2

Ontologia deleuziana

É preciso que cada ponto de vista seja ele mesmo a coisa ou que a coisa pertença ao ponto de vista. É preciso, pois, que a coisa nada seja de idêntico, mas que seja esquartejada numa diferença em que se desvanece tanto a identidade do objeto visto quanto a do sujeito que vê.

Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*

Perspectivismo para Deleuze é a expressão de um sentido (aprofundaremos a seguir os conceitos de expressão e sentido) como um drama, a dramatização de uma Ideia² como criação de espaço, como a atualização de uma organização e classificação de diferenças que a própria perspectiva torna possível; portanto, um ponto de vista é sempre assertivo (no sentido aqui de afirmação de uma expressão) e jamais neutro. Esta atualização, assim, envolve a constituição não de sujeitos ou objetos, mas de perspectivas ou pontos de vista. Estas perspectivas são sempre limitadas (traçam um espaço) e respondem e correspondem a uma problemática estrutura de diferenças, o virtual (desta forma, o atual nunca pode se separar do virtual que lhe dá sentido). Pontos de vista têm a ver com diferenças e não com identidades.

Ponto de vista, para o Deleuze dos livros-tese *Diferença e Repetição e Lógica do Sentido*, além dos livros anteriores, é um conceito estreitamente ligado ao de expressão: ponto de vista é afirmação de uma expressão. Para apoiar a hipótese, vamos nos aprofundar na ontologia deleuziana, tendo como ponto de partida *Diferença e Repetição*, livro-base dos primeiros desenvolvimentos deleuzianos sobre o perspectivismo.

² *Diferença e Repetição*, Gilles Deleuze, p. 305. Deleuze no texto referido fala sobre o atual e o virtual, mais especificamente a atualização da Ideia: “Eles são exatamente dramas, eles dramatizam a Ideia. Por um lado, eles criam, eles traçam um espaço correspondente às relações diferenciais e às singularidades a serem atualizadas”.

O conceito de Ideia para Deleuze – usado sempre com letra maiúscula -, no capítulo 4 (Síntese ideal da diferença) de *Diferença e Repetição*, é de algo em movimento que não possui identidade fixa. Uma Ideia não pode ser conhecida, apenas sentida e parcialmente (a Ideia é resistente à identificação enquanto objeto de conhecimento porque é constituída de diferenças puras) conhecida enquanto exprimida.

A ontologia deleuziana é tratada normalmente por comentadores como uma ontologia da diferença (o conceito de pontos de vista, como será defendido por Deleuze, não é relacionado ao de identidade, a um sujeito a priori). Como podemos ler em *Diferença e Repetição* (doravante *D&R*), diferença é destacadamente um conceito central na filosofia de Deleuze. O Ser, tradicionalmente tratado pela filosofia como fundado na identidade, em Deleuze é relacionado com a diferença. Antes, a diferença é fundacional, a identidade é engendradora. Assim, tratar o pensamento deleuziano como uma ontologia da diferença é seguramente correto, porém, alguns dos principais filósofos do século XX (o século deleuziano, segundo Foucault) são também conhecidos como pensadores da diferença notadamente Heidegger, Lyotard e Derrida.

Deleuze também é caracterizado por alguns como vitalista (ele próprio se dizia vitalista³) por causa de duas das principais influências de sua filosofia: Nietzsche (vontade de potência) e Bergson (elã vital), filósofos do devir. Existem ainda outras tentativas de definições sobre a ontologia deleuziana⁴, mas vamos nos concentrar nas mais aceitas pelos comentadores.

Num dos primeiros textos publicados por Deleuze⁵, em 1954, sobre o pensamento de seu professor Jean Hyppolite, o aluno escreveu: “A filosofia deve ser ontologia, não pode ser outra coisa; mas não há ontologia da essência, só há *ontologia do sentido*” (o grifo é original). Além disso, na nota de abertura do artigo, escrita pelo editor do livro *Ilha Deserta* (coletânea de textos de Deleuze, onde encontramos este Jean Hyppolite, *Lógica e Existência*), um dos grandes comentadores de Deleuze, David Lapoujade, podemos ler: “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*”. Desta forma, procuramos considerar a fórmula de uma ontologia deleuziana como uma ontologia da diferença, ontologia do sentido. Mas se o conceito de diferença merecerá uma extensa análise quando nos detivermos em *D&R*, por agora nos cabe esclarecer o

³ Em entrevista dentro da coletânea *Conversações*. “Tudo que escrevi era vitalista, ao menos assim o espero, e constituía uma teoria dos signos e do acontecimento.” (p. 183)

⁴ “Ontologia da multiplicidade” é pouco usada porque quando o é, o é como sinônimo de ontologia da diferença. “Ontologia neo-materialista” é usada por marxistas que desejam relacionar o marxismo com o pensamento de Deleuze. E o caso mais controvertido é o de Alain Badiou, que chama o pensamento de Deleuze de “Ontologia do Uno”, por acreditar que Deleuze é um filósofo da transcendência.

⁵ *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, julho-setembro de 1954.

que é sentido para Deleuze, sendo este um dos conceitos mais importantes do autor, tendo inclusive dado título a uma de suas obras mais relevantes, *Lógica do Sentido*.

Geralmente pensamos sentido como sinônimo de significância (na epistemologia, atribuição de valor de acordo com o sujeito que observa; dando um valor a partir de um ponto de vista enquanto subjetividade. Como veremos mais tarde, muito próximo do que Deleuze chamará de “perspectivismo externo”). Mas Deleuze pensa sentido de forma mais ampla; é um conceito sintético, que reúne e constitui domínios que uma filosofia essencialista necessariamente separa e coloca em oposição, por exemplo, material e conceitual, particular e universal, interno e externo. Sentido é muito mais do que criação e manutenção de oposição. E ao mesmo tempo a apreensão de um fenômeno físico particular – como sentir o cheiro de uma flor – e o significado universal de um pensamento – o significado de uma palavra. Em *Lógica do Sentido*, o sentido adquire uma capacidade sintética definitiva quando Deleuze descreve-o como uma superfície que separa e constitui domínios, mas, além disso, excede-os e articula a diferença entre estes (importante ter em conta a proximidade que podemos ter entre esta superfície e o conceito de dobra – dos livros *Foucault* e *A Dobra*, como veremos no quarto capítulo e na conclusão). É como a superfície do oceano, que separa a água e o ar, onde a tensão na superfície faz esta diferente da água profunda:

Mas, já que o sentido não é nunca apenas um dos dois termos de uma dualidade que opõe as coisas e as proposições, os substantivos e os verbos, as designações e as expressões, já que é também a fronteira, o corte ou a articulação da diferença entre os dois, já que dispõe de uma impenetrabilidade que lhe é própria e na qual se reflete, ele deve se desenvolver numa nova série de paradoxos, desta vez interiores. (*Lógica do Sentido*, p. 31)

O processo desencadeado por esta superfície é chamado de diferenciador por Deleuze em *D&R* (“o em si da diferença ou o diferentemente diferente”, p. 175). Há uma diferenciação e uma diferenciação de diferenças (ou seja, não há uma oposição de identidades isoladas, mas uma articulação das diferenças). Nestes dois processos desencadeia-se o sentido e as diferenças fazem sentido. O ser é aqui uma multiplicidade vibrante e estabelece uma direção⁶ nos seus devires

⁶ Mais um ‘sentido’ para o conceito de sentido, como tendência, encontrado tanto em francês quanto em português.

múltiplos. Sentido não é um conceito simples em Deleuze (como nenhum outro, aliás), mas sua síntese disjuntiva (ao contrário da oposição essencialista) é muito importante para entender a ontologia deleuziana.

Assim, uma ontologia do sentido trata da diferença constitutiva e excessiva que engendra e entrelaça diferenças. A síntese (a separação que constitui domínios) não é conjuntiva, mas disjuntiva, ou seja, se faz sobre diferenças unidas numa dobra de maneira que elas não se opõem. Material e conceitual engendram-se mutuamente de forma disjuntiva entre visível e dizível, como Deleuze vai desenvolver no livro *Foucault*.

Além disso, entender que a ontologia do sentido (*sens*) de Deleuze se opõe a uma ontologia essencialista (*essence*) é fundamental para entender como o perspectivismo faz parte desta ontologia. Uma ontologia da essência favorece sempre uma filosofia do sujeito transcendental-objeto, um humanismo em que essência, aparência e identidade, entre outros, são dadas, enquanto formas apropriadas para o humano como observador, conhecedor, ator no mundo (mesmo quando o próprio ser humano é seu objeto). Nesta ontologia, o discurso e o objeto do discurso estão separados, sujeito refletindo de um lado, objeto dado do outro. O humanismo, assim, é um dos maiores inimigos do perspectivismo (como o sabemos desde Nietzsche), pois restringe a expressão apenas ao pensamento e à linguagem humanos, únicos atores num mundo inexpressivo.

A ontologia do sentido recusa esta divisão. O ser não é nem diferente nem anterior à sua expressão, muito menos expressado apenas por humanos. À maneira de Spinoza, ser é expressão, nada mais do que expressão. No seu livro *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze une a 'expressão' spinozista não apenas à significação e sentido, mas também ao ato de explicar-se, implicar-se e expandir-se.

A substância infinita de Spinoza expressa-se por infinitos atributos e é explicada (ex-pli-cada, no francês *pli*, dobra) nos seus modos, de acordo com a proposição⁷ de que da substância infinita seguem-se infinitas coisas em caminhos infinitos. A substância mantém-se imanente a seus atributos e modos, é a sua própria vida. Deus é entendido como uma imanente energia viva (*natura naturans*), enquanto o mundo dele engendrado (*natura naturata*) muda

⁷ 16, parte 1 da *Ética*.

constantemente mesmo que jamais esteja separado ou possa ser separado de sua fonte energética.

Desta forma, a substância é imanente e unívoca: seu sentido expressa uma única voz através de seus devires engendrados. Deleuze, em *D&R*, tratará de três momentos do unívoco (p. 71): Duns Scot, Spinoza e Nietzsche. De fato, o conceito de univocidade⁸ é fundamental para Deleuze afirmar uma...

...subversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo, etc. Que a identidade não é primeira, que ela existe como princípio, mas como segundo princípio, como algo tornado princípio, que ela gira em torno do Diferente, tal é a natureza de uma revolução copernicana que dá à diferença a possibilidade de seu conceito próprio, em vez de mantê-la sob a dominação de um conceito em geral já posto como idêntico. (*D&R*, p. 73)

Deleuze afirma que apenas a diferença pode ser dita de forma unívoca de si e do que difere de si – diferença se diz do que difere da diferença. Uma

⁸ Para compreender o conceito de Univocidade, o que melhor podemos fazer é recorrer a Zourabichvili e seu *Vocabulaire Deleuze*. Zourabichvili ainda mostra a importância do conceito de Univocidade para o de Ponto de vista.

