)

⁵⁰ “O conceito de repetição é essencial no desenvolvimento de uma teoria do tempo apropriada à afirmação do eterno retorno da diferença. Com ele a repetição diferencia-se distinguindo três sínteses do tempo, três dimensões da multiplicidade temporal: uma síntese do tempo como presente, institui o plano do presente, a temporalidade do *Habitus* como fundação do tempo; a síntese do tempo como passado, institui o volume do passado, Memória como fundamento do tempo; e a síntese do tempo com futuro, estabelece a amplitude do futuro, a temporalidade do devir como afundamento do presente e do passado.” (ABREU, 2011, p.50)

enquanto futuro que subordina as outras duas temporalidades e destitui toda sua autonomia. O que a filosofia da repetição nietzschiana permite é fazer da repetição uma categoria do futuro, “fazer da repetição, não aquilo de que se ‘extrai’ uma diferença, nem aquilo que compreende a diferença como variante, mas o pensamento e a produção do ‘absolutamente diferente’; fazer com que, para si mesma, a repetição seja a diferença em si mesma”. (DELEUZE, 2018, p. 141)

O eterno retorno só existe nesse terceiro tempo que exclui toda a identidade, o tempo futuro, onde não existe o Mesmo, mas apenas o retorno do homem sem nome, onde não há nenhuma pressuposição de identidade. O mundo derivado do eterno retorno é um mundo sem identidade, semelhança ou igualdade, ele se produz como um mundo intensivo, “Ele se diz de um mundo cujo próprio fundo é a diferença e em que tudo repousa sobre disparidades, diferenças de diferenças que se repercutem indefinidamente (o mundo da intensidade)” (DELEUZE, 2018, p. 347). Se ainda resta alguma identidade, é apenas a identidade do próprio eterno retorno, o idêntico que se diz do diferente; cada coisa no eterno retorno é esquartejada na diferença para que ela se torne presa do eterno retorno⁵¹. A tese cíclica do eterno retorno, seu sentido dado pelos antigos, seu sentido astronômico e físico⁵², são apenas aproximações parciais do verdadeiro sentido do eterno retorno, o eterno retorno visto como lei da natureza. Contudo, Nietzsche sabe que o eterno retorno é sua invenção, pois é ele quem liga a repetição àquilo que supostamente se opunha a ela ou a limitava “a metamorfose integral, o desigual irreduzível. A profundidade, a distância, os baixios, o tortuoso, as cavernas, o desigual em si formam a única paisagem do eterno retorno” (DELEUZE, 2018, p. 349). O eterno retorno é elaborado nesse sem fundo, naquilo que havíamos anunciado, no primeiro momento da dissertação, como um a-fundamento ontológico, na caosmose, onde a natureza reside no caos, acima de todo reino do juízo. Dessa forma, podemos compreender que o eterno retorno como tempo futuro não é qualitativo nem extensivo, mas puramente intensivo, ele diz da própria diferença. Por isso, sua relação singular com a vontade de potência, pois a força caótica de metamorfose da vontade de potência só pode ser dita junto com a sua prova seletiva, isto é, contemporaneamente ao seu eterno retorno, que só produz diferenças:

⁵¹ “É preciso que as coisas sejam esquartejadas na diferença e tenham sua identidade dissolvida para que elas venham a ser a presa do eterno retorno e da identidade no eterno retorno”. (DELEUZE, 2018, p.348)

⁵² “Ora, esse retorno do idêntico está submetido a certas condições que o contradizem de fato, pois, ou ele se funda na transformação cíclica dos elementos qualitativos uns nos outros (eterno retorno físico), ou ele se funda no movimento circular dos corpos celestes incorruptíveis (eterno retorno astronômico). Nos dois casos, o retorno é apresentado como “lei da natureza”. Num caso, ele é interpretado em termos de qualidade; no outro caso, em termos de extenso. Mas, astronômica ou física, extensiva ou qualitativa, essa interpretação do eterno retorno já reduziu a identidade que ela supõe a uma simples semelhança muito geral, pois o “mesmo” processo qualitativo ou a “mesma” posição respectiva dos astros só determinam semelhanças grosseiras nos fenômenos que elas regem” (DELEUZE, 2018, p. 348)

A vontade de potência é o mundo cintilante das metamorfoses, das intensidades comunicantes, das diferenças de diferenças, dos sopros, insinuações e expirações: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros ou de “mistérios”. O eterno retorno é o ser desse mundo, o único Mesmo que se diz desse mundo, excluindo dele toda identidade prévia (DELEUZE, 2018, p. 349)

A ontopolítica de Deleuze, encontra no eterno retorno esse pensamento intensivo do futuro, anuncia junto com Nietzsche a “profecia de Pascal”, isto é, a afirmação do caos, a crítica à ontologia metafísica e seu reino das leis. Na vontade de potência, o princípio ontológico garantido pelo eterno retorno, encontramos o mais elevado objeto da sensibilidade e o mais elevado pensamento, ambos libertos da negação. O eterno retorno é por excelência o procedimento contra as leis, que quebra os ciclos e as correntes e nos eleva ao limite dos sentidos, ao extremo do pensamento e da vida, tudo se banha na diferença, tudo retorna. Ou melhor, nem tudo retorna:

O que não retorna é o que nega o eterno retorno, que não suporta a prova. O que não retorna é a qualidade, é o extenso – porque a diferença, como condição do eterno retorno, aí se anula. É o negativo – porque a diferença aí se subverte para se anular. É o idêntico, o semelhante e o igual – porque eles constituem as formas da indiferença. É Deus, é o eu como forma e garantia da identidade. É tudo o que só aparece sob a lei do “Uma vez por todas” [...] (DELEUZE, 2018, p. 350)

Nesse momento, podemos compreender o sentido *verdadeiro* da seleção, da ontologia mesma como seleção e seu ser como eterno retorno, no pensamento de Deleuze. A seleção faz toda a representação vir a baixo, pois ela é feita de hábito e memória, de identidade e semelhança, de analogia e representação, e nenhum desses objetos do pensamento suporta o eterno retorno, eles são pesados em excesso, são incapazes de fazer a diferença. A ontologia metafísica perde de vista o verdadeiro universal e o verdadeiro singular, tudo se perde em um sentido comum, o ser só é distributivo e as diferenças dos indivíduos são apenas diferenças gerais. O que salva a vida de toda essa expiação, de todo o peso desses valores fracos, é a realização da univocidade como repetição no eterno retorno, no liame entre a univocidade e a diferença individuante, que corre fora de toda a representação, onde os entes “se repartem no espaço do ser unívoco aberto por todas as formas.”.(DELEUZE, 2018, p. 432) O reino das anarquias coroadas e da distribuição nômade, a nova terra, a nova ontologia, onde finalmente podemos dizer alegremente que tudo é igual e que tudo retorna: “Mas Tudo é igual e Tudo retorna só podem ser ditos onde a extrema ponta da diferença é atingida. Uma mesma voz para todo o múltiplo de mil vias, um mesmo Oceano para todas as gotas, um só clamor do Ser para todos os entes” (DELEUZE, 2018, p. 432).

Para que possamos efetivamente realizar a seleção do eterno retorno, para que a univocidade seja efetuada, precisamos conceber o último sentido de sua realização, sua efetuação compreendida como sentido mais geral da filosofia de Deleuze e também de Nietzsche, a subversão do platonismo. Se Lapoujade havia afirmado que a subversão ao platonismo seria o sentido mais geral de *Diferença e repetição*, podemos levar essa afirmação ao seu extremo e considerar a subversão como sentido mais geral de todo o pensamento deleuziano. Dessa maneira, torna-se mais evidente que Nietzsche opera como a verdadeira força subterrânea de Deleuze, que produz os movimentos intensivos capazes de fazer afirmar o futuro e o caos, a diferença e a repetição, mas apenas como forma de instaurar uma revolução copernicana, um crítica total, que não apenas multiplica o sentido de cada coisa, mas renova o próprio mundo, anuncia a nova ontologia, liberada de toda a tristeza⁵³. É nesse sentido que Deleuze aclama: “A tarefa da filosofia moderna foi definida: subversão do platonismo” (DELEUZE, 2018, p. 96). Subverter o platonismo é a forma mais profunda de Deleuze ecoar toda a filosofia de Nietzsche e seu “platonismo invertido”. Isso se dá pois, como nos mostra Machado, o platonismo é precisamente o pensamento que sustenta todo o fundamento, que produz todas as ficções derivadas da negação, o primeiro nome da filosofia da representação. Trata-se de subverter todo o pensamento como o conhecemos, pois só conhecemos o pensamento como elemento jurídico:

A filosofia de Nietzsche é, em sua inspiração fundamental, uma tomada de posição a respeito da própria filosofia. No Crepúsculo dos ídolos, por exemplo, ele assinala, de modo lapidar, as grandes etapas de sua história — Platão, a filosofia cristã, Kant, o positivismo —, define-as como o platonismo da filosofia e se insurge contra toda a orientação do pensamento filosófico desde Platão, inaugurando uma nova etapa. A filosofia de Nietzsche é, como ele próprio a denominou, um “platonismo invertido” (umgedrehter Platonismus). Pois é justamente esse projeto, interpretado como subversão da filosofia da representação e denominado às vezes “perversão do platonismo”, que constitui o centro a partir do qual gravitam as análises histórico-filosóficas de Deleuze e inspira toda a elaboração de seu pensamento filosófico. (MACHADO, 2009, p. 33)

Se toda a análise da filosofia gravita em torno da subversão, se toda crítica ao sentido triste do pensamento, à fundação de uma ontologia transcendente implica a subversão do platonismo, é precisamente esse o caminho que vamos percorrer, a fim de entender as implicações de uma ontologia no pensamento de Deleuze.

⁵³ “No eterno retorno, a identidade nada mais é do que a repetição da diferença. Que pensamento é esse? O da univocidade do ser. O que leva Deleuze a caracterizar a filosofia de Nietzsche como uma ontologia em que ser e devir são pensados pela relação entre eterno retorno e vontade de potência. Deste modo, o eterno retorno é o ser unívoco que se diz do devir ativo das forças ou da vontade de potência, o revir produzido pelo limiar de intensidade ou pelo estado de excesso da diferença.” (MACHADO, 2009, p. 309-310)

O que essencialmente nos interessa no próximo e último movimento é compreender a cisão ontológica do platonismo e da ontologia efetuada no eterno retorno como univocidade do ser. O intuito é demonstrar que, diferente da ontologia que afirma a diferença pura, “todo o platonismo [...] é dominado pela ideia de uma distinção a ser feita entre ‘a coisa mesma’ e os simulacros. (DELEUZE, 2018, p.103) Ao invés de afirmar as diferenças, o platonismo funda uma ontologia dos modelos, das coisas mesmas, e aprisiona as diferenças, denominando-as de simulacros. É contra essa lógica que a subversão surge como o último sentido da univocidade, isto é, sua efetuação, pois a criação de uma nova ontologia é também a subida dos simulacros; se o ser é unívoco, dito do devir, seus verdadeiros entes são os simulacros. É nesse sentido que Deleuze chama o eterno retorno de “paródico”, pois ele não afirma nenhuma originalidade do ser, ou o ser como modelo transcendente dos entes, mas o que ele produz em sua repetição são simulacros⁵⁴; os verdadeiros entes da ontopolítica deleuziana são os simulacros:

O simulacro é o verdadeiro caráter ou a forma do que é – “o ente” – quando o eterno retorno é a potência do Ser (o informal). Quando a identidade das coisas é dissolvida, o ser escapa, atinge a univocidade e se põe a girar em torno do diferente. O que é ou retorna não tem qualquer identidade prévia e constituída: a coisa é reduzida à diferença que a esquarteja e a todas as diferenças implicadas nesta e pelas quais ela passa. É neste sentido que o simulacro é o próprio símbolo, isto é, o signo na medida em que ele interioriza as condições de sua própria repetição. O simulacro apreendeu uma disparidade constituinte na coisa que ele destituiu do lugar de modelo. (DELEUZE, 2018, p. 103)