“En effet, l’essentiel de l’univocité n’est pas que l’Être se dise en un seul et même sens. C’est qu’il se dise, en un seul et même sens, de toutes ses différences individuantes ou modalités intrinsèques.” (*D&R*, 53)(...) L’univocité de l’être signifie que l’être est Voix, qu’il se dit, et se dit en un seul et même ‘sens’ de tout ce dont il se dit.” (Logique du sens, 210). La mise en relief de la thèse médiévale de l’univocité de l’être est certainement l’apport le plus profond de Deleuze à l’histoire de la philosophie (*D&R*, 52-61). Cette thèse, dont l’histoire comporte trois étapes, Duns Scot, Spinoza, Nietzsche, subvertit toute l’ontologie, Heidegger compris; déployée dans ses conséquences, elle met en cause jusqu’à la pertinence du nom d’être. L’essentiel est qu’elle porte en elle l’affirmation de l’immanence. 1) L’univocité est la synthèse immédiate du multiple: l’un ne se dit plus que du multiple, au lieu que ce dernier se subordonne à l’un comme au genre supérieur et commun capable de l’englober. C’est dire que l’un n’est plus que le différenciant des différences, différence interne ou synthèse disjonctive (Deleuze observe que la substance unique de Spinoza conserve encore quelque indépendance par rapport à ses modes, or ‘il faudrait que la substance se dise elle-même des modes, et seulement des modes’, (*D&R*, 59), renversement qui ne se trouve effectué que par Nietzsche, dans le concept d’Eternel Retour; mais revenant à Spinoza pour une seconde lecture, il montre comment la théorie des corps renvoie tendanciellement à une compréhension tout autre de la substance unique en promouvant un pur plan d’immanence ou corps sans organes: *Mille Plateaux*, 190-191). Le mot ‘différenciant’ fréquent sous la plume de Deleuze, a toutefois l’inconvénient de laisser supposer une instance séparée, logée au cœur du monde comme le maître intérieur de ses distributions; or il est clair qu’il ne désigne rien d’autre que le bord à bord des différences ou le réseau multiple et mutante de leurs ‘distances’ (la chose, ramenée au plan originaire ou ‘transcendental’ de la synthèse disjonctive, n’existe que comme singularité ou point de vue enveloppant une infinité d’autres points de vue). 2) Le corollaire de cette synthèse immédiate du multiple est l’étalement de toutes choses sur un même plan commun d’égalité: ‘commun’ n’a plus ici le sens d’une identité générique, mais d’une communication transversale et sans hiérarchie entre des êtres qui seulement diffèrent. La mesure (ou la hiérarchie) change elle aussi de sens: elle n’est plus la mesure externe des êtres par rapport à un étalon, mais la mesure intérieure à chacun dans son rapport à ses propres limites (...) Cette éthique de l’être-égal et de la puissance se déduit de Spinoza mais mieux encore de Nietzsche et de son Eternel Retour (*D&R*, 60). En définitive, “l’Être univoque est à la fois distribution nômade et anarchie couronnée”(D&R, 55).

ontologia unívoca do sentido é, assim, uma ontologia da diferença, onde o que é expressado univocamente nada mais é do que a diferença em si.

A diferença sempre foi tema da filosofia, desde Platão. Porém, a filosofia tradicional jamais pensou a diferença em si, porque sempre reduziu “à simples diferença conceitual” (*D&R*, p. 54), uma diferença subordinada à identidade (a priori) e que através da representação⁹ restringe a articulação de sentidos levando-os sempre de volta à identidade e a essência. “Na realidade, enquanto se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma Ideia singular da diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação” (*D&R*, p. 54).

Deleuze, ao longo do primeiro capítulo de *D&R*, destaca dois paradigmas de representação que subordinam a diferença à identidade: a orgânica e orgiaca (*orgique*). A representação orgânica aristotélica usa a diferença para especificar identidades em classificações antes indeterminadas. Assim, gêneros, como animal, por exemplo, são diferenciados e determinados relativamente por categorias como alados ou racionais em identidades específicas como pássaro ou homem. A diferença é ali constitutiva, mas o que ela constitui é uma identidade. Como estes gêneros não têm existência concreta sem suas especificações, o que surge são essências ligadas às identidades.

Apesar de Deleuze se deter por muito tempo na análise da representação orgânica aristotélica, vamos dedicar mais espaço à “representação orgiaca” de Hegel e de Leibniz, e sobretudo deste último.

⁹ Representação é conceito bastante explorado por Deleuze em toda a sua obra. O perspectivismo é claramente um combate a esta forma de organizar o pensamento. Representação é uma forma de pensar que confere uma natureza a priori às coisas, atribuindo-lhes uma essência. O pensamento representacional é, segundo Deleuze, o modo de pensar do senso comum que atua através de verdades universais e atemporais (daí o perspectivismo temporal que trataremos no próximo capítulo) – a reconhecimento. O regime representativo do pensamento, endêmico na história da filosofia, é tratado por Deleuze em *D&R* como imagem dogmática (às vezes usa também imagem ortodoxa ou moral) do pensamento – em outros livros ainda usa outros termos. Enquanto constrói sua ontologia da diferença, Deleuze denuncia sistematicamente o pensamento representacional: em *D&R* ele constrói oito postulados “que projetam esta imagem deformadora do pensamento” (p. 193). A representação é uma forma de pensar que garante a unidade do sujeito e a identidade do objeto, sendo a norma da identidade o senso comum e o bom senso, as duas metades da doxa. “A forma da reconhecimento nunca santificou outra coisa que não o reconhecível e o reconhecido, a forma nunca inspirou outra coisa que não fossem conformidades” (p. 196); ou quando “o pensamento reencontra o Estado” (p. 198).

O pensamento, para Deleuze, não pode ser fundamento de si próprio; ele só ocorre na diferença. Ou seja, não é na reflexão, mas na diferença que se criam as condições de se pensar. Deleuze sempre enfatizou a relação entre a orientação no pensamento e o modo de vida, uma afirmação da existência.

Enquanto a representação orgânica se limita à identidade, a orgiaca tenta tornar a diferença infinita, reduzindo a distância entre conceito e indivíduo (procurando distanciar indivíduos de identidades). A concepção dialética hegeliana de diferença tenta sintetizá-la através de contradições. Para Hegel, opostos determinam suas identidades reciprocamente, e dialeticamente superam diferenças. Há sempre uma identidade, sua negação e sua superação em uma síntese infinita.

Na leitura deleuziana, através de seu mestre hegeliano Jean Hyppolite, o projeto dialético é a tentativa de transformar diferença em contradição, podendo aquela sempre ser superada, infinitamente. Deleuze vê nesse procedimento hegeliano uma forma de subordinação da diferença à identidade (*D&R*, p. 84-85).

Já Leibniz, ao contrário de Hegel, que se preocupa com o infinitamente grande, cuida, em sua representação orgiaca, do infinitamente pequeno. Esse é o objetivo do cálculo diferencial¹⁰ por ele desenvolvido. Porém, afirma Deleuze, da mesma forma que há uma convergência infinitamente grande em Hegel, há uma convergência infinitamente pequena em Leibniz, que apaga a diferença. Mas há uma distinção fundamental entre Hegel e Leibniz: a diferença hegeliana é extensiva, entre pontos distintos, enquanto a leibniziana é intensiva, dentro do próprio ponto singular. A diferença extensiva hegeliana busca a contradição, enquanto, diz Deleuze, a intensiva encontra a “vice-dicção”. “No infinitamente pequeno, o desigual vice-diz o igual e vice-diz a si-próprio, na medida em que inclui como caso o que exclui em essência” (*D&R*, p. 80)¹¹. Para Deleuze, o movimento leibniziano é um grande passo rumo a uma ontologia da diferença (*D&R*, p. 252).

¹⁰ Que não será detalhado aqui, apesar do cuidado e detalhamento de Deleuze com o assunto ao longo de toda sua obra.

¹¹ Eis o texto completo que explica o que é vice-dicção: “Este procedimento do infinitamente pequeno, que mantém a distinção das essências (na medida em que uma desempenha para a outra o papel do não-essencial), é totalmente diferente da contradição; é preciso, portanto, dar-lhe um nome particular, o de ‘vice-dicção’. No infinitamente grande, o igual contradiz o desigual, na medida em que nega a si próprio ao negar o desigual. Mas, no infinitamente pequeno, o desigual vice-diz o igual e vice-diz a si próprio, na medida em que inclui como caso o que exclui em essência. O não-essencial compreende o essencial como caso, ao passo que o essencial continha o não-essencial em essência” (*D&R*, p. 80). Deleuze sugere o termo ‘vice-dicção’ a partir da leitura do Discurso de metafísica de Leibniz, que o utiliza se contrapondo a Aristóteles – este afirma que um acúmulo de acidentes não definem a essência de um indivíduo. Deleuze enfatiza o procedimento leibniziano de introduzir o não-essencial na essência. Mundo, para Leibniz, é a continuidade (série) de predicados e seus indivíduos contêm estes predicados. Assim, em Leibniz, um indivíduo não contradiz outro, mas vice-diz.

O infinitamente pequeno (menor do que qualquer grandeza dada, na matemática leibniziana) e a diferença que vai desaparecendo permitem simultaneamente a continuidade (constituída por infinitos elementos indivisíveis) da curva e a distinção de cada ponto. Mas também estabelecem o critério para julgar o mundo como o melhor de todos os mundos que Deus poderia criar (e é justamente na questão teológica que Deleuze vê Leibniz voltar a subordinar a diferença à representação e à identidade.). Contra a substância simples infinita de Spinoza, a metafísica de Leibniz apresenta a infinidade de substâncias individuais ou mônadas¹². Embora indivisível e simples, cada mônada¹³ inclui uma multiplicidade de afetos e relações que constitui suas percepções do mundo que habita. No entanto, de acordo com o princípio leibniziano de razão suficiente, segundo o qual nenhum fato pode existir e nenhuma proposição pode ser verdadeira se não houver uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo¹⁴, a existência única de cada mônada exige um modo singular de relações que agem com que a mônada expresse todas as outras e conseqüentemente seja um perpétuo espelho vivo do universo¹⁵.

E é aqui o ponto que mais nos interessa em Leibniz: cada mônada deve se distinguir de todas as outras - e desta forma nenhuma se confunde com outra -, e isso só pode acontecer estabelecendo-se seu lugar único no universo e sua perspectiva única sobre este mesmo universo, através de suas relações perspectivas com cada uma e todas as outras mônadas. A diferença entre mônadas

¹² Deleuze não diferencia os dois conceitos, porém, Michel Fichant, um dos maiores comentadores de Leibniz, em uma conferência proferida na UFRJ em 2000 (Da substância individual à mônada), afirma que ambas não são sinônimos. Substância individual é conceito central no *Discurso de metafísica*. Mônada o é em *Monadologia*. “Contra a interpretação tradicional, trata-se de mostrar que os conceitos de ‘substância individual’ e ‘mônada’ não têm o mesmo sentido e função na filosofia de Leibniz. Assim, a noção de mônada não pode ser aplicada a agentes individuais, como César ou Alexandre, mas assume a função que Leibniz atribuiu em certos textos à noção de forma individual, a fim de pensar aí a unidade dos corpos físicos, e fornece um instrumento conceptual de unificação da realidade” (*Revista Analytica*, volume 5, número 1-2).

¹³ Segundo a *Monadologia* (§ 7), as mônadas não possuem janelas onde algo pode entrar ou sair. Mônada, segundo Fichant, na mesma conferência, é “... um instrumento conceptual de unificação da realidade: tudo é mônada ou agregado de mônadas. A marca teológica desse último abre doravante caminho para uma espécie de naturalização da metafísica, na qual a mônada oferece um operador absolutamente universal, permitindo pensar de modo unívoco tudo o que há de verdadeiramente real, reconduzindo o problema da união da alma e do corpo a um caso particular da relação dos compostos aos simples” (*Revista Analytica*).

Mônadas são centros de força, vis vivas (força viva), completas, não dependem de nada externo a elas. São fechadas e inextensas, comunicam-se entre si através da expressão de suas percepções.

¹⁴ *Monadologia*, § 8.

¹⁵ *Monadologia*, § 56.

é a diferença das diferentes perspectivas do mundo¹⁶. Finalmente, cada mônada deve refletir o universo como um todo através de suas afecções e percepções.

Isso não quer dizer que cada mônada percebe o mundo de modo claro e distinto: apenas sua vizinhança é percebida com mais clareza, sendo um ambiente mais amplo, domínio de percepções obscuras e confusas. Todas juntas, as mônadas expressam todo o universo (e cada uma delas também), como a soma de todas as imagens de uma mesma cidade vista de todos os ângulos e distâncias possíveis. São diferentes perspectivas de um mesmo universo de acordo com o diferente ponto de vista de cada mônada¹⁷. E o que faz este mundo criado por Deus o melhor de todos os possíveis é exatamente o fato de ele reunir a maior variedade possível com a maior ordem possível¹⁸, esta sendo a razão suficiente para Deus ter escolhido este mundo e nenhum outro possível. A ordem é determinada pela continuidade que liga todas as relações e eventos em harmonia pré-estabelecida por Deus. Desta forma, cada indivíduo ou evento expressa em si mesmo, para Leibniz, toda a criação.

O evento ‘Adão peca’ não expressa uma essência, mas uma existência, o que significa que o predicado ‘não peca’ pode ser atribuído a Adão sem contradição lógica alguma. Mas o Adão não-pecador implica um mundo totalmente diferente e impossível com este mundo. Os indivíduos e acontecimentos deste nosso mundo somente são compatíveis com o Adão pecador. E Deleuze vai defender a tese que a impossibilidade de maneira alguma significa contradição, mas sim divergência de uma série contínua de indivíduos e eventos possíveis.

Na filosofia de Leibniz, esta condição é satisfeita da seguinte maneira: o mundo, como expresso comum de todas as mônadas, preexiste a suas expressões. É bem verdade que ele não existe fora do que o exprime, fora das próprias mônadas; mas estas expressões remetem ao exprimido como ao requisito de sua constituição. Neste sentido (como Leibniz o lembra constantemente em suas cartas a Arnauld), a inerência dos predicados a cada sujeito supõe a compossibilidade do mundo exprimido por todos estes sujeitos: Deus não criou Adão pecador, mas, primeiramente, o mundo em que Adão pecou. É a continuidade, sem dúvida, que define a compossibilidade de cada mundo; e se o mundo real é o melhor, é na medida em que ele apresenta um máximo de continuidade num máximo de caos, num máximo de relações e de pontos notáveis. Isto quer dizer que, para cada mundo, uma série que converge em torno de um ponto notável é capaz de, em

¹⁶ Diferença entre diferentes perspectivas é não opô-las, e isso interessa à ontologia de Deleuze.

¹⁷ *Monadologia*, § 57.

¹⁸ *Monadologia*, § 58.

todas as direções, prolongar-se em outras séries que convergem em torno de outros pontos, a impossibilidade dos mundos definindo-se, ao contrário, na vizinhança dos pontos que fariam divergir as séries obtidas. Vê-se por que de modo algum a noção de impossibilidade se reduz à contradição, nem mesmo implica oposição real: ela só implica a divergência; e a compossibilidade traduz somente a originalidade do processo da vice-dicção como prolongamento analítico. No continuum de um mundo compossível, as relações diferenciais e os pontos notáveis determinam, pois, centros expressivos (essências ou substâncias individuais) nos quais, a cada vez, o mundo inteiro é envolvido de um determinado ponto de vista. (*D&R*, p. 82-83).

Com Leibniz, assim, Deleuze reúne os conceitos de pontos de vista e de diferença; é o que veremos a seguir. Na *Vigésima quarta Série da Lógica do Sentido, Da comunicação dos Acontecimentos*, Deleuze vai concluir que apesar de Leibniz afirmar a divergência e a disjunção, as exigências da teologia fazem com que os acontecimentos se excluam uns aos outros.

Mas desta regra de impossibilidade, Leibniz se serve para excluir os acontecimentos uns dos outros: da divergência ou da disjunção, ele faz um uso negativo ou de exclusão. Ora, isto não é justificado senão na medida em que os acontecimentos já são apreendidos sob a hipótese de um Deus que calcula e escolhe, do ponto de vista de sua efetuação em mundos ou indivíduos distintos. Não é, em absoluto, a mesma coisa se considerarmos os acontecimentos puros e o jogo ideal cujo princípio Leibniz não pôde apreender, impedido que estava pelas exigências da teologia. Pois, deste outro ponto de vista, a divergência das séries ou a disjunção dos membros (*membra disjuncta*) cessam de ser regras negativas de exclusão segundo as quais os acontecimentos são impossíveis, incompatíveis. A divergência, a disjunção são, ao contrário, afirmadas como tais. (...) uma operação a partir da qual duas coisas ou duas determinações são afirmadas por sua diferença, isto é, não são objetos de afirmação simultânea senão na medida em que sua diferença é ela própria afirmada, ela própria afirmativa. (...) Trata-se de uma distância positiva dos diferentes: não mais identificar dois contrários ao mesmo, mas afirmar sua distância como o que os relaciona um ao outro enquanto 'diferentes'. (*Lógica do Sentido*, p. 178)

É o que Nietzsche faz, conta-nos Deleuze ainda na *Vigésima quarta Série da Lógica do Sentido*, quando aquele exorta-nos a viver a distância e a diferença da saúde e da doença de uma forma em que a saúde seja um ponto de vista vivo sobre a doença e esta um ponto de vista vivo sobre a saúde. Observar, enquanto doente, conceitos mais sadios e, numa vida rica, mergulhar os olhares no instinto da decadência, eis o ensinamento de Nietzsche em *Ecce Hommo*. A Grande Saúde nietzschiana afirmará que não é quando se está doente que se perde a saúde, mas quando não se pode mais afirmar a distância, quando não se pode fazer da doença um ponto de vista sobre a saúde. Quando não há distância, quando não há ponto de vista, não há saúde.

É para diferenciar o pensamento de Leibniz¹⁹ do de Nietzsche²⁰ que Deleuze escreve seu parágrafo mais conhecido sobre o perspectivismo (ainda em *Lógica do Sentido*):

Já Leibniz nos ensinara que não há pontos de vista sobre as coisas, mas que as coisas, os seres, eram pontos de vista. Só que submetia os pontos de vista a regras exclusivas tais que cada um não se abria sobre os outros senão na medida em que convergiam: os pontos de vista sobre a mesma cidade. Com Nietzsche, ao contrário, o ponto de vista é aberto sobre uma divergência que ele afirma: é uma outra cidade que corresponde a cada ponto de vista, cada ponto de vista é uma outra cidade, as cidades não sendo unidas senão por sua distância e não ressoando senão pela divergência de suas séries, de suas casas e de suas ruas. E sempre uma outra cidade na cidade. Cada termo torna-se um meio de ir até o fim do outro, seguindo toda sua distância. A perspectiva – o perspectivismo – de Nietzsche é uma arte mais profunda que o ponto de vista de Leibniz; pois a divergência cessa de ser um princípio de exclusão, a disjunção deixa de ser um meio de separação, o impossível é agora um meio de comunicação. (p. 179-180)

Veremos mais adiante, quando tratarmos do livro de Deleuze sobre Leibniz, se o conceito de variação, trabalhado em *A Dobra*, não faz de Leibniz também um grande artista barroco, uma arte profunda nas suas dobras. Por ora, a trinca Deleuze-Leibniz-Adão nos ajuda a introduzir mais um conceito importante para a ontologia deleuziana, o par atual-virtual: mundos impossíveis seriam mundos em que ‘Adão pecar’ e ‘Adão não pecar’ seriam ambos verdadeiros, não porque a identidade de Adão pecador teria de ser vinculada à sua contraditória, mas porque seu sentido requer uma relação com diferenças impossíveis, diferenças que para Deleuze são virtuais. A divergência de impossíveis expressa uma relação que excede a representação orgânica, a dialética e a contradição; temos, como já dissemos, uma vice-dicção. Contra o mundo de perspectivas possíveis de um Leibniz ‘teológico’, um mundo à O jardim dos caminhos que se bifurcam, de Jorge Luiz Borges (citado por Deleuze em *D&R*, p. 171), de presentes impossíveis se misturando a passados impossíveis.

A relação é, portanto, de disjunção e o que conecta estes mundos impossíveis é uma diferença que não faz parte de nenhum deles. Ou, em termos deleuzianos, uma diferença que não é representada em nenhum dos dois mundos, mas é imanente em cada um deles. Adão é o que Deleuze chama em *D&R* (ele não retomará este conceito mais tarde) de diferenciador (p. 174), já que

¹⁹ Para aprofundar o perspectivismo de Leibniz, ver TCC de Emanuel Castro, *Perspectivismos*.