O eterno retorno é a chave da subversão, a operação que impossibilita toda a fundação, “ele nos faz assistir o a-fundamento universal”, é esta a verdadeira face do que temos chamado de sem-fundo ontológico, o a-fundamento universal como a liberdade não mediatizada pelo fundamento, a expressão de um sem-fundo cintilante onde pulsam todas as singularidades monstruosas e aberrantes. É no eterno retorno que tudo é tornado simulacro e todos os modelos são dissolvidos pela energia intensiva e pelo futuro:

Cada coisa, animal ou ser é levado ao estado de simulacro; então, o pensador do eterno retorno, que não se deixa certamente tirar da caverna, mas antes encontraria outra caverna mais adiante, sempre outra onde se esconder, pode legitimamente dizer que ele próprio é encarregado da forma superior de tudo o que é, como o poeta, “encarregado da humanidade, até mesmo dos animais”. Essas palavras ecoam nas cavernas superpostas. E a crueldade que no início nos parecia constituir o monstro, que parecia dever ser expiada e só poder ser apaziguada pela mediação representativa, parece-nos agora formar a Ideia, isto é, o conceito puro da diferença

⁵⁴ “Eis por que o eterno retorno é dito “paródico”: ele qualifica o que ele faz ser (e retornar) como sendo simulacro.” (DELEUZE, 2018, p. 103)

no platonismo subvertido: o mais inocente, o estado de inocência e seu eco. (DELEUZE, 2018, p. 104)

Os simulacros não são imitações, representações ou analogias de um ser superior, mas sim a instância que compreende a diferença em si; toda semelhança desaparece nos simulacros e mesmo assim, nenhum modelo ou origem ainda se sustenta. Não se trata mais de procurar uma experiência possível, mas de procurar as condições para se realizar a experiência real; trata-se da realidade vivida afastada de toda representação. Trata-se afinal da realização da univocidade via eterno retorno, da subida dos simulacros e da criação de uma nova superfície, da fabricação de uma nova ontologia, pois em última instância, subverter o platonismo significa “recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem. Glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos”. (DELEUZE, 2018, p. 103)

Para efetuarmos esse movimento conceitual e compreender o caminho traçado por Deleuze em direção à subversão do platonismo, iremos no último momento da pesquisa destrinchar o texto presente em seu trabalho de 1969, *Lógica do sentido*, mais precisamente em seu apêndice, o texto *Platão e o simulacro*. É ali que encontraremos o sentido da subversão efetuação da univocidade do ser via eterno retorno, isto é, a subversão da ontologia.

CAPÍTULO III: O ETERNO RETORNO E A REVERSÃO DO PLATONISMO

Deleuze e Guattari escrevem na Introdução a *Mil Platôs*, livro de 1980, uma importante passagem em que relacionam a reversão do platonismo ao conceito de ontologia, fabricando a ideia de reversão da ontologia: “instaurar uma lógica do E, *reverter a ontologia*, destituir o fundamento, anular fim e começo.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 37) Apesar do claro estabelecimento de uma relação entre as duas ideias, o sentido dessa relação não é desdobrado de maneira precisa pelos dois autores, o que nos leva a uma importante questão: qual a intenção da elaboração da fórmula, não de reversão do platonismo, mas reversão da ontologia? O contexto em que a ideia de reversão é produzida pode indicar o sentido dado à reversão da ontologia.

O texto introdutório de *Mil platôs* aparece como uma tentativa de abordar um outro sentido possível para as ideias de livro e escrita, uma mudança de paradigma em relação ao processo de leitura e de aprendizado. Os livros não são mais unidades pensadas como um sistema fechado, mas sim como uma multiplicidade, sempre se relacionando com o fora:

Não se perguntará nunca o que um livro quer dizer, significado ou significante, não se buscará nada compreender num livro, perguntar-se-á com o que ele funciona, em conexão com o que ele faz ou não passar intensidades, em que multiplicidades ele se introduz e metamorfoseia a sua, com que corpos sem órgãos ele faz convergir o seu. Um livro existe apenas pelo fora e no fora. Assim, sendo o próprio livro uma pequena máquina, que relação, por sua vez mensurável, esta máquina literária entretém com uma máquina de guerra, uma máquina de amor, uma máquina revolucionária etc. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 10)

O que importa aos autores é retirar do livro seu sentido de unidade e instaurar outra lógica para a escrita e também para a leitura. Para Deleuze e Guattari, os livros podem ser produzidos em dois sentidos: no primeiro, como raiz, como uma imitação do mundo, como elemento reflexivo e dialético do mundo: “A lei do livro é a da reflexão, o Uno que se torna dois”. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 11) O livro como raiz se ampara sobre a lógica binária em que a multiplicidade só pode existir como efeito de uma unidade original, o um como princípio do dois e do três e assim por diante. A lógica da “raiz pivotante” não reconhece a multiplicidade e por isso recorre sempre ao Uno e aqui se dá o elemento central do problema levantado pelos autores: a lógica unitária da árvore ou da raiz não é um elemento exclusivo dos livros, mas uma lógica do pensamento à qual os livros e a escrita estão submetidos. O pensamento como raiz é fundamento não apenas de um modo de produzir a literatura, mas de pensar o próprio mundo. Em contraposição a essa lógica do pensamento raiz, Deleuze e Guattari evocam um outro modo de pensar e conseqüentemente de produzir a

literatura, o pensamento rizomático. Ao invés da unidade como gênese, o rizoma subtrai do pensamento sua unidade e faz com que ele seja dito múltiplo, um modo de pensar que não produz hierarquias entre os seus elementos. O pensamento raiz e seu uno, sua dialética, sua negação são recusados em nome de uma outra lógica do pensamento, a do rizoma, o pensamento como matilha e como multiplicidade:

É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre $n-1$ (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a $n-1$. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 13)

O pensamento como rizoma apresenta-se como uma outra via de estabelecimento de modos de existência do pensamento. Trata-se, não de um dualismo ingênuo entre raiz e rizoma, mas da conquista de um outro modo de pensar, uma reversão e não uma substituição, pois o pensamento como rizoma não é o oposto do pensamento como raiz, mas sim um outro modo de pensar, de outra natureza, e por isso implica uma outra maneira de ser:

Toda vez que o desejo segue uma árvore acontecem as quedas internas que o fazem declinar e o conduzem à morte; mas o rizoma opera sobre o desejo por impulsões exteriores e produtivas. Por isto é tão importante tentar a outra operação, inversa mas não simétrica. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 22)

É nesse contexto que a reversão da ontologia toma seu sentido: reverter a ontologia é conquistar uma outra lógica do pensamento, sair da lógica do *Ê* e instaurar a lógica do *E*, destituir do pensamento seu fundamento unitário, em última instância, conquistar outro plano do pensamento em que a multiplicidade não é extraída de uma unidade, mas o uno é subtraído de toda multiplicidade. Por isso, a necessidade de reverter a ontologia, de uma inversão não simétrica, pois a conquista do pensamento rizomático é também a conquista de uma outra forma de conceber a própria existência, uma vez que vida e pensamento não são elementos distintos na obra de Deleuze.

Contudo, para que possamos compreender a intenção de articular a reversão do platonismo ao conceito de ontologia, não basta compreender o contexto em que o conceito é produzido, é preciso compreender o uso que Deleuze faz do conceito que dá origem à reversão da ontologia, isto é, qual o sentido que a reversão do platonismo assume em sua obra; isso só se torna possível quando se compreende o uso que o autor faz do pensamento de Nietzsche. Como foi mostrado no primeiro capítulo, a relação entre Deleuze e Nietzsche é marcada por múltiplos atravessamentos, torções e desvios, movimentos bruscos e elementos

polêmicos. Deleuze não faz de Nietzsche apenas uma referência intelectual, mas o vê como um mestre, mas mestre apenas no sentido nietzschiano, assim como Zaratustra foi mestre de muitos. Entre os incontáveis atravessamentos e torções produzidas por Deleuze em relação ao pensamento de Nietzsche, a figura de um Nietzsche de Deleuze se tornou fundamental para os estudiosos contemporâneos de ambos os autores. Não se trata de dizer que Deleuze falsifica o pensamento de Nietzsche, mas de afirmar um processo de modulação feito pelo autor francês sobre seu mestre alemão.

A reversão do platonismo é um projeto, tanto de Nietzsche quanto de Deleuze, que se destaca em dois momentos particulares no pensamento de Deleuze: em *Diferença e repetição*, de 1968, e em *Lógica do sentido*, escrito em 1969. Em *Diferença e repetição*, o tema repete-se ao longo do livro, sendo diretamente ligado a um problema em particular, problema esse que se tornaria a pedra de toque para o tema da nossa pesquisa: a reversão platônica, em Deleuze, é a efetuação da univocidade do ser, a destruição criadora que anuncia a subida dos simulacros e a criação de uma nova superfície. Mas porque os simulacros? Sobre isso, no texto introdutório de *Diferença e repetição*, Deleuze afirma: “O mundo moderno é o dos simulacros. Nele, o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância.” (DELEUZE, 2018, p. 8); mais à frente, no mesmo livro, afirma que “A tarefa da filosofia moderna foi definida: reversão do platonismo”. (DELEUZE, 2018, p. 65) As duas passagens deixam claro que a ligação entre a reversão e o simulacro é incontornável, pois em última instância, os simulacros são os entes da ontologia como univocidade; com a reversão, o ser se diz do devir e os entes se dizem dos simulacros.

Em *Diferença e repetição*, reversão e simulacro tornam-se elementos centrais para compreensão do movimento conceitual operado pela pesquisa: afirmar uma ontologia em Deleuze a partir do caráter crítico e criador de sua obra. Em *Diferença e repetição*, Deleuze efetua a reverberação do projeto nietzschiano de reversão do platonismo como uma operação de redistribuição dos conceitos ontológicos através de um outro plano do pensamento, ou seja, como vimos nos capítulos anteriores, da tentativa de superação da ontologia metafísica, pensada a partir de estruturas transcendentais que rebaixam a vida em detrimento de modelos. Não é mais o modelo o que interessa a Deleuze, mas o “puro devir, o ilimitado”. Para que possamos compreender a articulação entre reversão e simulacro como procedimento inseparável do problema ontológico, é necessário compreender de maneira precisa o modo pelo qual Deleuze se aproxima de Platão através de Nietzsche, isto é, a forma pela qual Deleuze usa Nietzsche para expurgar o platonismo e suas imagens do pensamento. Para isto,

antes de irmos até DR, é fundamental irmos em direção a um texto anterior, que clarifica o tema da reversão do platonismo em Deleuze: *Platão e o simulacro*.

Platão e o simulacro é apresentado por Deleuze no apêndice de *Lógica do sentido* e nossa escolha pelo texto se dá por uma dupla motivação. A primeira motivação parte de uma perspectiva sobre a organização da obra deleuziana, uma vez que, mesmo que o texto, *Platão e o simulacro*, de 1971, seja uma versão reestruturada de um texto publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em 1966, é o momento em que Deleuze se dedica à ideia de reversão de maneira mais aplicada. O segundo motivo, se dá por via teórica, pois no texto de *Lógica do sentido*, Deleuze se dedica primariamente a estabelecer uma relação crítica com Platão através de Nietzsche; *Lógica do sentido* é o lugar onde a crítica à metafísica se dirige à sua gênese de maneira mais precisa, a Platão e ao platonismo. Dessa maneira, poderíamos afirmar que *Platão e o simulacro* estabelece o plano pelo qual Deleuze vai percorrer posteriormente a ideia de simulacro atravessada pela reversão do platonismo em *Diferença e repetição*. Para que possamos efetivamente demonstrar a presença de uma ontologia no pensamento de Deleuze, precisamos operar da maneira indicada por ele: como Nietzsche, por via genealógica, isto é, subvertendo a ontologia em sua gênese. Não basta a pura negatividade da destruição da antiga ontologia fundada sobre o platonismo, é necessário filosofar com o martelo. Destruir, mas apenas para que se possa abrir um novo caminho para o devir, como temos apontado ao longo dos dois primeiros capítulos.