²⁰ Para aprofundar o perspectivismo de Nietzsche, idem.

ele não mantém uma identidade fixa através dos mundos impossíveis. Os diferentes mundos implicam um Adão que é o mesmo mas também immanentemente diferente. Deleuze dirá que este diferenciador não pode ter uma identidade comum nos diferentes mundos porque não tem uma identidade em si. Assim, ele não é uma diferença que se divide em espécies e nem reconcilia diferenças em unidades gerais. Não constitui identidade, mas diferença, uma diferença em si. Adão pecador e Adão não pecador são acontecimentos e não atributos de um sujeito idêntico a si mesmo²¹. Agora podemos defender a ideia com a qual abrimos o capítulo: a atualização envolve a constituição de perspectivas e não de sujeitos; as atualizações à uma problemática estrutura de diferenças, ou seja, ao virtual. E, finalmente, que pontos de vista não têm nada a ver com identidades, mas com diferenças. Ou como Viveiros de Castro afirma ao citar Deleuze de *A Dobra*, “será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista”²².

Mas como se dá o processo de atualização, esta não é uma resposta fácil de extrair dos trabalhos de Deleuze. Podemos extrair uma pista sobre o binômio atual-virtual através de um outro: problemas-soluções. O virtual é uma estrutura problemática de diferenças e a atualização é uma solução para esta estrutura de problemas. Mas, isto é claro em Deleuze, as soluções jamais se livram de seus problemas porque estes lhes dão sentido e, portanto, o virtual sempre acompanha o atual (D&R, págs. 293-294). Como afirma François Zourabichvili no seu *O Vocabulário de Deleuze*, verbete sobre o *Virtual*: o atual é dado, mas o dado não é composto apenas pelo atual, pois o dado tem “sua parte irreduzível de virtualidade”²³.

²¹ Sobre acontecimentos em Leibniz, ver: *Predicados como acontecimentos em Leibniz*, conferência na Puc de Porto Alegre, 2012, de Déborah Danowski.

²² Eduardo Viveiros de Castro, *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, *Revista Mana*, Outubro de 1996.

²³ Cito um trecho mais largo do mesmo verbete, que é bastante esclarecedor e ainda abre outros caminhos: “Por que o pensamento de Deleuze invoca o virtual? O virtual é a insistência do que não é dado. Apenas o atual é dado, inclusive sob a forma do possível, isto é, da alternativa como lei de divisão do real que atribui de imediato minha experiência a um certo campo de possíveis. Mas o fato de que o virtual não seja dado não quer dizer que o seja alhures ou por um outro: tal seria o outro sentido do possível como mundo expresso por outrem, isto é, como ponto de vista – perceptivo, intelectual, vital – diferente do meu; ou ainda o possível sob a forma transcendente do necessário ou de um ponto de vista ubiqüitário totalizante, que é representado ocupado por um Deus contemplando o infinito atual das verdades eternas, à maneira do racionalismo clássico, ou como falta perpétua e ausência, à maneira estruturalista. Que haja virtual significa portanto, em primeiro lugar, que nem tudo é dado, nem passível de ser dado. (...) É nesse sentido que não existe real – isto é, encontro e não apenas objeto previamente reconhecido como possível – senão em

Às vezes, também, Deleuze chama estas atualizações de ‘dramatizações’ do dinamismo virtual que cria ou traça um espaço:

São processos dinâmicos que determinam a atualização da Ideia. Mas que relação mantêm eles com ela? Eles são exatamente dramas, eles dramatizam a Ideia. Por um lado, eles criam, eles traçam um espaço correspondente às relações diferenciais e às singularidades a serem atualizadas. (*D&R*, 304-305)
Distinguimos a Ideia, o conceito e o drama: o papel do drama é especificar o conceito, encarnando as relações diferenciais e as singularidades da Ideia. (*D&R*, p. 307)

Sendo assim, podemos aproximar os conceitos de dramatização e de ponto de vista²⁴ enquanto encarnação de relações diferenciais e criação de espaço, por quanto, insistimos, sujeito é aquele que ocupa o ponto de vista; o ponto de vista não é propriedade de um sujeito.

Estas dramatizações encenam papéis em situações particulares que correspondem às diferenças do domínio virtual. E, como em qualquer dramatização, alguns impossíveis permanecem não atualizados (*D&R*, p. 307-309). A atualização envolve diretamente a constituição de perspectivas - organização de diferenças - e não de sujeitos e objetos. Pontos de vista, já nos ensinara Leibniz, são limitados e, enquanto existe uma multidão de perspectivas divergentes e atuais, é impossível que todas elas sejam atualizadas ao mesmo tempo. Perspectivas expressam sentidos nas organizações que elas tornam possíveis e por isso mesmo jamais são neutras; são assertivas, afirmam modos de vida. Expressões, pontos de vista, não são indiferentes jamais, são afirmações que exprimem seus graus de potência (*D&R*, p. 72).

É o que Deleuze deixa claro no seu livro *Nietzsche e a filosofia*, ao analisar o tema da moral do senhor e do escravo de Nietzsche. Perspectivas emergem em relações de força, são expressões de força. Alguns comentadores discutem qual foi o mestre entre os mestres de Deleuze: Bergson, Spinoza e Nietzsche são sempre os mais citados. Em *D&R*, a predileção por Nietzsche é evidente (por mais que

vias de atualização; e que se o virtual para si mesmo não é dado, em contrapartida o dado puro, sobre o plano de imanência da experiência real, está conectado sobre ele, implicando-o intimamente. E eis por que o processo de atualização é logicamente inseparável do movimento contrário de cristalização, que restitui ao dado sua parte irredutível de virtualidade.” (*O Vocabulário de Deleuze*, verbete *Virtual*, p. 63)

²⁴ Para o devido crédito, a aproximação entre os conceitos de dramatização e de ponto de vista é de Anne Sauvagnargues em conferência proferida em setembro de 2013, na Puc-Rio, sobre o conceito de expressão em Deleuze e Spinoza.

Deleuze não ranqueie filósofos, pois o que lhe interessa são agenciamentos com seus pensamentos e a potência de criação a partir destes), por sua influência expressiva na ontologia deleuziana. O livro *Nietzsche e a filosofia* abre com a seguinte frase: “O projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor” (p. 4). Sentido em Nietzsche (de modo muito próximo do que tratamos anteriormente em Deleuze) é parte de uma ontologia da expressão que se opõe às concepções essencialistas e humanistas de ser (*Nietzsche e a filosofia* abre caminho para o livro tese-mor, *D&R*). Nestas, o ser humano é o sujeito e valores são princípios fundacionais que este sujeito usa para julgar, valorar. A filosofia de Nietzsche, no entanto, ‘transvalora’: os valores surgem de avaliações, de “pontos de vista de apreciação”²⁵. Mas é importante sublinhar que, em Nietzsche, avaliações não são valores, mas modos de existência. Modos de existência que são base de princípios para julgamentos.

O problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles, portanto, o problema de sua criação. A avaliação se define como o elemento diferencial dos valores correspondentes: elemento crítico e criador ao mesmo tempo. As avaliações, referidas a seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam. Por isso temos sempre as crenças, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função de nossa maneira de ser ou de nossos estilos de vida. Há coisas que só se pode dizer, sentir ou conceber, valores nos quais só se pode crer com a condição de avaliar ‘baixamente’, de viver e pensar ‘baixamente’. Eis o essencial: o alto e o baixo, o nobre e o vil não são valores mas representam o elemento diferencial do qual deriva o valor dos próprios valores. (*Nietzsche e a Filosofia*, p. 4)

“As avaliações, referidas a seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência...” conversam intimamente com a “condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito” que Deleuze irá desenvolver (e será tema de nosso quarto capítulo) em *A Dobra*. Entre o livro sobre Nietzsche, em 1962, e o sobre Leibniz, em 1988, passando por *D&R* e *Lógica do Sentido*, jamais os perspectivismos de ambos deixaram de ser agenciados em Deleuze.

Modos de existência que Nietzsche, aliás, não restringe ao julgamento e à avaliação exclusivamente humana; pois modos de existência também são sentidos, expressões da vida.

²⁵ *Nietzsche e a Filosofia*, p. 4.

Nosso novo ‘infinito’. – Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem ‘sentido’ [Sinn], não vem a ser justamente ‘absurda’ [Unsinn], se, por outro lado toda existência não é essencialmente interpretativa – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob formas perspectivas e apenas nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva poderia haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o que teria uma outra orientação de vida e uma outra noção de causa e efeito). Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele pode-se ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações. (Friedrich Nietzsche, *Gaia Ciência*, § 374)

Ao contrário do que pensava Nietzsche no século XIX, entretanto, não estamos tão distanciados da “ridícula imodéstia”. Daí a importância de Deleuze voltar à carga em Nietzsche e a filosofia, ao dizer que nossos valores, julgamentos e sentidos seguem nossa posição no mundo e o modo como o mundo nos constitui: são as condições de emergência de nossa subjetividade. Perspectivas são necessariamente limitadas, mas múltiplas, e é essa a razão pela qual o que interessa, acima de tudo, é o “elemento diferencial” segundo Deleuze, a avaliação de todos os valores segundo Nietzsche, valorar os próprios valores. Elemento diferencial que expressa sentido e valores, e do qual estes emergem.

O conceito de variação que Deleuze toma de Leibniz em *A Dobra*, assim, conversa intimamente com o projeto genealógico de Nietzsche:

Jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico) se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime. Um fenômeno não é uma aparência, nem mesmo uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual. A filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia. As ciências são um sistema sintomatológico e semiológico. A dualidade metafísica da aparência e da essência e, também, a relação científica do efeito e da causa são substituídas por Nietzsche pela correlação entre fenômeno e sentido. Toda força é apropriação, dominação, exploração de uma quantidade da realidade. Mesmo a percepção em seus aspectos diversos é a expressão de forças que se apropriam da natureza²⁶. Isto quer dizer que a própria natureza tem uma

²⁶ Interessante notar o que Deleuze escreveu a respeito da formação do olho animal: “Um animal forma para si um olho, determinando que excitações luminosas esparsas e difusas se reproduzam numa superfície privilegiada de seu corpo. O olho liga a luz; ele próprio é uma luz ligada. Este exemplo basta para mostrar o quanto a síntese é complexa, pois há, com efeito, uma atividade de reprodução que toma como objeto a diferença a ser ligada; mais profundamente, porém, há uma paixão da repetição, de onde sai uma nova diferença (o olho formado ou o eu vidente).” (*D&R*,

história. A história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a coexistência das forças que lutam para delas se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que se apropria dele. A história é a variação dos sentidos, isto é “a sucessão dos fenômenos de dominação mais ou menos violentos, mais ou menos independentes uns dos outros”²⁷. O sentido é então uma noção complexa: há sempre uma pluralidade de sentidos – uma constelação, um complexo de sucessões, mas também de coexistências – que faz da interpretação uma arte, “toda subjugação, toda dominação, equivale a uma interpretação nova”²⁸. (*Nietzsche e a filosofia*, p. 5)

Para Deleuze, a genealogia nietzschiana quer precisamente escavar o “elemento diferencial”, que seria uma diferença em si mesma, que desdobra a si mesma em relações atuais de diferença. Deleuze quer, com o mesmo conceito, fazer uma exploração ontológica, de sentidos e valores que surgem de modos de existência, de diferenças em si mesmas que constituem ontologias.