Dadas essas considerações acerca do sentido da reversão do platonismo e sua íntima relação com a crítica à ontologia em Deleuze, num primeiro momento desse capítulo iremos destrinchar a relação entre Deleuze e Platão e o tema da reversão do platonismo assim como elaborada pela interpretação deleuziana de Nietzsche. Tentaremos demonstrar que a crítica a Platão e ao platonismo não sugere uma simples oposição teórica abstrata, mas deve ser reconhecida, assim como em Nietzsche, como uma das mais altas conquistas de sua filosofia. Reverter o platonismo não é apenas uma simples sobreposição de posições – assim como a substituição de Deus pelo Homem, em Nietzsche, se mostra como um movimento vazio –, mas um movimento propriamente crítico que tem como ambição implodir, por dentro, o pensamento dogmático, para que assim possamos criar um outro modo de se pensar e viver, longe das tiranias e dos dogmatismos das ontologias metafísicas.

Antes de podermos desenvolver qualquer espécie de resposta sobre a natureza da relação entre a reversão platônica e a ontologia, ou mesmo apontar a maneira pela qual se conectam, é necessário fazer uma distinção formal entre as duas ideias no pensamento de Deleuze. Trata-se, afinal, de compreender o movimento pelo qual a reversão do platonismo

chega até a ontologia; em outros termos, para que possamos compreender a relação entre os dois elementos, precisamos nos perguntar qual o sentido conferido a cada um no pensamento de Deleuze. Dito de maneira mais clara, antes de nos perguntarmos sobre a reversão da ontologia, devemos nos perguntar: de que maneira Deleuze se utiliza da reversão do platonismo para que apenas depois possamos destrinchar suas conexões.

A resposta mais precisa para a pergunta “O que é a reversão do platonismo para Deleuze?” se encontra no primeiro texto do apêndice de *Lógica do sentido* e é nomeado, como indicado anteriormente, *Platão e o simulacro*. É nesse texto que Deleuze descreve de maneira concreta sua interpretação do projeto da filosofia nietzschiana, a reversão ao platonismo. Ao se questionar sobre o tema, chega à seguinte definição de reversão:

Que significa "reversão do platonismo"? Nietzsche assim define a tarefa de sua filosofia ou, mais geralmente, a tarefa da filosofia do futuro. Parece que a fórmula quer dizer: a abolição do mundo das essências e do mundo das aparências. Tal projeto, todavia, não seria próprio de Nietzsche. A dupla recusa das essências e das aparências remonta a Hegel e, melhor ainda, a Kant. É duvidoso que Nietzsche pretenda dizer a mesma coisa. Bem mais, tal fórmula – "reversão" – tem o inconveniente de ser abstrata; ela deixa na sombra a motivação do platonismo. Reverter o platonismo deve significar, ao contrário, tornar manifesta à luz do dia esta motivação, "encurrular" esta motivação – assim como Platão encurrula os sofistas. (DELEUZE, 2009, p. 259)

A definição dada por Deleuze, já em um primeiro momento, indica dois pontos fundamentais: o primeiro é o caráter genealógico da sua leitura da reversão. Bem mais do que uma vingança em relação ao platonismo, a reversão tem como modo de operação a exposição da doutrina de Platão, a manifestação da decadência do platonismo de maneira evidente, não abstrata. Como veremos ao longo do capítulo, o texto não se dedica a elaborar uma contra argumentação ou constituir um debate, mas age por elucidação das doutrinas platônicas e de sua exposição, seu “encurramento”. O segundo elemento central da reversão nietzschiana, para Deleuze, é sua distância dos projetos de Hegel e Kant. A fórmula muitas vezes associada a Nietzsche de abolição dos dois mundos⁵⁵, isto é, a recusa da separação entre essência e aparência não é dita da mesma maneira pelos três autores. Hegel e Kant não revertem o platonismo, mas o mascaram, pois deixam sua motivação nas sombras. Reverter o platonismo é demonstrar a decadência em sua origem.

⁵⁵ “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. [...] O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também desconhecido. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido? [...] O mundo verdadeiro – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, ideia tornado inútil, logo refutada: vamos eliminá-la!” (NIETZSCHE, 2008, p. 31-32)

Após definir o procedimento, Deleuze começa a definir o funcionamento do pensamento de Platão por sua teoria mais paradigmática, a teoria das Ideias. A teoria das Ideias ou teoria das Formas desempenha uma função muito particular na leitura de Deleuze sobre o platonismo, pois segundo ele, a motivação de sua criação é o que define o projeto platônico. Platão, ao criar a Ideia, atende a um problema muito particular: deseja selecionar, produzir diferenças. Esse desejo platônico de organizar as coisas por diferenças, além de marcar a sua teoria das Ideias, também orienta toda a sua filosofia. Para Deleuze, é o procedimento seletivo o método pelo qual Platão vai nortear e determinar sua filosofia. Deleuze denomina esse procedimento, ou esse método platônico, de método seletivo, método pelo qual as distinções se fazem por oposição. O verdadeiro contra o falso, o belo contra o feio, as cópias e os originais. Dialética seletiva pela qual se ordena o mundo: “o motivo da teoria das Ideias deve ser buscado do lado de uma vontade de selecionar, de filtrar. Trata-se de fazer a diferença. Distinguir a ‘coisa’ mesma e suas imagens, o original e a cópia, o modelo e o simulacro”. (DELEUZE, 2009, p. 259) A distinção opositiva, ou a dialética operada por Platão sobre os seres existentes, é o que verdadeiramente caracteriza a sua filosofia, para Deleuze, pois, mais do que uma simples dialética entre outras, o método da divisão é a gênese de todo sistema dialético: “este método não é um procedimento dialético entre outros. Ele reúne toda a potência da dialética, para fundi-la com uma outra potência e representa, assim, todo o sistema.” (DELEUZE, 2009, p. 259)

Através desse processo seletivo podemos observar o caráter ontológico do método na leitura de Deleuze, uma vez que o método dialético seletivo de Platão organiza as existências por distinções opositivas, entre cópia e real, modelo e simulacro, em última instância, entre o real e o irreal. O método seletivo apresenta-se num primeiro momento como um método acusatório, um tribunal em que os seres são avaliados e distribuídos na existência. No entanto, para que possamos efetivamente compreender seu funcionamento é preciso analisar outro problema dele decorrente, a medida pela qual Platão o aplica: quais são os parâmetros pelos quais o filósofo se permite produzir as diferenças e conseqüentemente legislar sobre existências?

Depois de definir de maneira breve o método da divisão, Deleuze entende que se torna necessário desfazer alguns equívocos comuns sobre ele, muitas vezes provocados por uma interpretação superficial do platonismo, ou seja, saber quais são as armadilhas interpretativas produzidas por Platão para que sua motivação se mantenha nas sombras. Deleuze distingue o método em seu sentido verdadeiro do método entendido pelo seu aspecto irônico. O método visto através da ironia esconde as verdadeiras intenções platônicas, pois parece agir como

uma simples divisão de um gênero em espécies opostas, de maneira que aquilo que se busca através do método precisa ser conciliado com uma espécie adequada:

Dir-se-ia primeiro que ele consiste em dividir um gênero em espécies contrárias para subsumir a coisa buscada sob a espécie adequada: assim, o processo da especificação continuada na busca de uma definição da pesca. Mas este é somente o aspecto superficial da divisão, seu aspecto irônico. (DELEUZE, 2009, p. 259)

No entanto, essa análise superficial do método não revela a verdadeira face do platonismo, sua tirania e seu dogmatismo se encontram em um elemento metodológico mais profundo, “o objeto real [do método] deve ser buscado alhures” (DELEUZE, 2009, p. 260). O objetivo aparente do método, sua máscara, é a transformação do gênero em espécie, mas sua identidade profunda é outra, é a seleção de linhagens. Em um primeiro momento, através de dois textos de Platão, *Político* e *Fedro*, Deleuze indica a verdadeira natureza do pensamento platônico e de seu método dialético, a seleção: “O platonismo a Odisseia filosófica; a dialética platônica não é uma dialética da contradição nem da contrariedade mas uma dialética da rivalidade (*amphisbetesis*), uma dialética dos rivais ou dos pretendentes.” (DELEUZE, 2009, p. 260) No *Político*, ao Platão definir a função da política como o pastoreio dos homens⁵⁶, o que o método organiza não são as divisões do gênero da política em espécies, mas ele determina o pretendente ideal para cada função, distribui linhagens segundo método; rivais disputando um mesmo pretendente. Assim se dá com o *Fedro* e a definição do delírio e do amor. Trata-se sempre de perguntar: quem é o pretendente mais digno? qual o justo pretendente para pastorear os homens? qual o delírio adequado? Aqui, Deleuze revela um dos elementos centrais do método seletivo, seu sentido ontológico em Platão.

O método como seleção de linhagens implica um movimento silencioso, mas que determina a leitura de Deleuze sobre Platão. A questão que se coloca com essa definição do método por Deleuze é: com qual direito Platão se dirige às existências como juiz e as organiza em castas? A questão em Platão, como havíamos apontado na leitura de Lapoujade, se torna a questão *Quid Juris?*, pois ele estabelece a função da filosofia como aquela que determina os modelos pelos quais se julgam e se avaliam os seres e suas existências, mas com qual direito? Para que Platão possa dar esse direito à filosofia, ele precisa estabelecer uma relação de superioridade ontológica e epistemológica da filosofia em relação aos outros campos, ele precisa compreender a filosofia como “superior a qualquer campo da existência, política,

⁵⁶ Cf. Platão (1992): 263c-264b e 267d-267e.

ciência, artes, etc. Somente com esta distância que ela pode ocupar o papel de legisladora, especificamente do modelo a que cada campo deverá se submeter.” (LIMA, 2015, p. 46-47)

O processo de seleção entre falsos e verdadeiros pretendentes pressupõe esse fundo ontopolítico, isto é, esse fator de ordenação dos modos de existência. É justamente por isso que Deleuze aponta que a reversão do platonismo se define como a exposição do platonismo em seu sentido real e não apenas como abolição do mundo das essências e das aparências, como fazem Hegel e Kant. Para que Platão possa agir como juiz, é preciso que esconda o fundamento ontológico e político do seu método, e por isso é que cria armadilhas interpretativas, ironias, para o seu leitor. A primeira armadilha, ou primeira ironia, como foi mostrado, se manifesta como a falsa pretensão do método de dividir o gênero em espécies; já a segunda se manifesta através de outra operação, a renúncia, ou melhor, a falsa renúncia.