O perspectivismo nietzschiano, assim, se forma numa associação de forças e sentidos. Perspectivas são sentidos que emergem do embate de forças virtuais (no sentido deleuziano de estrutura problemática de diferenças).

Lembramos ainda que, no sentido nietzschiano, a perspectiva não se relaciona com um objeto; objetos são expressões de forças e forças sempre se relacionam com outras forças. A diferença em Nietzsche não é negação, uma síntese de forças opostas em contradição e superação, mas disjunção, uma disjunção afirmativa. Uma força jamais nega outra força – contradição -, mas afirma uma diferença. “Nietzsche substitui o elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição, pelo elemento prático da diferença: objeto de afirmação e de gozo”²⁹. O que quer uma perspectiva (em Nietzsche)? Afirmar sua diferença, ou, sua diferença é seu objeto de afirmação, seu gozo. Ao ponto de vista e à existência da negação dialética, Nietzsche opõe um ponto de vista da afirmação e a existência no gozo da diferença; nas palavras de Deleuze, Nietzsche opõe à “responsabilidade dialética” a “bela irresponsabilidade”³⁰.

Em *D&R*, vemos todo o esforço de Deleuze para mostrar que a dialética hegeliana nada mais é do que a redução da diferença à identidade, oposição e

145). Deleuze fala aqui sobre as sínteses do tempo, de que trataremos ainda neste capítulo. Dobras de energia, contrações de impressões como constituintes do sujeito. Mais do que o olho ser contração de luz, “ele próprio é uma luz ligada”.

²⁷ Esta é uma referência que Deleuze faz ao livro de Nietzsche *A Genealogia da Moral*, II, 12.

²⁸ Mais uma vez Deleuze cita *A Genealogia da Moral*.

²⁹ *Nietzsche e a filosofia*, p. 7.

³⁰ *Idem*.

negação. Esse é o ponto de vista do fraco, do inferior, a perspectiva das forças reativas. Quando a oposição é fundacional estabelece-se o paradigma da representação com uma síntese das identidades. Trata-se da famosa relação hegeliana senhor-escravo: o poder é concebido como representação identitária da superioridade de alguém, o reconhecimento do poder do outro. O poder reconhecido nada mais é do que a representação desta superioridade. Já em Nietzsche, a relação senhor-escravo é encarada do ponto de vista genealógico: as relações não são entre identidades nem de oposição; elas são agonistas e estão em fluxo. Oposição e opostos (e até a igualdade) são vistos como valores, cabendo a pergunta característica nietzschiana: o que quer quem deseja estes valores? Ou, perspectivamente, de que pontos de vista estes valores são transformados no real? Vê-se logo por que, para Deleuze, a filosofia de Nietzsche é um empirismo pluralista³¹.

Através das perguntas nietzschianas vemos que as perspectivas do senhor e do escravo, em Hegel, através do reconhecimento, levam a uma negação das diferenças e não a sua afirmação. Os valores estabelecidos são expressões de uma vontade reativa; na verdade, há uma síntese da vontade, sobrando apenas o ponto de vista do escravo. Para Nietzsche, nada mais inapropriado do que a afirmação de que o senhor busca dominar o escravo para assegurar sua identidade; ou, nas palavras de Deleuze: “... o retrato que Hegel nos propõe do senhor é, desde o início, um retrato feito pelo escravo, um retrato que representa o escravo, pelo menos tal como ele se imagina, no máximo, um escravo realizado. Sob a imagem hegeliana do senhor é sempre o escravo que desponta.”³²

Ou seja, na interpretação de Deleuze, o que Nietzsche está tentando dizer é que esta dualidade (e sua síntese) encobre a expressão de uma relação de forças pela sua representação, como se houvesse um substrato neutro por trás, um ponto de vista neutro (*A Genealogia da Moral*, I, 10)³³.

³¹ “A filosofia de Nietzsche só é compreendida quando levamos em conta seu pluralismo essencial. E, na verdade, o pluralismo (também chamado empirismo) e a filosofia são uma única coisa. O pluralismo é a maneira de pensar propriamente filosófica, inventada pela filosofia: único fiador da verdade no espírito concreto, único princípio de um violento ateísmo” (Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 5).

³² *Nietzsche e a filosofia*, p. 8.

³³ Nietzsche opõe a dualidade senhor-escravo de Hegel à do nobre e do escravo, quando o escravo tenta impor uma moral do bem e do mal, sendo ele próprio o bem e o senhor o mal – através da representação do poder. Porém, o nobre, o homem ativo, nomeia suas ações boas ou ruins no contexto agonista. O nobre pergunta-se se fez uma ação boa e não se compara a outros. Escravos usam a oposição para afirmar sua identidade, enquanto os homens das forças ativas apenas querem

A moralidade dos escravos, como Nietzsche vai procurar demonstrar em *A Genealogia da Moral*, inventa uma falsa oposição em relação a seus superiores, enquanto a moral dos nobres³⁴ afirma-se sem referência aos escravos. Enquanto forças reativas formam identidades, as ativas afirmam diferenças. Para Nietzsche, o que se constitui na relação entre nobres e escravos, do ponto de vista do nobre, é o ‘*pathos da distância*’³⁵, um sentido de diferença ou distância que é necessário para sua perspectiva. Este ‘*pathos da distância*’ é fundamental para estabelecer uma diferença intensiva nos pontos de vista e assim criar novas possibilidades de existência. Esta distância, que é uma relação disjuntiva irreduzível, é o diferenciador (o em si da diferença, como visto antes) que estabelece os lugares das perspectivas divergentes de nobres e escravos.

O perspectivismo de Deleuze em *D&R*, em seus agenciamentos com Leibniz e Nietzsche, é uma poderosa máquina de enfrentamento do sujeito universal. É uma dramatização no sentido de que a atualização de uma intensidade cria uma perspectiva. O ‘eu’ deixa de ser substrato universal para se tornar uma série de posições locais, particulares, imanentes a uma vida. Uma subjetividade (agir, sentir, pensar) não emerge a partir de um sujeito a priori, mas a partir de um ponto de vista.

E através desta perspectiva há a diferenciação de um mundo atual que expressa, ao modo de Nietzsche, uma ‘vontade de potência’, um modo de existência. Cada indivíduo (e cada coletivo) tem perspectivas e avaliações de acordo com a dinâmica de seus agenciamentos³⁶ e agirão a partir destes pontos de

ultrapassar limites, ser melhores do que são. São perspectivas totalmente diferentes (a do nobre e o do escravo), sendo que o nobre sempre prefere o conflito à paz, a atividade à passividade. Pode-se inferir que a oposição senhor-escravo faz parte da dialética do escravo. Mas, para Nietzsche, o que a moral aristocrática combate é a baixeza, o vil, a decadência. O elemento diferencial contra a reatividade é a criação de novos valores. Seria possível, aliás, a partir de *Da Pobreza do mais Rico* em *O Anticristo*, p. 139, entender que para Nietzsche, na modernidade, os mais ricos não são aqueles que criam: “nossos ‘ricos’ são os mais pobres de todos” (*Vontade de Potência*, § 61). A criação de novos modos de existência acontece com o artista.

³⁴ Ver nota imediatamente anterior, quando Nietzsche trata da relação nobre-escravo em vez da relação hegeliana senhor-escravo.

³⁵ Além do bem e do mal, § 257.

³⁶ Recorrendo sempre a Zourabichvili e o *Vocabulário de Deleuze* para explicar o que é um agenciamento: “Dir-se-á... que se está em presença de um agenciamento todas as vezes em que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um

vista. Não são os sujeitos que fundam perspectivas, mas pontos de vista que projetam subjetividades.

O ‘eu’ para Nietzsche é uma “ilusão perspectiva”³⁷ ou uma “ficção”³⁸, “somente uma síntese conceitual”³⁹, “nosso péssimo hábito de tomar uma fórmula abreviativa por uma entidade, finalmente uma causa”⁴⁰. A ilusão do ‘eu’ é ultrapassada por múltiplos agenciamentos heterogêneos que formam pontos de vista que devem atualizar estas multiplicidades, usando a imagem do sujeito para dissolvê-lo⁴¹.

Em Deleuze, a partir dos pensamentos de Nietzsche, pensar e agir acontecem sempre a partir de um problema decorrente de um encontro. A subjetividade aparece no mundo não a partir de um sujeito, mas na atualização de uma multiplicidade que emerge no encontro que força a pensar. Os agenciamentos projetam a atividade de um sujeito.

O que somos então? Deleuze nos auxilia:

Somos água, terra, luz e ar contraídos, não só antes de reconhecê-los ou de representá-los, mas antes de senti-los. Em seus elementos receptivos e perceptivos, como também em suas vísceras, todo organismo é uma soma de contrações, de retenções e de expectativas. Ao nível desta sensibilidade vital primária, o presente vivido já constitui no tempo um passado e um futuro. Este futuro aparece na necessidade como forma orgânica de expectativa; o passado da retenção aparece na hereditariedade celular. Bem mais: estas sínteses orgânicas, combinando-se com as sínteses perceptivas erguidas sobre elas, tornam a se desdobrar nas sínteses ativas de uma memória e de uma inteligência psicorgânicas (instinto e aprendizagem). Portanto, não devemos apenas distinguir formas de repetição em relação à síntese passiva, mas níveis de sínteses passivas, combinações destes níveis entre si e combinações destes níveis com as sínteses

regime de signos correspondente. Na realidade, a disparidade dos casos de agenciamento precisa ser ordenada do ponto de vista da imanência, a partir do qual a existência se mostra indissociável de agenciamentos variáveis e remanejáveis que não cessam de produzi-la. (...) todo agenciamento, uma vez que remete em última instância ao campo de desejo sobre o qual se constitui, é afetado por um certo desequilíbrio” (p.9). O conceito de agenciamento surge no livro sobre Kafka, em coautoria com Guattari e vem substituir o conceito de “máquinas desejantes”, desenvolvido em *O Anti-Édipo* (imediatamente anterior), primeiro livro de Deleuze e Guattari, que ‘desumaniza’ o desejo, atacando de frente o antropocentrismo do sujeito universal. O homem não é sujeito de desejos, o desejo é o que acontece nele, como também nos animais, nas plantas, nas pedras, numa poesia, etc. O desejo ativa forças impessoais e nos diferencia para além de nós mesmos. O desejo gera o real. O desejo está em tudo e vice-versa. Homem e natureza, cultura e ambiente se dobram e redobram entre si.

³⁷ *Vontade de Potência*, § 518.