Platão, como explica Deleuze, ao executar a seleção de linhagens, parece fazer um movimento falso, como uma tentativa de desviar a atenção do leitor de sua verdadeira motivação. Platão tenta ludibriar seu leitor, pois parece sempre querer renunciar, em um último momento, ao seu verdadeiro exercício, tentando substituí-lo por um mito:

Quando a divisão chega a esta verdadeira tarefa seletiva, tudo se passa como se ela renunciasse em cumpri-la e se deixasse substituir por um mito. Assim, no Fedro, o mito da circulação das almas parece interromper o esforço da divisão; da mesma forma no Político, os mitos tempos arcaicos. Tal é a segunda armadilha da divisão, sua segunda ironia, esta escapada, esta aparência de escapada ou de renúncia. (DELEUZE, 2005, p. 260)

A segunda ironia apenas finge a renúncia, apenas renuncia em aparência, pois o apelo ao mito por si só não é uma recusa do método, mas parte integrante de seu funcionamento. Se Platão designa o fazer da filosofia como uma tarefa legisladora, de ordenação dos pretendes segundo uma hierarquia moral transcendente, mas também uma tarefa ontológica de determinar os valores das existências e de suas relações, como nos mostra Lima – “Platão estabeleceu o domínio que a filosofia irá reconhecer como seu: a criação de modelos transcendentais capazes de avaliar e julgar a existência.” (LIMA, 2015, p. 46-7) –, é preciso que ele designe para cada pretendente uma pretensão. É esse o papel do mito no método, fundar uma pretensão. Assim, ao estabelecer as pretensões, Platão pode estabelecer o modelo pelo qual se determina a validade dos pretendentes. É através da circularidade do mito que se torna possível a organização desse circuito em que o pretendente tem seu valor ontológico derivado de sua proximidade do modelo: “O que deve ser fundado, com efeito, é sempre uma pretensão. E o pretendente que faz apelo a um fundamento e cuja pretensão se acha bem

fundada ou mal fundada, não fundada.” (DELEUZE, 2005, p. 260)

Novamente, o caráter ontológico torna-se inevitável na análise de Deleuze. Aqui, já não se trata de um mero problema abstrato da filosofia, mas de um problema sobre os modos de vida. Platão precisa traçar um plano, produzir uma ontologia metafísica como fundamento não apenas de seu método, mas de todo o pensamento, para apenas depois poder designar os pretendentes às suas devidas funções. Platão, ao erigir um modelo transcendente como pretensão, sempre estabelece uma multiplicidade infinita de pretendentes, e aqui é que habita o verdadeiro problema do projeto platônico, para Deleuze. Não há nenhum desejo em Platão de atingir as pretensões via pretendentes, mas apenas o desejo de produzir uma raça, de fazer uma diferença, de se dissociar de certos tipos, e, principalmente, o de fundar uma ordem. O *cosmos*, visto de uma perspectiva imanente, como pretendiam, por exemplo, os pré-socráticos e seu fisicalismo, não passaria de um caos, de pura desordem, para Platão. Torna-se necessário que Platão crie um plano de organização para o *cosmos*, elaborando assim o fundamento do seu método de divisão, sua ontologia metafísica:

O pensamento é político quando intervém na organização da matéria, do mundo, do devir caótico. Platão precisa forjar um outro mundo capaz de intervir, corrigir e redimir o mundo tido como desorganizado, pois neste mundo a organização não é possível, toda e qualquer organização é dissipada, ele é um mundo dependente, clama por um mundo-tutor, uma referência, uma lei. (LIMA, 2015, p. 47)

O modelo não pode ser atingido, mas apenas cortejado; por isso, os inúmeros pretendentes. A pretensão nunca pode ser alcançada, pois ela é sempre o modelo, é quem designa quem é digno ou não, justo ou não, de ser seu pretendente. Ao pretendente, o que resta sempre é o lugar da cópia: “Participar e, na melhor das hipóteses ter em segundo lugar.” (DELEUZE, 2005, p. 261) Deleuze demonstra esse procedimento de maneira esclarecedora ao se reportar aos neoplatônicos e sua interpretação acerca da relação entre modelo e cópia, pretensão e pretendente:

A célebre tríade neoplatônica: o imparticipável, o participado, o participante. Dir-se-ia também: o fundamento, o objeto da pretensão, o pretendente; o pai, a filha e o noivo. o fundamento e o que possui alguma coisa em primeiro lugar, mas que lhe dá a participar, que lhe dá ao pretendente, possuidor em segundo lugar, na medida em que soube passar pela prova do fundamento. O participado é o que o imparticipável possui em primeiro lugar. O imparticipável dá a participar, ele dá o participado aos participantes: a justiça, a qualidade de justo, os justos. (DELEUZE, 2005, p. 261)

Os pretendentes são múltiplos, mas os modelos são únicos e por isso aqueles que estabelecem o limite, distribuem a medida sobre as coisas. O modelo é quem dá ao

pretendente uma pretensão possível, um ideal ao qual se submeter; contudo, entre modelo e pretendente há uma diferença de natureza e não apenas de grau. A ambiguidade se encontra no fato de que o bom pretendente contém, ao mesmo tempo, similaridade e diferença em relação ao modelo. Ele precisa ser próximo o suficiente para ser cópia, mas nunca pode chegar a ser o modelo. É nesse sentido que o centro do problema aparece, para Deleuze, no que se deriva desse assujeitamento dos pretendentes pelos modelos, isto é, a abolição dos planos horizontais em nome das metafísicas hierárquicas.

É diante desse problema que Deleuze se encontra: ao afirmar que os pretendentes são múltiplos, mas aqueles que passam pelo crivo do fundamento são limitados, o que Platão faz em relação aos inadequados, aos desviados, isto é, àqueles que se estabelecem nos graus inferiores em relação aos modelos? Se a grande conquista do pretendente é sempre o segundo lugar, o pretendente mais próximo de adequação ao modelo, como poderíamos classificar aqueles que falharam no teste da justa relação com os modelos? É também essa a questão que Deleuze se faz:

E é preciso distinguir sem dúvida todo um conjunto de graus, toda uma hierarquia, nesta participação eletiva: não haveria um possuidor em terceiro lugar, em quarto etc., até infinito de uma degradação, até aquele que não possui mais do que um simulacro uma miragem, ele próprio miragem e simulacro? (DELEUZE, 2005, p. 261)

Se o modelo produzido pelo mito funciona como “fundamento-prova” em relação aos pretendentes é porque Platão deseja separar por hierarquias os mesmos pretendentes. O método nada tem de horizontalidade, o método só pode agir por autenticação e seleção dos justos: “não a especificação do conceito, mas a autenticação da Ideia, não a determinação da espécie, mas a seleção da linhagem.” (DELEUZE, 2005, p. 261)

É tentando atravessar o problema dos pretendentes hierarquicamente inferiores que Deleuze chega ao terceiro livro tratado em seu texto, o *Sofista*. O *Sofista* carrega uma característica muito peculiar em relação aos outros dois diálogos, *Fedro* e *Político*. Deleuze havia dito que seria o mito o elemento fundador da pretensão e, nesse sentido, ambos os textos justificam essa afirmação. O *Político*, pelo mito do deus arcaico, e o *Fedro*, pelo mito circular da alma eterna. É graças a essas particularidades que pode apontá-los como dois dos três grandes textos sobre a divisão; no entanto, algo diferente acontece em relação ao terceiro texto. No *Sofista*, o mito fundador não existe, mas Deleuze o designa como um dos três grandes textos do tema da divisão; por quê? Deleuze responde a essa pergunta da seguinte maneira:

É que, no *Sofista*, o método de divisão é paradoxalmente empregado não para avaliar os justos pretendentes, mas ao contrário para encurralar o falso pretendente como tal, para definir o ser (ou antes o não-ser) do simulacro. O próprio sofista é o ser do simulacro o sátiro ou centauro, o Proteu que se imiscui e se insinua por toda parte. Mas, nesse sentido, é possível que o fim do Sofista contenha a mais extraordinária aventura do platonismo: à força de buscar do lado do simulacro e de se debruçar sobre seu abismo, Platão, no clarão de um instante, descobre que não é simplesmente uma falsa cópia, mas que põe em questão as próprias noções de cópia... e de modelo. (DELEUZE, 2005, p. 261)

O que o *Sofista* apresenta é “a mais extraordinária aventura do platonismo”, o conceito de simulacro. O que interessa a Deleuze não são as distinções inteligível e sensível, essência e aparência, pois são divisões insuficientes. A verdadeira distinção ocorre entre duas imagens distintas, entre os justos e os inadequados, entre cópia e simulacro, as cópias-ícones (*eikones*) e os simulacros-fantasmata (*phantasmata*). Enquanto a cópia é aquela que possui a similitude, a adequação justa, os simulacros são os inadequados, os perversos, os incompreendidos. O motivo platônico se esclarece aqui, a seleção de linhagens por meio de hierarquias é o meio pelo qual Platão assegura a ordem sobre o caos, as cópias sobre os simulacros: “Trata-se de assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalcar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, de impedi-los de subir à superfície e de se “insinuar” por toda parte. (DELEUZE, 2005, p. 262)

A distinção entre os dois conceitos é o que dá o elemento concreto para o critério de distinção. As cópias só se estabelecem como justas graças à sua relação de semelhança com os modelos, pois é apenas assim que a cópia pode garantir sua essência. Em última instância, em Platão, a condição ontológica, o ser das cópias, é sempre subordinada à sua semelhança em relação ao modelo, ou seja, através do movimento de interiorização do modelo pela cópia. Trata-se de uma relação sem exterioridade, puramente verticalizada, interna. Para que as cópias possam se insinuar, é preciso que se assemelhem internamente aos modelos:

[...] interior e espiritual, a semelhança é a medida de uma pretensão: a cópia não parece verdadeiramente a alguma coisa senão na medida em que parece à Ideia da coisa. O pretendente não é conforme o modelo senão na medida em que se modela (interiormente e espiritualmente) sobre a Ideia. Ele não merece a qualidade (por exemplo, a do justo) senão na medida em que se funda sobre a essência (a justiça). (DELEUZE, 2005, p. 262)

É por via da Ideia e sua superioridade ontológica que a cópia pode tomar para si uma essência. Ao modelar sua interioridade na tentativa de se assemelhar à Ideia, a cópia cria uma identidade para si, mesmo que uma identidade derivada do modelo. É através desse procedimento que Platão pode subjugar os inadequados, uma vez que, se a essência é interna

ou derivada do modelo, aqueles sem semelhanças com o modelo têm sua existência negada, tornam-se os não-seres. É esse o caso dos simulacros.

Os simulacros são o abismo sobre o que Platão se debruça e o conceito pelo qual parece se criar uma linha de fuga, uma reversão do platonismo no próprio Platão, como uma doença autoimune. O simulacro surge como aquilo que faz Deleuze perguntar: não seria “Platão o primeiro a indicar esta direção da reversão do platonismo?” (DELEUZE, 2005, p. 262) Se a Ideia é o modelo e as imagens são suas cópias, mas distintas entre dois tipos, boas e más, qual o valor ontológico das más cópias? Dito de outra forma, se podemos distinguir as imagens entre reais e irrealis, comparando-as com um modelo, qual o valor existencial dos simulacros e por que o desejo platônico de subjugá-los, de "mantê-los encadeados no fundo"? Deleuze indica uma resposta sobre o ódio de Platão dos simulacros:

Os simulacros: aquilo a que pretendem, o objeto, a qualidade etc., pretendem-no por baixo do pano, graças a uma agressão, de uma insinuação, de uma subversão; “contra o pai” e sem passar pela Ideia. Pretensão não fundada, que recobre uma dessemelhança, assim como um desequilíbrio interno. (DELEUZE, 2005, p. 262-263)

O simulacro é também uma imagem, mas uma imagem de pura dissimilitude, imagem sem semelhança. O que importa a Deleuze é o fato de o simulacro habitar uma outra natureza da existência em relação às cópias, por isso seu desinteresse pela divisão entre essência e aparência, pois a verdadeira distinção passa pela diferença de natureza ontológica entre as cópias e os simulacros.

Se Nietzsche no prólogo de *Além do bem e do mal*, de 1886, afirma que “cristianismo é platonismo para o povo”, Deleuze nos mostra através do catecismo como podemos ver essa continuidade de pensamentos a partir da cisão entre as cópias e os simulacros. A célebre passagem de *Gênesis*, que afirma que Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, compartilha do mesmo horizonte conceitual que o método seletivo de Platão. Deus nos fez cópias, mas, através do erro do pecado, nos tornamos simulacros. Assim como Platão, o cristianismo também seleciona os modelos e as cópias e por isso também luta contra todo desvio à norma do modelo. Não é apenas Platão quem abomina os simulacros, mas toda a sua raça; o platonismo não apenas como o pensamento filosófico de Platão, mas como fundamento para toda imagem da filosofia e do pensamento. O simulacro é julgado e recalçado por essa ontologia metafísica platônica, pois é o coração da subversão do modelo. Ele não pode ser definido pelos mesmos termos e por isso coloca todo o sistema em colapso; o modelo do simulacro é outro, pois ele não interioriza uma semelhança, mas uma

dissimilitude: “Se o simulacro tem ainda um modelo, trata-se de um outro modelo, um modelo do Outro de onde decorre uma dessemelhança interiorizada”. (DELEUZE, 2005, p. 263)

Esse lugar ocupado pelo simulacro, de linha de fuga, de subversão, de desvio, assusta o platonismo, pois traz à luz o elemento corruptível de seu sistema. Platão, ao fundar esse plano ontológico sobre qual se pode determinar os seres e os não-seres, e entre eles suas coordenadas, também acaba por fundar uma maneira própria pela qual se pode adquirir conhecimento sobre os modelos a partir de suas cópias. Assim, como nos mostra Deleuze, simulacro e cópia também se distinguem pelo seu caráter epistemológico. A cópia, mesmo sendo apenas uma imitação, tem uma ligação interna com o modelo e por isso sempre opera de maneira positiva, determinando um saber ou uma opinião justa, pois se autodetermina ou se modela em relação à essência do modelo: “A cópia poderia ser chamada de imitação na medida em que reproduz o modelo; contudo, como esta imitação é *noética*, espiritual, interior, ela é uma verdadeira produção que se regula em função das relações e proporções constitutivas da essência”. (DELEUZE, 2005, p. 263) As cópias dizem sempre uma verdade fragmentada sobre o modelo, mas ainda podem gerar algum saber, pois sua essência é derivada e modulada pela Ideia-modelo. Ao contrário da cópia, o simulacro é puramente improdutivo em Platão. Do ponto de vista platônico, o caráter improdutivo da imitação é gerado sempre a partir do simulacro e da dessemelhança intrínseca de sua natureza em relação ao modelo, pois ao tomar a relação com os objetos de maneira exterior, e não mais interna, o simulacro já não se comporta mais como imitação, mas como simulação, onde não existe opinião justa ou saber, mas apenas o caos. Torna-se impossível adquirir qualquer saber objetivo sobre os modelos pelo simulacro, uma vez que ele não tem nenhuma relação interna com os modelos ideais, apenas perspectivas externas.

O simulacro torna-se improdutivo no sentido epistemológico, pois concebe o saber e o conhecimento através de uma perspectiva e não mais através de uma imitação do modelo. Ele pressupõe forças e dimensões que não podem ser capturadas: “dimensões, profundidades e distâncias que o observador não pode dominar” (DELEUZE, 2005, p. 264). Como nos mostra Lapoujade, o simulacro não pode ser entendido se visto como uma pura cópia duplicada, como uma má representação do modelo original. Há no simulacro uma outra natureza: “o simulacro na realidade se constrói sobre uma disparidade essencial, uma dissimilitude interna que não só o leva a contestar a legitimidade da ideia, mas também o círculo que ela forma com os pretendentes legítimos”. (LAPOUJADE, 2015, p.52) O simulacro não se assemelha ao modelo, sua semelhança é exterior e não interna, caótica e não ordenada. Se Platão impõe os

limites através dos modelos, paralisa o ser e a verdade sob o jugo dos modelos ideais, o simulacro evoca uma outra ontologia e também uma outra política sobre os não-seres do modelo. Pois, o simulacro implica o ponto de vista do observador, a perspectiva imanente, que desvia e desconcerta o modelo ideal, pois “se deforma com seu ponto de vista”. O que de fato há no simulacro que faz com que Platão e o platonismo sintam a necessidade de se livrar de suas dimensões e forças caóticas que não podem ser ordenadas pelo método seletivo, o devir-louco:

[...] há no simulacro um devir-louco, um devir ilimitado [...] um devir sempre outro, um devir subversivo das profundidades, hábil a esquivar o igual, o limite, o Mesmo ou o Semelhante: sempre mais e menos ao mesmo tempo, mas nunca igual. Impor um limite a este devir, ordená-lo ao mesmo, torná-lo semelhante – e, para a parte que permaneceria rebelde, recalca-la o mais profundo possível, encerrá-la numa caverna no fundo do Oceano: tal é o objetivo do platonismo em sua vontade de fazer triunfar os ícones sobre os simulacros. (DELEUZE, 2005, p. 264)

Aqui se estabelece um dos pontos centrais do projeto deleuziano de reversão. Reverter o platonismo não é o mesmo que combater os argumentos de Platão, pois o platonismo se estende sobre o eco do plano criado por Platão e sua designação sobre o papel da filosofia. Platão cria as ferramentas necessárias para que possa surgir o elemento que orientará todo o platonismo posterior através dessa distinção entre cópia e simulacro, a representação. “O platonismo funda assim todo o domínio que a filosofia reconhecerá como seu: o domínio da representação preenchido pelas cópias-ícones e definido não em uma relação extrínseca a um objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento” (DELEUZE, 2005, p. 264).

O diagnóstico de Deleuze é claro: a ontologia erigida por Platão não se assentou em seu tempo histórico, mas agiu de maneira viral sobre o pensamento ao longo da história. O platonismo mantém os mesmos traços do pensamento de Platão: “A cópia platônica é o Semelhante: o pretendente que recebe em segundo lugar. A identidade pura do modelo ou do original corresponde à similitude exemplar, a pura semelhança da cópia corresponde à similitude dita imitativa” (DELEUZE, 2005, p. 264) De qualquer maneira, o platonismo, como concebido por Platão, ainda não era preciso o suficiente para conceber a representação em sua forma final, isso só se tornaria possível num segundo momento, com Aristóteles, e num terceiro, com o Cristianismo. Se Platão abre o terreno ao tentar se livrar de tudo aquilo que poderia subverter os modelos, é Aristóteles, em um segundo movimento, quem faz ecoar a distinção de linhagens e cobre todos os gêneros em seus pormenores: “que vai dos mais altos gêneros às menores espécies” (DELEUZE, 2005, p. 264). Entretanto, é apenas no momento em que a representação é tomada pelo cristianismo que ela acaba por tomar sua

forma mais elaborada e tenta ir além das linhagens quantitativas e atingir o infinito, além de qualquer grandeza: “O infinitamente grande assim como o infinitamente pequeno, abrindo-a sobre o Ser além dos gêneros maiores e sobre o singular aquém das menores espécies”. (DELEUZE, 2005, p. 265)

O terceiro momento da representação, em seu estado cristão, toma forma na filosofia, segundo Deleuze, através de dois autores, Leibniz e Hegel. A tentativa de conquista da infinitude da representação se dá em Leibniz através da mônada e de seu prolongamento das séries por continuidade:

[...] as mônadas assimiladas a pontos singulares, cada série que converge em torno de um destes pontos se prolonga em outras séries convergindo em torno de outros pontos; um outro mundo começa na vizinhança dos pontos que fariam divergir as séries obtidas. Vemos pois como Leibniz exclui a divergência distribuindo-a em "impossíveis" e conservando o máximo de convergência ou de continuidade como critério do melhor mundo possível, isto é, do mundo real. (DELEUZE, 2005, p. 265)

Já em Hegel, a representação se manifesta utilizando-se do movimento circular estático da dialética que sempre gira sobre o eixo de um mesmo centro: “para Hegel, mostrou-se recentemente até que ponto os círculos da dialética giravam em torno de um só centro, repousavam num só centro”. (DELEUZE, 2005, p. 265) A conquista do infinito não é propriamente um exercício crítico, mas um procedimento conceitual de continuidade com a hegemonia da representação, “falsa embriaguez”. Independente se pela convergência de séries, em Leibniz, ou pela monocentragem dos círculos, em Hegel, o fundo ontopolítico do platonismo nunca é abandonado por esses pensadores, a tarefa de suas filosofias continua a mesma: “sempre a seleção dos pretendentes, a exclusão do excêntrico e do divergente, em nome de uma finalidade superior, de uma realidade essencial ou mesmo de um sentido da história”. (DELEUZE, 2005, p. 265)

A tarefa da representação, como postulada pelo platonismo, passa inevitavelmente pela exclusão do excêntrico, pelo rebaixamento das séries divergentes, em nome da soberania do Mesmo. Pode-se observar os efeitos desse processo também dentro do campo da estética e de sua captura pelo pensamento da representação. Aos olhos da operação dialética seletiva do platonismo, a arte, assim como todos os campos da existência, precisa ser cindida e organizada de maneira devida pela filosofia. A estética acaba por se dividir em dois sentidos: primeiro, como a teoria da sensibilidade como forma de expressão possível, e segundo, como teoria da arte como reflexão da experiência real. Só se torna possível abandonar essa divisão a partir do momento em que “as próprias condições da experiência em geral se tornem

condições da experiência real; a obra de arte, de seu lado, aparece então realmente como experimentação”. (DELEUZE, 2005, p. 265-266) Deleuze deseja retirar a experiência estética do campo transcendente e para isso coloca o campo da experimentação estética em um plano imanente, onde a experiência em geral é também experiência real.

É a arte moderna evocada pelo plano dos simulacros, plano ontologicamente imanente sobre qual a arte moderna vai se organizar, segundo Deleuze, que lhe interessa. Através da literatura, Deleuze nos mostra que a arte moderna não obedece mais aos critérios de convergência de séries em um único centro, em uma monocentragem estética:

Não se trata de forma nenhuma de pontos de vista diferentes sobre uma história que se supõe ser a mesma; pois os pontos de vista permanecem submetidos a uma regra de convergência. Trata-se, ao contrário, de histórias diferentes e divergentes, como se uma paisagem absolutamente distinta correspondesse a cada ponto de vista. (DELEUZE, 2005, p. 266)

Trata-se de um sistema em que a unidade se dá através de séries heterogêneas, de uma unidade caótica, que faz o simulacro emergir à superfície, unidade “excentrada”. Deleuze encontra na arte moderna mais um aliado do projeto nietzschiano de reversão do platonismo, pois seu sistema não é subserviente aos modelos ordenados, mas age como uma afirmação das potências inadequadas. Não mais uma arte fundada pelas cópias-ícones, mas uma arte atravessada pelas potências fantasmagóricas do simulacro. O campo estético tomado nesse sentido manifesta todos os caracteres do simulacro, um “caos informal” que afirma todas as séries divergentes, que desorganiza a serialidade previamente organizada pelos modelos. A arte, quando constituída por uma verdadeira experimentação, encurrala o platonismo e sua cisão estética, pois funda seu sistema sobre o plano imanente dos simulacros e se torna elemento crítico do sistema de internalização das semelhanças: “divergência das séries, descentramento dos círculos, constituição do caos que os compreende, ressonância interna e movimento de amplitude, agressão dos simulacros” (DELEUZE, 2005, p. 266).