³⁸ *Idem*, § 370.

³⁹ *Ibidem*, § 371.

⁴⁰ *Vontade de Potência*, § 548.

⁴¹ Como no eterno retorno do diferente, que na interpretação deleuziana usa o ‘eu’ para ultrapassar o ‘foi assim’ pelo ‘assim eu quis’, ‘assim eu vou sempre querer pela eternidade afora’. Uma ficção para interpretar a falsidade do ‘eu’ (*Vontade de Potência*, § 492).

ativas. Tudo isto forma um rico domínio de signos, envolvendo sempre o heterogêneo e animando o comportamento, pois cada contração, cada síntese passiva é constitutiva de um signo que se interpreta ou se desdobra nas sínteses ativas. Os signos, em relação aos quais o animal “sente” a presença da água, não se assemelham aos elementos dos quais o organismo sedento do animal carece. A maneira pela qual a sensação, a percepção, assim como a necessidade e a hereditariedade, a aprendizagem e o instinto, a inteligência e a memória participam da repetição é medida, em cada caso, pela combinação das formas de repetição pelos níveis em que estas combinações se elaboram, pelo relacionamento destes níveis, pela interferência das sínteses ativas com as sínteses passivas. (*D&R*, p. 115).

Há uma ética em Deleuze, dissociada do sujeito transcendental. Uma ética ‘paradoxal’, que põe “...a sensibilidade diante do insensível, que se confunde com seu intensivo...”⁴². Ser ético é estar aberto ao encontro com as diferenças; um sujeito a priori pode apenas representar estes encontros e assim perder o encontro com o heterogêneo. E, novamente, o que emerge destes encontros com a diferença é um ponto de vista, o perspectivismo como um combate contra a representação⁴³, o bom senso e o senso comum⁴⁴. Estar aberto aos encontros com as diferenças é o surgimento de um ponto de vista.

Atacando a representação e o bom senso em *D&R*, Deleuze deixa claro que os princípios pelos quais entendemos o mundo são inadequados. Enquanto operamos em termos de sujeitos, julgamentos⁴⁵ e objetos, não percebemos que estes são apenas efeitos de um jogo de intensidades. E assim voltamos à ontologia deleuziana de *D&R*. O mundo não é uma simplificação de sujeitos e objetos, mas

⁴² *D&R*, p. 321. Mais bem explicado pelo próprio texto: “A manifestação da Filosofia não é o bom senso, mas o paradoxo. O paradoxo é o *pathos* ou a paixão da Filosofia. Há ainda várias espécies de paradoxos que se opõem ao bom senso e ao senso comum, estas formas complementares da ortodoxia. Subjetivamente, o paradoxo despedaça o exercício comum e põe cada faculdade diante de seu próprio limite, diante de seu incomparável, o pensamento diante do impensável que, todavia, só ele pode pensar, a memória diante do esquecimento, que é também seu imemorial, a sensibilidade diante do insensível, que se confunde com seu intensivo... Mas, ao mesmo tempo, o paradoxo comunica às faculdades despedaçadas uma relação que não é de bom senso, situando-as na linha vulcânica que queima uma na chama da outra, saltando de um limite a outro. Objetivamente, o paradoxo faz valer o elemento que não se deixa totalizar num conjunto comum, mas também a diferença que não se deixa igualizar ou anular na direção de um bom senso. É com razão que se diz que a única refutação dos paradoxos está no bom senso e no senso comum; mas com a condição de que já lhes seja dado tudo, o papel de juiz e o de parte, e o absoluto e a verdade parcial”. (*D&R*, p. 320-321).

⁴³ Representação, para Deleuze, em *D&R*, é a atribuição de predicados a objetos; o que, no máximo, dá uma descrição parcial do mundo. Para Deleuze, a natureza do mundo é intensiva, como veremos a seguir. Neste livro, Deleuze iguala, muitas vezes, representação e julgamento. Ver também nota 9.

⁴⁴ Ver nota 42.

⁴⁵ Ver nota 43.

um campo de intensidades⁴⁶. Mas como falaremos deste mundo se as tradicionais formas de pensamento obstruem intensidades? Para responder a esta pergunta, Deleuze vai se contrapor ao pensamento tradicional e tentar desenvolver um pensamento que seja capaz de descrever a natureza do mundo em termos de intensidades. Uma dessas armas que combatem o pensamento tradicional (ou dogmático) é o cálculo diferencial. O que chama a atenção de Deleuze no cálculo diferencial é que ele pode ser pensado com entidades que não podem ser representadas, ou seja, que não podem ser incorporadas imediatamente no julgamento. O cálculo diferencial nos impede de pensar que tudo pode ser compreendido em modelos extensivos e representações. Mas não será apenas na matemática que Deleuze encontrará pensamentos além dos julgamentos: física, biologia e sociologia serão outros domínios explorados para além da representação.

Deleuze ainda introduzirá, durante toda sua obra, um pensamento⁴⁷ do mundo em termos de intensidades e Ideias⁴⁸. O problema agora é como não apenas substituir um modo de pensar o mundo – julgamento – por outro – Ideias. Deleuze tentará mostrar que os campos de intensidades, onde as Ideias são atualizadas, têm um importante papel na constituição do mundo.

Um modo espacializado e espacializante do pensamento é criticado por Deleuze. O modo tradicional do pensamento ‘pensa’ tudo como estando separado de qualquer outra coisa. Dois corpos não ocupam o mesmo espaço e assim pensamos que esta mesa não é esta cadeira, etc. Mas para Deleuze o espaço extensivo é uma ilusão, sendo ‘espaço’ o que emerge da nossa relação com o mundo. Assim, a diferença intensiva gera nossa noção objetiva de espaço (uma ilusão) e nosso pensamento na forma de diferenças opostas (imagem dogmática do pensamento). O problema é quando passamos a considerar o mundo como formado por identidades opostas, como um estado de coisas.

As rejeições do extensivo (como fundamento) e da representação levam Deleuze a pensar um mundo intensivo e perspectivo. O perspectivismo é central na ontologia deleuziana. Abandonando a representação, a literatura e as artes

⁴⁶ “... o estado das diferenças livres quando elas já não estão submetidas à forma que lhes dava um Eu” (*D&R*, p. 167).

⁴⁷ Capítulo 5 de *D&R*, Síntese assimétrica do sensível.

⁴⁸ Ver nota 2, sobre o conceito de Ideia em Deleuze.

assumem protagonismo no pensamento deleuziano, assim como o acesso a pensadores da intensidade, como Lucrécio, Duns Scot, Spinoza, Leibniz, Feuerbach, Nietzsche e Bergson.

Devemos notar que a questão do espaço (extensão) é importante em D&R para se discutir o conceito de repetição e construir uma ontologia da diferença em que o intensivo e o perspectivismo tomam parte ativa. Esta questão é trazida por Deleuze já na Introdução realizando um debate entre três partes: Newton (e Clarke), Leibniz e Kant. Uma das grandes questões que opunha Newton e Leibniz era se o espaço é absoluto (Newton) ou relativo aos objetos contidos nele (Leibniz). Em Newton, para as relações entre objetos serem possíveis, deve haver um espaço de referência anterior aos próprios objetos. O espaço absoluto é uma questão metafísica dentro da física newtoniana que possibilita a relação entre objetos.

Em Leibniz, porém, encontramos uma espécie de relacionismo, em que o espaço é secundário, conceito derivativo que emerge das relações existentes entre objetos. A noção de espaço absoluto é problemática para Leibniz já que cada evento deve ter uma causa ou razão⁴⁹; o corolário disso é que mônadas, elementos básicos da realidade para Leibniz, não possuem propriedades espaciais (ou, possuindo-as, não são essas propriedades que as distinguem). Deleuze chama atenção para o fato de que, no pensamento leibniziano, todas as propriedades espaciais podem ser entendidas puramente em termos conceituais. Assim, se cada objeto é conceitualmente distinto de todos os outros, é impossível haver dois objetos qualitativamente idênticos e distinguidos apenas por suas propriedades espaciais.

Já Kant, nos seus livros pré-críticos, parte do princípio de que as concepções newtonianas estão corretas, mas vai levá-las a outros domínios nas três Críticas: para ele, o espaço é visto como ideal transcendentalmente e real empiricamente. O espaço se dá na intuição ou num modo de sensibilidade, como apreendemos o mundo. Na sua *Estética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, Kant diz que as intuições são a priori. É como se disséssemos que em Kant o espaço ‘migra’ do absoluto para o transcendental. Estas formas diferentes de conceituar o espaço levarão a ideias diversas sobre a diferença.

⁴⁹ Os argumentos são inúmeros de ambas as partes, mas não consideramos relevantes constá-los no presente trabalho. Apenas os mais destacados para o pensamento de Deleuze.

Uma articulação entre os pensamentos de Kant e Leibniz será muito importante para o desenvolvimento de *D&R*. Apesar de parecerem contraditórios, em Leibniz a diferença é conceitual e em Kant não conceitual, Deleuze irá, paradoxalmente articulá-los para construir um novo conceito de diferença. Claro está que a representação continua a ser a grande inimiga:

O pensamento ‘estabelece’ a diferença, mas a diferença é o monstro. Não deve causar espanto o fato de que a diferença pareça maldita, que ela seja a falta ou o pecado, a figura do Mal destinada à expiação. O único pecado é o de fazer que o fundo venha à tona e dissolva a forma. (...) Diz-se que a diferença é ‘mediatizada’ na medida em que se chega a submetê-la à quádrupla raiz da identidade e da oposição, da analogia e da semelhança⁵⁰. A partir de uma primeira impressão (a diferença é o mal), propõe-se salvar a diferença, representando-a e, para representá-la, relacioná-la às exigências do conceito em geral. Trata-se de determinar um momento feliz – o feliz momento grego – em que a diferença é como que reconciliada com o conceito. 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 feliz momento, aquilo que constitui somente um mau encontro, uma má ocasião. (*D&R*, p. 56-57).

Há uma luta entre dois conceitos de diferença: de um lado, a diferença submetida à identidade, que permite desenharmos distinções (“isso difere daquilo”); por outro, a diferença como uma relação, ou antes, como o que permite relações entre coisas. A primeira é imposta ao mundo; a segunda emerge de sua relação, é imanente ao mundo. A primeira está ligada à representação e ao julgamento; a segunda à imanência e à univocidade.

Segundo Deleuze, a arma que combate o último tipo de diferença é a representação e esta atua com a singela pergunta: “o que é isto?”, o que implica diretamente um julgamento, “isto é x”, a atribuição de um predicado a um sujeito. Imediatamente a representação surge dividida em duas partes, o sujeito, o “isto”, e o predicado, a atribuição buscada. Logo estaremos distribuindo julgamentos por aí, casando sujeitos e predicados.