Ao demonstrar, através da arte moderna, a existência dos sistemas organizados sobre as séries heterogêneas e seus círculos descentrados, Deleuze acusa novamente o seu interesse sobre a ontologia como fundo do pensamento. Para que seja possível constituir um sistema que se desvencilhe da tirania da representação, não basta evocar o simulacro como um inverso da cópia, “é preciso que as séries heterogêneas sejam realmente interiorizadas no sistema, compreendidas ou complicadas no caos, é preciso que sua diferença seja incluída”. (DELEUZE, 2005, p. 267) Não é a ontologia, ou a semelhança em si, que Deleuze abomina, mas sim o estatuto, o lugar que esses conceitos ocupam. Como nos mostra, trata-se sempre de

um tipo de leitura sobre o mundo. Ao separarmos duas fórmulas, "só o que se parece difere" e "somente as diferenças se parecem", não estamos apenas lidando com uma inversão lógica, mas com duas naturezas ontológicas distintas:

Trata-se de duas leituras do mundo, na medida em que uma nos convida a pensar a diferença a partir de uma similitude ou de uma identidade preliminar, enquanto a outra nos convida ao contrário a pensar a similitude e mesmo a identidade como o produto de uma disparidade de fundo. A primeira define exatamente o mundo das cópias ou das representações, coloca o mundo como ícone. A segunda, contra a primeira, define o mundo dos simulacros. Ela coloca o próprio mundo como fantasma. (DELEUZE, 2005, p. 267)

Para os simulacros, a diferença sobre seu fundo é irrelevante, pois o próprio fundo é fantasmagórico, caótico e intensivo. O que interessa a Deleuze é que essa diferença seja ela mesma avaliada de maneira imanente, sempre a partir de si mesma, e nunca através de uma "identidade preliminar", de um fundamento pré-concebido, plasmada por um modelo ideal. **xx** Afirmação do *nomos* em contraposição à lei moral. A semelhança, dessa maneira, acaba por se tornar produto direto da dissimilitude e por isso perde seu caráter de legislação ontológica. O que há é sempre uma diferença interna que implica uma semelhança (afirmação da semelhança pela diferença), e não uma semelhança interna que exclui e rebaixa a diferença, (negação da diferença por via da semelhança interna ao modelo). O que produz uma diferença de natureza entre cópia e simulacro não são seus elementos constitutivos, pois são sempre secundários, mas sua gênese. Enquanto a cópia é força obediente, fraca por natureza, o simulacro é força ativa por natureza, força disruptiva de criação.

A reversão ao platonismo, como mostra Deleuze, não implica um abandono ou um esvaziamento dessas categorias, como a ontologia ou a semelhança, mas sim uma afirmação do devir, uma alteração do fundo pelo qual esses conceitos foram elaborados ao longo da história do pensamento: "Importa pouco que o sistema seja de grande semelhança externa e pequena diferença interna, ou o contrário, a partir do momento em que a semelhança é produzida sobre a curva e que a diferença, pequena ou grande, ocupe o centro do sistema assim descentrado." (DELEUZE, 2005, p. 267) O que conta não são os elementos em si que ocupam o plano, mas sim a forma como são distribuídos pelo pensamento. Para Deleuze, sempre se trata de organizar os planos sobre a diferença, retirando assim de todo o pensamento sua identidade monocêntrica. Em última instância, reverter o platonismo é fazer com que os simulacros se insinuem sobre a superfície, retirar do sistema qualquer modelo ou centro possível:

Reverter o platonismo significa então: fazer subir os simulacros, afirmar seus direitos entre os ícones ou as cópias. O problema não concerne mais à distinção Essência-Aparência, ou Modelo-cópia. Esta distinção opera no mundo da representação; trata-se de introduzir a subversão neste mundo, "crepúsculo dos ídolos". O simulacro não é uma cópia degradada, ele encerra uma potência positiva que nega tanto o original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução. (DELEUZE, 2005, p. 267)

O simulacro acaba por adquirir um caráter ontologicamente subversivo no pensamento de Deleuze. É partindo do simulacro que se pode abolir não apenas as cópias por semelhança, mas os próprios modelos ideais. Não se trata de substituir uma estrutura por outra, mas de abolir a condição estrutural. É também o simulacro que permite abolir qualquer hierarquia, pois não existe mais ponto de vista privilegiado, ou identidade à qual se referir. Toda e qualquer semelhança é produzida externamente, assim como qualquer identidade subsiste como aquilo que complica as séries, que produz sobre elas os movimentos forçados: “Na reversão do platonismo, é a semelhança que se diz da diferença interiorizada, e a identidade do Diferente como potência primeira.” (DELEUZE, 2005, p. 267)

O simulacro, em Deleuze, aparece como uma afirmação da potência do falso em Nietzsche, por isso também a forte ligação com o problema da estética. A semelhança e o modelo não contêm mais essência, mas agora só podem ser simulados, fazendo com que qualquer tipo de seleção já não se torne possível, pois já não há modelo verdadeiro ao qual se reportar, apenas simulações em vias de se fazer. O simulacro é o falso, mas o falso, como potência artística de criação, força dionisíaca e titânica. Ao abolir qualquer tipo de monocentrismo e toda identidade superior, o simulacro faz correr o devir-louco, afirma o acaso, dá consistência ao caos, faz do fundo pelo qual se organizam os planos uma obra sem hierarquia, uma multiplicidade de diferenças: “A obra não-hierarquizada é um condensado de coexistências, um simultâneo de acontecimentos. É o triunfo do falso pretendente”. (DELEUZE, 2005, p. 268) A potência do falso de Nietzsche encontra-se precisamente nesse movimento de Deleuze. Ao fazer os simulacros subirem à superfície, Deleuze não substitui a cópia pelo simulacro, pois o simulacro é de outra natureza e por isso não consegue florescer no mesmo ambiente. Ao se insinuar à superfície, o simulacro arrasta tudo em seu caminho, deixando rastros de seu procedimento crítico, faz todos os conceitos transcendentais se submeterem ao seu caráter fantasmagórico. O simulacro destitui a falsa aristocracia dos modelos e institui a anarquia coroada:

Ele torna impossível a ordem das participações, como a fixidez da distribuição e a determinação da hierarquia. Instaura o mundo das distribuições nômades e das anarquias coroadas. Longe de ser um novo fundamento, engole todo fundamento,

assegura um universal desabamento (effondrement), mas como acontecimento positivo e alegre, como effondrement. (DELEUZE, 2005, p. 268)

O simulacro é quem anuncia o colapso do plano platônico e de sua imagem do pensamento. Ao vir à superfície, traz consigo o colapso dos modelos e das cópias, traz consigo a potência do falso, faz os conceitos capturados pelo platonismo serem produzidos através de outro plano distinto, faz com que o modelo e cópia sejam simulados, plasmados pelo seu caráter fantasmático. Não se trata de um novo fundamento, por detrás da máscara fantasma do simulacro não se encontra nenhum rosto, nenhuma identidade, mas apenas multiplicidade de forças nômades sempre em vias de produzir novas máscaras.

O simulacro, dito dessa forma, como elemento crítico e criador, implica uma última e complexa conexão com o pensamento de Nietzsche, segundo Deleuze – o eterno retorno. Para Deleuze, o problema do eterno retorno é inseparável do problema da simulação e do simulacro, uma vez que é “no eterno retorno que se decide a reversão dos ícones ou a subversão do mundo representativo.” (DELEUZE, 2005, p. 269) O eterno retorno é o elemento final do procedimento de reversão, elemento decisivo pelo qual Deleuze pode efetuar a reversão do platonismo através de Nietzsche. Entretanto, não se trata de tomar o eterno retorno em seu sentido manifesto, isto é, seu sentido vulgar, mas sim através de seu sentido latente. O sentido manifesto do eterno retorno não se alia ao simulacro e impossibilita a reversão, pois é organizado sobre o plano ontológico da representação. O sentido manifesto do eterno retorno é tudo aquilo que Deleuze tenta combater em *Nietzsche e a filosofia* e *Diferença e repetição*, o seu sentido fraco, tomado pela generalidade e pelo negativo, subordinado pela metafísica:

O conteúdo manifesto do eterno retorno pode ser determinado conforme ao platonismo em geral: ele representa então a maneira pela qual o caos é organizado sob a ação do demiurgo e sobre a modelo da Ideia que lhe impõe o mesmo e o semelhante. O eterno retorno, neste sentido, e o devir-louco controlado, monocentrado, determinado a copiar o eterno. E é desta maneira que ele aparece no mito fundador. Ele instaura a cópia na imagem, subordina a imagem à semelhança. (DELEUZE, 2005, p. 269)

O sentido manifesto do eterno retorno não diz respeito à verdade latente do seu conceito. O eterno retorno em seu sentido latente, em contraposição ao sentido manifesto, é composto por forças de outro tipo, forças dionisíacas e nômades, forças que recusam qualquer ordenação transcendente: “É preciso dar razão a Nietzsche quando trata o eterno retorno como sua própria ideia vertiginosa, que não se alimenta senão em fontes dionisíacas, esotéricas, ignoradas ou recalçadas pelo platonismo.” (DELEUZE, 2005, p. 269) Como mostra Deleuze,

Nietzsche elabora um mecanismo particular de exposição do eterno retorno em que seu sentido latente também não se apresenta de maneira evidente nas raras exposições feitas pelo autor sobre o tema. Nietzsche expõe o eterno retorno sempre através de sua forma manifesta, mas apenas para poder ser “secamente refutada por Zaratustra”:

No eterno retorno, é preciso passar pelo conteúdo manifesto mas somente para atingir ao conteúdo latente situado mil pés abaixo (caverna por trás de toda caverna [...]) Então, o que parecia a Platão não ser mais do que um efeito estéril revela em si a inalterabilidade das máscaras, a impossibilidade dos signos (DELEUZE, 2005, p. 269)

O eterno retorno em seu sentido latente só pode ser alcançado na medida em que se atravessa o domínio da representação e sua forma de manifestá-lo. Em seu sentido latente, o eterno retorno organiza um outro sentido para ontologia e para o ser e por isso efetua, junto ao simulacro, o procedimento efetivamente crítico da reversão, faz surgir o triunfo das forças caóticas, o triunfo do falso pretendente. Mas, mais do que isso, faz do Ser um produto das diferenças e não seu modelo, faz da unidade uma consequência da multiplicidade, faz do destino uma obra do acaso. O eterno retorno elabora o devir como ocupante central de um sistema descentralizado, assim como o simulacro faz a monarquia da representação ser destituída pela anarquia coroada.

Para que possamos analisar de maneira mais rigorosa o sentido latente do eterno retorno como elemento central da reversão do platonismo e sua ligação com o simulacro em Deleuze, se faz necessário retornar a análise que fizemos no primeiro capítulo. Como vimos, é em *Nietzsche e a filosofia*, de 1962, que Deleuze desenvolve o conceito de eterno retorno de maneira sistemática tentando, desta maneira, expressá-lo em seu sentido latente. Assim como o simulacro, o eterno retorno, em Deleuze, está intimamente ligado ao caos das forças criadoras, ao acaso do jogo de dados, ao devir incessante, multiplicidades e singularidades e por isso é nele que se decide a subversão do mundo da representação. Para Deleuze, o eterno retorno é a inocência do devir, é o que garante a justiça para a existência, pois é ele, utilizando-se da força fantasmática do simulacro, quem garante o Ser deslocado de qualquer modelo, isto é, o Ser do devir, o revir: “qual é o ser do devir? Qual é o ser inseparável do que está em devir? *Retornar é o ser do que se torna*. Revir é o ser do próprio devir, o ser que se afirma no devir. O eterno retorno como lei do devir, como justiça e como ser” (DELEUZE, 2018, p. 37). O eterno retorno é aquilo que não é idêntico, mas inseparável do simulacro, é aquilo que permite que o simulacro retorne à superfície, que afirma o devir puro, a afirmação pura, mas que mais profundamente, faz dos simulacro entes do Ser que se afirma no

devir-louco.

O eterno retorno aparece em Deleuze como a lei do devir, como elemento afirmativo das diferenças; é nesse sentido que o simulacro é inseparável do eterno retorno, pois ambos implicam um duplo movimento de destruição sobre o plano da representação, plano fundado sobre a ontologia do ser como oposição ao devir, isto é, como modelo ideal que seleciona e ordena o devir-louco. O eterno retorno, para Deleuze, não deseja vindicar o devir através de modelos e semelhanças, mas sim afirmar o acaso, o caos, a multiplicidade. Contudo, não se deve confundir essas afirmações como a fabricação de um novo fundamento, mas entendê-las como a criação de um novo plano para o pensamento, uma nova possibilidade de distribuição dos seres no campo ontológico.