Enquanto a representação qualifica sujeitos e objetos (“esta bola é azul”), ela é incapaz de dar conta da origem da própria forma das coisas em si. A forma tem de ser imposta e suposta sobre algo que não é representacional (intensidades), algo que não pode ser capturado na estrutura formal do julgamento. Para Deleuze, existem propriedades, mas não sujeitos a priori a quem atribuí-las. Em Deleuze,

⁵⁰ O subtítulo desta seção do primeiro capítulo chama-se *É preciso representar a diferença? Os quatro aspectos da representação (quádrupla raiz)*, p. 57.

este processo de emergência da forma, que não pode ser capturado no já formado, leva o nome de diferença. E se a representação se assemelha à identidade, ao julgamento⁵¹ e à verdade, a perspectiva é o pensamento da diferença, da intensidade e da variação.

Por baixo deste mundo representado por sujeitos e atributos, há um campo de diferenças intensivas. E, como iniciamos os parágrafos anteriores com a discussão entre extensão e intensidade, é importante localizar os dois tipos de diferenças (em relação àquelas duas qualidades). Se vemos a diferença como um fenômeno espacial, segue-se que percebemos o ser como fragmentado. Mas se vemos a diferença como intensiva, o ser será unívoco⁵². Quando fazemos a pergunta socrática “o que é isto?”, o julgamento pressupõe a existência de um sujeito formado a priori ao qual atribuímos predicados através de respostas. Por princípio, já está excluída a problemática da formação do próprio sujeito. Eis o papel da representação – legitimando sujeitos e objetos –, que sofrerá frontal ataque pelo perspectivismo, voltado antes para a questão da formação do sujeito, na medida em que é anterior ao sujeito. Sócrates, Aristóteles estarão subordinando diferenças a sujeitos. Mas existem aqueles, como Deleuze, que pensarão o fluxo (o dionisíaco nietzschiano contra o socrático) para a emergência das “essências”.

Como já visto, sujeitos e objetos são gerados pela ilusão da identidade: “...faz de todos os momentos as propriedades de um mesmo Eu”⁵³ (*D&R*, p. 93), e mesmo a representação infinita de Leibniz “...compreende, precisamente, uma infinidade de representações (...) porque assegura a convergência de todos os pontos de vista sobre um mesmo objeto ou um mesmo mundo... Portanto, não é multiplicando as representações e os pontos de vista que se atinge o imediato definido como ‘sub-representativo’. Ao contrário, cada representação componente é que deve estar deformada, desviada, arrancada de seu centro. É preciso que cada ponto de vista seja ele mesmo a coisa ou que a coisa pertença ao ponto de vista”

⁵¹ Cf. *O combate ao julgamento no empirismo transcendental de Deleuze*, tese de doutorado de Ovidio de Abreu na UFRJ.

⁵² Interessante notar, em um capítulo em que estamos falando de uma ontologia deleuziana, que, para o filósofo, somente existiu, até hoje, uma ontologia, a do Ser unívoco: “Só houve uma proposição ontológica: o Ser é unívoco. Só houve apenas uma ontologia, a de Duns Scot, que dá ao ser uma só voz. Dizemos Duns Scot porque ele soube levar o ser unívoco ao mais elevado ponto de sutileza, mesmo à custa de abstração”. (*D&R*, p. 65).

⁵³ A frase completa: “A representação infinita compreende, precisamente, uma infinidade de representações, seja porque assegura a convergência de todos os pontos de vista sobre um mesmo objeto ou um mesmo mundo, seja porque faz de todos os momentos as propriedades de um mesmo Eu.”

(*D&R*, págs. 93-94). Temos uma ontologia em que a diferença, aqui como ponto de vista, “... se torne o elemento, a última unidade, que ela remeta, pois, a outras diferenças que nunca a identificam, mas a diferenciam” (*D&R*, p. 94). Nesta ontologia, a diferença intensiva toma o lugar do sujeito identitário como geradora de nossa experiência de mundo. A perspectiva busca a genealogia do fenômeno e não a sua descrição:

Na verdade, o empirismo se torna transcendental e a estética se torna uma disciplina apodítica quando apreendemos diretamente no sensível o que só pode ser sentido, o próprio ser do sensível: a diferença, a diferença de potencial, a diferença de intensidade como razão do diverso qualitativo. É na diferença que o fenômeno fulgura, que se explica como signo; e que o movimento se produz como ‘efeito’. O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra seu ser, é precisamente o objeto de um empirismo superior. Este empirismo nos ensina uma estranha ‘razão’, o múltiplo e o caos da diferença (as distribuições nômades, as anarquias coroadas).

Mudamos de mundo. Não estamos mais no mundo das representações, do já-dado, das identidades, da correlação da consciência e dos objetos. Mas sim entre diferenças, o ser do sensível (o Ser como intensidade e não como dado), mundos dos encontros, empirismo transcendental⁵⁴. “O gesto deleuziano, ao cartografar uma filosofia da diferença, nos conduz para uma terra desconhecida, movediça, mas ao mesmo tempo, torna possível uma nova ontologia: o mundo das diferenças, das variações e das relações é o nome do Ser como diferença que não difere senão consigo e que se exprime igualmente em cada ser” (*Juízo e verdade em Deleuze*, Daniel Lins, p. 55).

É central em Deleuze e também para nossa compreensão de seu conceito de perspectivismo, a questão da experiência. Como esta se dá? Segundo Kant, como vimos, espaço é algo que impomos ao mundo. Enquanto organizamos os objetos espacialmente, sabemos que a geometria, a ciência deste modo de organização, corresponde necessariamente à estrutura do mundo externo. Além disso, o mundo dos objetos é, para ele, o resultado de uma síntese. A coerência do mundo é determinada por um sujeito responsável por esta síntese, síntese ativa. Deleuze reserva todo o segundo capítulo de *D&R* para analisar a questão se podemos organizar a experiência sem uma síntese ativa do sujeito. Se Kant estiver

⁵⁴ “O empirismo transcendental nos ensina que a percepção nunca é natural, pois é sempre submissa a uma potência que a obriga a se exercer” (*Juízo e verdade em Deleuze*, Daniel Lins, p. 53).

certo, toda a experiência deverá estar centrada na identidade e não na diferença intensiva, como pede a ontologia deleuziana. É por esse motivo que Hume será fundamental para combater a filosofia transcendental de Kant.

Eis o problema: como pode, no dado, constituir-se um sujeito tal que ultrapasse o dado. Sem dúvida, também o sujeito é dado, mas de outra maneira, em outro sentido. Esse sujeito que inventa e crê se constitui no dado de tal maneira que ele faz do próprio dado uma síntese, um sistema. É isso que se deve explicar. No problema assim colocado, descobrimos a essência absoluta do empirismo. Pode-se dizer que a filosofia em geral sempre procurou um plano de análise, de onde pudesse empreender e conduzir o exame das estruturas da consciência, isto é, a crítica, e justificar o todo da experiência. Portanto, é uma diferença de plano que primeiramente opõe as filosofias críticas. Fazemos uma crítica transcendental quando, situando-nos em *um plano metodicamente reduzido*⁵⁵ (que, então, nos dá uma certeza essencial, uma certeza de essência), perguntamos: como pode haver o dado, como pode algo dar-se a um sujeito, como pode o sujeito dar a si algo? Aqui, a exigência crítica é a de uma lógica construtiva que encontra seu tipo na matemática. A crítica é empírica quando, colocando-se de *um ponto de vista puramente imanente*⁵⁶, de onde seja possível, ao contrário, uma descrição que encontra sua regra em hipóteses determináveis e seu modelo em física, se pergunta a propósito do sujeito: como se constitui ele no dado? A construção do dado cede lugar à constituição do sujeito. O dado já não é dado a um sujeito; este se constitui no dado. O mérito de Hume está em já ter extraído esse problema em estado puro, mantendo-o distanciado do transcendental, mas também do psicológico.

Mas, que é o dado? É, diz Hume, o fluxo do sensível, uma coleção de impressões e de imagens, um conjunto de percepções. É o conjunto do que aparece, o ser igual à aparência, é o movimento, a mudança, sem identidade nem lei. (Gilles Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 77-78)

Temos assim duas ontologias diferentes. Em Kant temos o sujeito a priori, da síntese ativa, sujeitos e objetos dados tendo a filosofia transcendental que explicar como as relações entre estes se dão no campo da representação. Com Hume temos uma síntese passiva⁵⁷, responsável por trazer o sujeito à existência. Interessa a Deleuze uma filosofia que explique a emergência de sujeitos e não pressuponha estes mesmos sujeitos.

Destacamos duas expressões no trecho citado de *Empirismo e Subjetividade* para mostrar que, desde o livro de 1953, Deleuze já lidava com a questão da perspectiva. A filosofia transcendental atua com um “plano metodicamente reduzido”, o campo da representação e seu postulado do

⁵⁵ Destaque meu.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Não detalharemos esta síntese passiva. Para aprofundá-la, cf. capítulo 2, A repetição para si mesma, de *D&R*, em especial as páginas 112-115.

juízo, quando partimos de um sujeito a priori e um mundo de objetos dados. Portanto, o ponto de vista é aqui metodicamente reduzido por não variar e ser entendido como propriedade de um sujeito a priori em um mundo dado. Já o “ponto de vista puramente imanente”, de uma “crítica empírica”, busca a constituição do sujeito, e o portanto já não é propriedade do sujeito, o qual é formado pelo ponto de vista. Nossa experiência, segundo Deleuze, é uma síntese anterior à consciência e sua estrutura de juízo com sujeitos e objetos dados: é um ponto de vista puramente imanente.

O privilégio dado a essa síntese anterior à consciência, de acordo com a primeira síntese do tempo – passiva – (D&R, p. 112) levará Deleuze a afirmar que tudo é contemplação⁵⁸: “Talvez seja uma ‘ironia’ dizer que tudo é contemplação, mesmo os rochedos e os bosques, os animais e os homens, mesmo Acteon e o cervo, Narciso e a flor, mesmo nossas ações e nossas necessidades. Mas a ironia, por sua vez, é ainda uma contemplação, nada além de uma contemplação...”⁵⁹ (D&R, págs. 117-118).

A aproximação entre perspectivismo e experiência tem em Merleau-Ponty (além de, claro, Hume) o melhor ponto de partida para Deleuze, especialmente no seu livro *Fenomenologia da Percepção*⁶⁰, quando procura demonstrar, no exemplo da volta em torno de um objeto, que a consciência esquece o perspectivismo da experiência. Para Merleau-Ponty, a percepção sempre se dá a partir de uma perspectiva, nunca se pode ver o objeto como um todo. Mas, quando giro em torno do objeto (tendo variadas perspectivas) e retorno para a posição inicial, desenvolvo uma memória do mundo. E mesmo consciente de todas as perspectivas, esqueço da minha experiência de que o objeto é a soma de minhas perspectivas e passo a considerar que a perspectiva é logicamente posterior ao objeto em si e mesmo que estas perspectivas são sem importância. Segue-se então que os objetos são a fonte da minha percepção, possibilitando um mundo objetivo, um conhecimento objetivo (bom senso) e uma comunicação (senso comum) possíveis. A seqüela deste mundo objetivo e do senso comum é a perda da experiência perceptual.

⁵⁸ Ver nota 26.

⁵⁹ Deleuze está se referindo à terceira *Enéada* de Plotino. E completa: “Plotino diz: ninguém determina sua própria imagem nem goza dela a não ser retornando, para contemplar, aquilo de que se procede” (D&R, p. 118).

⁶⁰ No capítulo *O corpo*, p. 103, quando a perspectiva da percepção é uma relação de nosso corpo com o objeto no qual estamos dando uma volta em torno.

Já o perspectivismo de Deleuze, ao explodir o mundo dado dos objetos por se mostrar anterior ao mundo das Formas e Modelos, nos proporciona a experiência intensiva e não-universal, inimiga do bom senso e do senso comum. E ainda traça a gênese do mundo dado às suas raízes diferenciais.

Ter um mundo objetivo dado, representado, ou problematizar a constituição do mundo são duas formas de pensamento confrontadas por Deleuze através de um conceito fundamental para sua filosofia, presente em vários livros, a imagem do pensamento⁶¹, segundo o qual o perspectivismo em *D&R* é importante contraponto à imagem dogmática do pensamento⁶². Como a representação e o julgamento partem de um sujeito pré-existente, não dão conta da constituição deste mesmo sujeito (que se dá na síntese passiva sub-representacional). Para Deleuze, a imagem tradicional do pensamento confunde a representação com todo o pensamento. Ou seja, pensar em termos de julgamento é considerar que todo pensamento se dá na fórmula única do julgamento. Mas a representação é apenas um momento do pensamento e não todo o pensamento, daí o dogmatismo desta posição. A razão é tida como juíza de si mesma. Deleuze invoca oito postulados (capítulo 2) da imagem tradicional do pensamento, todos girando em volta do senso comum, para justificar o encontro com o mundo dos objetos compatível com uma estrutura de julgamento.

Procuremos melhor o que é um pressuposto subjetivo ou implícito: ele tem a forma de “todo mundo sabe...”. todo mundo sabe, antes do conceito e de um modo pré-filosófico... todo mundo sabe o que significa pensar e ser... de modo que, quando o filósofo diz “Eu penso, logo sou”, ele pode supor que esteja implicitamente compreendido o universal de suas premissas, o que ser e pensar querem dizer... Todo mundo sabe, ninguém pode negar, é a forma da representação e o discurso do representante. Quando a Filosofia assegura seu começo com pressupostos implícitos ou subjetivos, ela pode, portanto, bancar a inocente, pois nada guardou, salvo, é verdade, o essencial, isto é, a forma deste discurso. (*D&R*, p. 190)

O perspectivismo, como uma imagem do pensamento sub-representacional, é o que consegue se diferenciar do todo mundo sabe... ninguém

⁶¹ O conceito de imagem do pensamento apareceu primeiro no livro *Proust e os signos*. Reaparece em *D&R*, *Lógica do Sentido*, *Mil Platôs* e *O que é a filosofia?* Em *D&R*, ele surge em meio à tentativa de combater a representação para defender um pensamento sem imagem, ou seja, sem modelo ou forma.

⁶² Deleuze, em *Nietzsche e a filosofia*, considera fundamental o papel de Nietzsche para desconsertar o pensamento dogmático estabelecido questionando a aproximação de caráter moral entre os conceitos de Verdade e Bem.

pode negar, do senso comum e do bom senso. Ou seja, se diferenciar da “forma da representação e o discurso do representante” como subtração das particularidades do pensamento e pressuposição de uma forma universal de pensar, ancorado no sujeito dotado de razão. No perspectivismo não cabe um todo mundo sabe, típica estrutura do julgamento, uma vez que o sujeito não é dono de um ponto de vista, nem anterior a ele. Não há senso comum, mas variação de pontos de vista.

O perspectivismo, enquanto diferença intensiva, como pensamento sub-representacional, é distribuição nômade e anarquia coroada, porque confronta toda reconhecimento, toda e qualquer forma pré-estabelecida num mundo objetivo (a distribuição sedentária conhece o mundo em termos de objetos e transforma a diferença em negação, enquanto a nômade entende um mundo composto por processos). Apoiado em Feuerbach (*D&R*, p. 193), Deleuze denuncia uma moral sub-reptícia em toda estrutura sujeito-objeto; por baixo de toda forma estabelecida passam valores estabelecidos, “quando o pensamento reencontra o Estado”:

...a reconhecimento só é insignificante como modelo especulativo, mas deixa de sê-lo nos fins a que ela serve e aos quais nos leva. O reconhecido é um objeto, mas também valores sobre o objeto (os valores intervêm, mesmo essencialmente, nas distribuições operadas pelo bom senso). Se a reconhecimento encontra sua finalidade prática nos ‘valores estabelecidos’, é toda imagem do pensamento como Cogitatio natura que, sob este modelo, dá testemunho de uma inquietante complacência. Como diz Nietzsche, a Verdade parece ser “uma criatura bonachona que ama suas comodidades, que dá, sem cessar, a todos os poderes estabelecidos a certeza de que jamais causará o menor embaraço a alguém, pois ela, definitivamente, é apenas a ciência pura...”⁶³. Que é um pensamento que não faz mal a ninguém, nem àquele que pensa, nem aos outros? O signo da reconhecimento celebra esponsais monstruosos em que o pensamento ‘reencontra’ o Estado, reencontra a ‘Igreja’, reencontra todos os valores do tempo que ele, sutilmente, faz passar sob a forma pura de um eterno objeto qualquer, eternamente abençoado. (*D&R*, p. 197-198)

Um enfrentamento do bom senso. A imagem dogmática do pensamento nada mais é do que um método da razão implícita no senso comum. Para Deleuze, a filosofia deve achar sua diferença na luta contra esta imagem do pensamento, que ele chama de não-filosófica: “em vez de se apoiar na Imagem moral do pensamento, ela tomaria como ponto de partida uma crítica radical da Imagem e dos ‘postulados’ que ela implica. Ela encontraria sua diferença ou seu verdadeiro começo não num acordo com a Imagem pré-filosófica, mas numa luta rigorosa contra a Imagem, denunciada como não-filosofia” (*D&R*, p. 193).

⁶³ Nietzsche, F., *Considerações intempestivas*, Schopenhauer educador, § 3.

Finalmente, “Ponto de vista não significa um juízo teórico. O ‘procedimento’ é a vida mesma” (*Lógica do Sentido*, p. 179). Ponto de vista é vida. Não o ponto de vista sedentário das ovelhas, conforme diz Nietzsche em *A Genealogia da Moral*, a perspectiva domesticada da representação, que em tudo limita o mundo entre sujeitos e objetos “assimiláveis a ‘propriedades’ ou territórios limitados na representação” (*D&R*, p. 67). Mas o ponto de vista das aves de rapina, de distribuição nômade “sem propriedade, sem cerca e sem medida... espaço aberto ilimitado ou, pelo menos, sem limites precisos” (*Idem*). Nietzsche dirá ainda que o ponto de vista da ovelha (distribuição sedentária, domesticada) é derivado do ponto de vista da ave de rapina (distribuição nômade). Ou, como Deleuze diz sobre a formação de duas ontologias diferentes:

A negação resulta da afirmação: isto quer dizer que a negação surge em consequência da afirmação ou ao lado dela, mas somente como a sombra do elemento genético mais profundo – desta potência ou desta ‘vontade’ que engendra a afirmação e a diferença na afirmação. Os que carregam o negativo não sabem o que fazem: tomam a sombra pela realidade, alimentam fantasmas, separam as consequências das premissas, dão ao epifenômeno o valor do fenômeno e da essência.

A representação deixa escapar o mundo afirmado da diferença. A representação tem apenas um centro, uma perspectiva única e fugidia e, portanto, uma falsa profundidade; ela mediatiza tudo, mas não mobiliza nem move nada. O movimento, por sua vez, implica uma pluralidade de centros, uma superposição de perspectivas, uma imbricação de pontos de vista, uma coexistência de momentos que deformam essencialmente a representação. (...) É preciso que cada ponto de vista seja ele mesmo a coisa ou que a coisa pertença ao ponto de vista. É preciso, pois, que a coisa nada seja de idêntico, mas que seja esquarterada 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 diferenciam⁶⁴. (*D&R*, p. 93-94)

⁶⁴ Não consigo pensar frase que melhor resuma estes dois parágrafos deleuzianos do que o título de um texto de Eduardo Viveiros de Castro: “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. Ou seja, “é índio” quem “engendra a afirmação e a diferença na afirmação”. Índio enquanto movimento, “imbricação de pontos de vista, superposição de perspectivas, uma coexistência de momentos que deformam essencialmente a representação”. Quem nega “deixa escapar o mundo afirmado da diferença”, busca uma identidade: a representação de perspectiva única que “mediatiza tudo, mas não mobiliza nem move nada”.

O pensamento deleuziano começa a costurar uma interessante ontologia: ponto de vista, diferença, sentido, vitalismo, vida.

Mesmo quando se trata da seriedade da vida, dir-se-ia haver aí um espaço de jogo, uma regra de jogo, em oposição ao espaço como ao nomos sedentários. Preencher um espaço, partilhar-se nele, é muito diferente de partilhar o espaço. É uma distribuição de errância e mesmo de ‘delírio’, em que as coisas se desdobram em todo o extenso de um Ser unívoco e não-partilhado. Não é o ser que se partilha segundo as exigências da representação; são todas as coisas que se repartem nele na univocidade da simples presença (o Uno-*Todo*). Tal distribuição é mais demoníaca que divina, pois 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. O coro de Édipo exclama: ‘que demônio saltou com mais ímpeto que o mais longo salto?’. O salto testemunha, aqui, os distúrbios subversivos que as distribuições nômades introduzem nas estruturas sedentárias da representação. O mesmo deve ser dito da hierarquia. Há uma hierarquia que mede os seres segundo seus limites e segundo seu grau de proximidade ou distanciamento em relação a um princípio. Mas há também uma hierarquia que considera as coisas e os seres do *ponto de vista da potência*⁶⁵: 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. (...) O Ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e anarquia coroada. (*D&R*, p. 68-69)

Essa ontologia deleuziana, que podemos definir como o *ponto de vista da potência*, ganhará novos contornos nos próximos capítulos.

⁶⁵ Destaque meu.