O novo plano almejado pela reversão do platonismo não produz identidades predeterminadas por hierarquias de semelhança; o destino como necessidade, derivado da essência, não ocupa nenhuma centralidade no eterno retorno. Assim como no simulacro só se pode extrair a semelhança como consequência das séries heterogêneas, o eterno retorno como lei do devir, só permite que se extraia o destino, isto é, a necessidade predeterminada, como consequência do acaso: “O destino no eterno retorno é também as ‘boas vindas’ ao acaso” (DELEUZE, 2018, p. 42). Deleuze, ao evocar essa relação entre simulacro e eterno retorno, pretende demonstrar que a reversão do platonismo e a conquista de outro plano ontológico passa necessariamente por um deslocamento da centralidade do Ser em relação ao Devir, ou melhor, passa por organizar um plano da existência em que o Ser é sempre dito através do Devir. Em oposição a Platão, Deleuze se alia a Nietzsche para afirmar o múltiplo como gênese do uno, o devir como gênese do ser, o acaso como gênese do destino: “A necessidade se afirma do acaso no sentido exato em que o ser se afirma do devir e o uno do múltiplo”. (DELEUZE, 2018, p. 39)

Assim como o Devir não é pensado como oposição ao Ser, mas sim como sua afirmação, a relação entre o simulacro, como força subversiva e fantasmática, não é de oposição ao eterno retorno, como a força cíclica, que faz retornar. Para o platonismo, o ciclo se opõe ao devir-louco, pois o ciclo, como mito, se apresenta como uma operação monocentrada, como força legisladora que produz o modelo. O retorno seletivo do ciclo mítico tenta a todo custo abolir e limitar o caos dos simulacros, tenta subsumir os devires na lei moral:

[...] para Platão, o devir é ele próprio um devir ilimitado, um devir louco, um devir híbrido e culpado que, para ser colocado em círculo, precisa sofrer a ação de um demiurgo que o envergue pela força, que lhe imponha o limite ou o modelo da

ideia; o devir ou o caos são repelidos para o lado de uma causalidade mecânica obscura e o ciclo é referido a uma espécie de finalidade que se impõe de fora; o caos não subsiste no ciclo, o ciclo expressa a submissão forçada do devir a uma lei que não é sua. (DELEUZE, 2018, p. 43)

Para Deleuze, caos e ciclo em nada se opõem; é dessa forma que o eterno retorno só toma seu verdadeiro sentido, como lei do devir, através de Nietzsche, pois é apenas Nietzsche quem coloca o eterno retorno como afirmação do devir, quem elabora a reversão do platonismo como superação do grande erro do pensamento e como conquista da univocidade do ser. Por outro lado, o eterno retorno em seu sentido manifesto, que implica um modelo seletivo dos ícones-cópias, aparece como consequência de um plano ontológico que nega a relação entre o retornar e o devir: “Estes não viam no eterno retorno o ser do devir como tal, o uno do múltiplo, isto é, o número necessário extraído necessariamente de todo o acaso” (DELEUZE, 2018, p. 43) É apenas em Nietzsche que o eterno retorno toma seu sentido legítimo, não como fundamento, mas como aquilo que faz retornar sempre a diferença e não a identidade, sempre o múltiplo e não o uno, sempre o devir e não o ser. Dito de outra forma, trata-se de tirar qualquer garantia metafísica desses conceitos, qualquer predeterminação superior, e jogá-los no plano imanente das experimentações, no mundo fantasmático das simulações.

O eterno retorno tem como seu pressuposto a crítica aos modelos hierárquicos em equilíbrio, às forças com comportamentos predeterminados pelos modelos ideais, e por isso faz os simulacros retornarem à superfície, provocando o movimento forçado sobre as cópias-ícones. O eterno implica junto ao simulacro o retorno infinito das diferenças, sem nunca começar ou terminar em ponto algum. Aquilo que sempre retorna através do simulacro são sempre as diferenças como diferenças, sem começo nem fim: “O que retorna são as séries divergentes enquanto divergentes, isto é, cada qual enquanto desloca sua diferença com todas as outras e todas enquanto complicam sua diferença nos caos sem começo nem fim” (DELEUZE, 2005, 270). Aquilo que retorna é sempre um outro modo de se dizer o Ser, sempre a partir das diferenças e não das identidades. É o que Deleuze chama de “puro devir”, uma nova abordagem temporal evocada pelo eterno retorno. O ciclo irrompe sobre o tempo histórico, fazendo com que o instante não seja mais ser ou presente, mas se torne coexistente com o passado e o porvir: “É preciso que o presente coexista consigo mesmo como passado e como porvir” (DELEUZE, 2018, p. 66) É apenas partindo de um outro tempo, diferente daquele concebido pela história, o intempestivo, que o eterno retorno pode surgir em seu sentido latente, não como oposição ao devir, mas como a própria lei do devir, como o

elemento cíclico que se distingue do ciclo em seu sentido mítico e acaba por surgir como síntese da passagem, não como retorno do mesmo, mas retorno da diferença. O eterno retorno em última instância:

não deve ser interpretado como o retorno de alguma coisa que é, que é um ou que é o mesmo. Na expressão "eterno retorno", fazemos um contra-senso quando compreendemos o retorno do mesmo. Não é o ser que retoma, mas o próprio retomar constitui o ser enquanto é afirmado do devir e daquilo que passa. Não é o um que retoma, mas o próprio retomar é o um afirmado do diverso ou do múltiplo. Em outros termos, a identidade no eterno retorno não designa a natureza do que retoma, mas, ao contrário, o fato de retomar para o que difere. Por isso o eterno retorno deve ser pensado como uma síntese: síntese do tempo e de suas dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do ser afirmado do devir, síntese da dupla afirmação. O próprio eterno retorno depende então de um princípio que não é a identidade, mas que deve, em todos esses pontos de vista, preencher as exigências de uma verdadeira razão suficiente. (DELEUZE, 2018, p. 66)

Aqui, podemos observar de maneira clara a íntima ligação entre o eterno retorno e o simulacro. O simulacro aparece como o princípio não identitário sobre qual o eterno retorno pode se erigir, como elemento que garante o fim de todo modelo e de toda a identidade, que faz do sistema um processo de retorno incessante sobre o caos criador e que “redetermina” um plano ontológico sobre qual não existem mais centros ou hierarquias, mas apenas multiplicidades e forças em devir incessante. Cavernas por detrás de todas as cavernas. O problema da reversão do platonismo cria o eterno retorno, pois é a operação que faz o simulacro vir à superfície, garantindo dessa forma, o processo que produz o descentramento dos sistemas. É através do simulacro que o eterno retorno pode desinteriorizar os círculos, tirá-los de sua órbita monocêntrica: “O círculo do eterno retorno é um círculo sempre excêntrico para um centro sempre descentrado”. (DELEUZE, 2005, p. 270) É diante dessa complexa operação de reverter o platonismo por meio do simulacro que se pode extrair da relação, entre simulacro e eterno retorno em seu sentido latente, um outro plano ontológico, pois, como foi dito por Deleuze, o ser não é destruído por completo no centro descentrado, mas acaba por tomar outra consistência.

Deleuze demonstra essa relação entre a reversão do platonismo e seus agentes como fabricação de um outro plano ontológico, aproximando-se de Klossowski. Assim como ele, Deleuze acredita em uma doutrina do simulacro: “Klossowski tem razão de dizer do eterno retorno que é ‘um simulacro de doutrina’: ele é realmente o Ser, mas somente quando o ‘ente’ é simulacro.” (DELEUZE, 2005, p. 270) Trata-se aqui de reorganizar o plano do pensamento, de se produzir um outro modo de existência em que o Ser só pode ser concebido ao se fazer o simulacro subir à superfície como ente desse ser, como sua razão suficiente. O eterno retorno

toma o lugar do Ser, mas apenas no sentido em que o Ser já não pode ser pensado, ou produzido, pela ontologia metafísica do platonismo, mas apenas como simulação, como experimentação imanente:

O eterno retorno é, pois, efetivamente o Mesmo e o Semelhante, mas enquanto simulados, produzidos pela simulação, pelo funcionamento do simulacro (vontade de potência). É neste sentido que ele subverte a representação, que destrói os ícones: ele não pressupõe o Mesmo e o Semelhante, mas, ao contrário, constitui o único Mesmo daquilo que difere, a única semelhança do desemparelhado. (DELEUZE, 2009, p. 270)

Não é por acaso que o Simulacro é colocado lado a lado à vontade de potência nessa passagem, pois, em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze afirma que o princípio da razão suficiente do eterno retorno é a vontade de potência. O simulacro surge como esse outro modo de falar a vontade de potência em Deleuze, pois o que define o simulacro é o mesmo que define a vontade de potência, seu elemento plástico simulante, que retira toda metafísica transcendente para instaurar um empirismo, mas não um empirismo qualquer, um empirismo superior, empirismo fantasmático. É nesse sentido que podemos falar em princípio e não em fundamento, simulacro e vontade de potência são bons princípios, eles não se confundem com os modelos ou com as forças caóticas criadoras, pois sabem que são inseparáveis delas, mas não idênticas a elas. Isto é, a força plástica da vontade de potência e do simulacro não se confunde com a natureza legisladora das cópias-ícones:

Se a vontade de potência, ao contrário, é um bom princípio, se reconcilia o empirismo com os princípios, se constitui um empirismo superior, é porque ela é um princípio essencialmente plástico, que não é mais amplo do que aquilo que condiciona, que se metamorfoseia com o condicionado, que em cada caso se determina com o que determina. (DELEUZE, 2018, p. 68)

A força plástica do simulacro funciona como princípio para exercício de funcionamento do eterno retorno como o Mesmo, pois é ele quem simula, quem permite que o eterno retorno possa ser o Ser, o Mesmo, o Semelhante, mas por outras vias.

O eterno precisa do simulacro como seu “ente” para que ele possa exercer o destituir de qualquer fundamento, para assim se tornar o fantasma único, a potência de afirmação do acaso, da diferença, do devir. O eterno retorno junto ao Simulacro faz passar toda a potência do falso, como afirmação da diferença, como gênese de toda identidade. Torna-se Ser de todo ente, mas sempre como simulação: “Ele é o fantasma único para todos os simulacros (o ser para todos os entes). É potência para afirmar a divergência e o descentramento. Faz deles o objeto de uma afirmação superior. E sob a potência do falso pretendente que ele faz passar e

repassar o que é.” (DELEUZE, 2005, p. 270) É através desse caráter ontológico produzido pelo eterno retorno como Ser, e do simulacro como “ente”, que se dá o último sentido da reversão do platonismo, seu sentido seletivo. Reverter o platonismo é colocá-lo à luz, mas também é fazer o simulacro subir à superfície, “redeterminar” o plano ontológico sobre o qual podemos pensar e existir. Por isso, o eterno retorno faz “passar e repassar o que é”, pois ele mesmo é também uma seleção, mas não uma seleção platônica, uma seleção compreendida em seu sentido superior:

[...] não faz retornar tudo. É ainda seletivo, faz a diferença, mas não à maneira de Platão. O que seleciona são todos os procedimentos que se opõem à seleção. O que exclui, o que não faz retornar, e o que pressupõe o Mesmo e o Semelhante, o que pretende corrigir a divergência, recentrar os círculos ou ordenar o caos, dar um modelo e fazer uma cópia. (DELEUZE, 2005, p. 270)

Aquilo que o eterno retorno seleciona “são todos os procedimentos que se opõem à seleção”; não se trata de reivindicar a seleção de uma linhagem hierarquicamente superior à outra, de selecionar os mais aptos ou os mais justos. A seleção que pretende o eterno retorno é aquela que coroa as raças inferiores, a anarquia coroada, que abole as forças tirânicas da ontologia como ferramenta de constrição do devir pelo Ser ideal. Acima de tudo, o procedimento de seleção levantado pelo eterno retorno é crítico, leva em conta o sentido genealógico da seleção: como vimos nos capítulos anteriores, o que retorna é sempre aquilo que não é baixo ou vil, mas apenas as forças ativas e criadoras. É por isso que a reversão não é um procedimento histórico, mas sim genealógico, intempestivo.

Na reversão, a partir do seu duplo movimento de agentes, entre eterno retorno, como o Ser que se diz da diferença, e o simulacro, como o ente fantasma que se compõe por simulações, Deleuze está junto com Nietzsche tentando atravessar o deserto do eterno e do histórico para a conquista do intempestivo, para o porvir além do tempo presente: “A partir de Nietzsche, descobrimos o intempestivo como sendo mais profundo que o tempo e a eternidade: a filosofia não é filosofia da história nem filosofia do eterno, mas intempestiva, sempre e somente intempestiva” (DELEUZE, 2018, p. 15) A busca tem um outro futuro possível, futuro distante da eternidade e do absoluto da ontologia platônica. A reversão do platonismo é a tentativa de conquistar uma outra temporalidade, onde o ciclo e o devir não se oponham, longe de toda idealidade, um tempo imanente, posto não sobre as florestas míticas, mas sobre as cidades fantasmas: “Não é nos grandes bosques nem nas veredas que a filosofia se elabora mas nas cidades e nas ruas, inclusive no que há de mais factício nelas.” (DELEUZE, 2005, p. 271) A conquista de uma outra ontologia a partir do pensamento de

Deleuze passa necessariamente pelo procedimento crítico de reversão do platonismo, pois é a reversão o que leva a ontologia a ultrapassar os limites até que ela chegue a reverter a si mesma. Não mais uma ontologia do Ser, como legisladora do devir, mas uma ontologia do Ser afirmado pelo devir.

A conquista dessa reversão é também a conquista da anarquia coroada, isto é, do movimento que faz marchar o caos, a mais inocente das destruições, a destruição do platonismo:

O factício e o simulacro não são a mesma coisa. Até mesmo se opõem. O factício é sempre uma cópia de cópia, que deve ser levada até ao ponto em que muda de natureza e se reverte em simulacro (momento da Pop'Art). O factício e o simulacro se opõem no coração da modernidade, no ponto em que está acerta todas as suas contas, assim como se opõem dois modos de destruição: os dois niilismos. Pois há uma grande diferença entre destruir para conservar e perpetuar a ordem restabelecida das representações, dos modelos e das cópias e destruir os modelos e as cópias para instaurar o caos que cria, que faz marchar os simulacros e levantar um fantasma – a mais inocente de todas as destruições, a do platonismo. (DELEUZE, 2005, p. 271)

A mais inocente das destruições é também a mais bela das criações, a anarquia coroada surge aqui como uma nova distribuição de coordenadas para outros modos de vidas possíveis, para um mundo ainda porvir. A “destruição” do platonismo torna-se uma abertura para a criação de um outro modo de conceber o mundo e com isso uma nova maneira de fazer política. A destruição do platonismo, ou mais precisamente, sua subversão, é o movimento radical do eterno retorno por excelência, pois é ele quem efetua a univocidade do ser, expressa o sentido seletivo da repetição e plástico da diferença e transforma. A subversão é, por fim, o grande ato revolucionário, pois apenas o gesto subversivo pode fazer do impossível um real.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Determinar a natureza de uma ontologia no pensamento de Deleuze não demonstra ser uma tarefa simples, no entanto, o tema vem a ser um campo extremamente fértil e ainda pouco explorado em seu pensamento. Partindo dessa premissa, esta pesquisa visou determinar que grande parte dessa fertilidade, relacionada a este tema da ontologia em Deleuze, é derivada da sua relação com o pensamento de Nietzsche, ou mais precisamente, da relação entre o conceito de eterno retorno e a fabricação de uma nova ontologia. A filosofia da representação estabeleceu uma hegemonia sobre o ser, criou para ele um fundamento e lhe concedeu o poder de distribuir e determinar as existências em seu plano. No entanto, Deleuze, aliando-se a Nietzsche, permite a contemplação de outra possibilidade para ontologia, onde ao invés das existências serem submetidas ao poder legislativo do fundamento, todo o fundamento é subtraído da ontologia. Uma vez que todo o fundamento é subtraído, o que resta da ontologia? Toda a pesquisa se orienta na resposta a esse questionamento e seus desdobramentos: a única maneira de escapar da ontologia pensada no sentido metafísico é através de sua aniquilação? ou seria possível afirmar uma outra ontologia que não funcionasse como fundamento de uma imagem dogmática do pensamento, mas como fundo criador de outros modos de vidas possíveis?

O que esta pesquisa argumenta é que o pensamento de Nietzsche permite que Deleuze ache uma saída para esse problema. É em Nietzsche que ele encontra as ferramentas que permitem fazer da reversão da ontologia não uma aniquilação do ser, mas sua transmutação. É apenas a partir do aspecto criador e crítico do pensamento de Nietzsche, e mais precisamente sua criação do eterno retorno, que Deleuze se vê capaz de fazer não apenas uma ontologia diferente, mas fazer da própria ontologia uma diferença. Para a demonstração da hipótese, foram decorridos três momentos diferentes na obra de Deleuze que expõem a incontornável relação entre o pensamento nietzschiano e a concepção de uma nova ontologia no pensamento deleuziano, como gesto crítico e criador.

No primeiro momento desta pesquisa, explorou-se o conceito de eterno retorno na obra *Nietzsche e a filosofia*, de 1962. Neste, foi concebido o sentido crítico e criador da filosofia de Nietzsche, junto com a demonstração de que os dois sentidos concebidos por Deleuze para o eterno retorno formam o verdadeiro ato de filosofar com o martelo, ou seja, o gesto da destruição criadora, do sagrado sim dionísio. O duplo aspecto do eterno retorno foi determinado, assim como o princípio que os garante, a vontade de potência. O primeiro aspecto, o eterno retorno na qualidade de doutrina física e cosmológica, subtrai toda a negação do ser e se estabeleceu como

o ser universal do devir, isto é, o revir, o retornar como ser do que se torna. Seu segundo aspecto, enquanto pensamento ético e seletivo, impede as forças-ativas de devir negativas, e faz com que o devir universal só possa ser dito de um único devir, o devir-ativo das forças. Se no primeiro momento há uma formulação de uma síntese especulativa, no segundo, há um estabelecimento de uma síntese prática. Seguindo esta ideia, a leitura do eterno retorno foi demonstrada como implicando em um princípio plástico e diferencial que garante a diferença pura como centro móvel do eterno retorno. Com isso, concluiu-se que, em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze utiliza o conceito de eterno retorno para pensá-lo como um eterno retorno da diferença, que opera como a prova seletiva para criação de uma nova ontologia, que não se funda em nenhuma transcendência, e que afirma o ser como pura afirmação, subtraído de toda a negação e de toda a baixeza. Em suma, neste primeiro momento, definiu-se a gênese da ontologia em Deleuze no pensamento de Nietzsche, em que ele encontra as ferramentas conceituais necessárias para estabelecer uma síntese especulativa e prática para a fabricação de uma nova ontologia.

Em seguida, este estudo dedicou-se a traçar os desdobramentos da leitura de Deleuze em relação ao eterno retorno e suas implicações para a demonstração de uma ontologia em *Diferença e repetição* de 1968. Nesse segundo capítulo, procurou-se mostrar a importância de Nietzsche e do eterno retorno na fabricação dos conceitos de repetição e diferença como elementos indispensáveis na fabricação de uma ontologia da univocidade. Para isso, duas naturezas da repetição e da diferença foram distinguidas, cujas naturezas implicam em duas gêneses ontológicas divergentes. Enquanto uma repetição é dita da diferença e recusa todo o tipo de generalidade, de hábito e memória, a outra repetição é dita apenas da perspectiva da negação e das forças reativas, que pressupõe uma fixação do movimento e um apagamento das diferenças. O que foi apontado, a partir de Deleuze, é que apenas o primeiro sentido da repetição, seu sentido produzido no eterno retorno, é capaz de anunciar uma outra ontologia, uma vez que é somente a repetição, enquanto procedimento seletivo, que subtrai do ser toda sua negatividade e toda sua baixeza. Nesse mesmo sentido, foi indicado como a repetição dita do eterno retorno implica em uma perspectiva singular de ser, ou aquilo que Deleuze nomeia de univocidade do ser, isto é, o ser dito em um único sentido mas de todas as duas diferenças. Em síntese, o eterno retorno, como procedimento seletivo em *Diferença e repetição*, é quem permite que o ser unívoco seja realizado, dado que é o eterno retorno que faz com que a diferença seja afirmada, na condição de afirmação pura, e que a ontologia seja dita, não de valores superiores, mas apenas de forças plásticas e intensivas, sempre em vias de transformação. No último momento da pesquisa, há um direcionamento ao texto *Platão e o simulacro* de 1971, em que há um

apontamento para o último movimento ontológico do eterno retorno, sua efetuação enquanto experiência real, ou mais especificamente, o que Deleuze chama de “subversão do platonismo”. A partir de um procedimento genealógico, o trabalho procurou diferenciar duas gêneses distintas do conceito de ontologia, uma derivada do pensamento platônico e de seus avatares, que pressupõe um sentido negativo da ontologia e se funda sobre um método seletivo. Método que seleciona apenas os melhores pretendentes, ou melhor, as cópias mais próximas dos modelos ideias, fazendo com que os simulacros, as más cópias, sejam aprisionadas e demonizadas pela metafísica; em outro sentido, há uma ontologia que é derivada do pensamento de Nietzsche que implica em uma ontologia pensada a partir da diferença, onde a seleção é produzida pelo próprio eterno retorno e ao invés de se produzir uma hierarquia entre modelo, cópia e simulacro, é produzido um movimento de libertação dos simulacros e das forças singulares da diferença. A distribuição nômade e a anarquia coroada. Conforme demonstrado neste último movimento do estudo, a subversão enquanto realização da ontologia se dá no processo de subida dos simulacros para a superfície, mas apenas com o objeto de criação de uma nova superfície, a fim de poder ocorrer o surgimento de uma outra terra, bem como a existência de outras distribuições das existências e outros modos de vida, distante de todo o julgamento divino e de toda negação.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Ovídio Deleuze e o eterno retorno da diferença. DoisPontos, v. 8, n. 2, 2011.
- BARBOSA, Mariana de Toledo. A ontologia espinosista de Deleuze: univocidade, imanência, diferença. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v. 32, n. 56, p. 463-481, 2020.
- CRAIA, Eladio CP. A problemática ontológica em Gilles Deleuze. Editora Unioeste, 2002.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O que é a filosofia? Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações [1972-1990]*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- _____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *A ilha deserta e outros textos (1953-1974)*. Preparação: David Lapoujade e Luiz B. Orlandi. Tradução: Luiz B. Orlandi e outros. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. *Gilles Deleuze Claire Parnet. Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- _____. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1994
- GUATTARI, Félix; DELEUZE, Gilles. Mil platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro, v. 34, 1995.
- LAPOUJADE, David. Deleuze, os movimentos aberrantes. São Paulo: N-1, 2015.
- LIMA, Vladimir Moreira. Deleuze-Guattari e a ressonância mútua entre filosofia e política. Ponteio-Dumará, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou zaratustra. Tradução de Paulo César de Souza: Editora Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Nascimento da tragédia*. Tradução de Paulo César de Souza: Editora Companhia das letras, 2020.
- _____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das letras, 2009
- PLATÃO. Fedro. Tradução de Rogério G. de Campos. São paulo: Editora Hedra, 2018
- _____. *Político*. Tradução José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São paulo: Editora Nova cultural. 1992

PARNET, Claire. O abecedário de Gilles Deleuze. Site Dossiê Deleuze, 2010.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze: uma filosofia do acontecimento. São Paulo: Editora 34, 2016.