

Um acercamento da leitura deleuziana de Nietzsche

Eladio Craia*

Resumo: Exporemos certos matizes da interpretação deleuziana de Nietzsche, particularmente no que diz respeito à questão ontológica, não para defender ou justificar essa leitura, mas para tentar expor uma certa coerência interna, bem como um conjunto de exigências filosóficas que a alimentam.

Palavras-chave: diferença – ontologia – imanência – eterno retorno

1. Introdução

Não são desconhecidas nem a admiração filosófica de Deleuze por Nietzsche, nem a afinidade intelectual entre o pensamento de ambos. No entanto, certas leituras deleuzianas não cessam de ser objeto de questionamentos, defesas, deslocamentos e, enfim, de polêmica. Tentaremos, nas páginas que se seguem, expor certos matizes e dinâmicas da interpretação deleuziana de Nietzsche, bem como apresentar certas exigências da filosofia de Deleuze, que legitimariam essas leituras.

O diálogo entre as obras de Nietzsche e de Deleuze nos oferece várias linhas e frentes de trabalho. Para poder trazer à superfície

* Professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste).

alguns dos gestos mais determinantes da abordagem deleuziana, escolheremos, em particular, uma dessas linhas de trabalho: aquele que se desdobra sobre o questionamento ontológico.

2. Deleuze e a ontologia

Podemos resumir, da nossa perspectiva – e não sem um certo grau de violência sintetizadora – as trilhas nevrálgicas da ontologia deleuziana a partir do esquema que traçaremos. A “Diferença” é o Ser, e este Ser é “unívoco”, bem como “imane” ao universo dos entes, não podendo operar, portanto, como “fundamento”. Para que o ser possa, efetivamente, ser Diferença, é preciso que seja unívoco, ou seja, que se diga em um só sentido, mas, por sua vez, esta voz única deve ser a voz da própria Diferença, absolutamente primeira. Assim, para não estabelecer hierarquias ou privilégios, tão caros à metafísica, é preciso lembrar que o próprio ser é imane aos entes, e não mais transcendente a eles.

Do mesmo modo, Deleuze anuncia que tudo é multiplicidade atravessada por devires, que, por sua vez, podem ser nomeados de “fluxos de intensidade”. Com relação a isso, podemos dizer, também, que a própria Diferença sempre é uma diferença intensa, uma pura potência, vazia de conteúdo específico ou determinável, que percorre estes fluxos. De acordo com o estilo clássico e erudito podemos sentenciar assim: o ente é enquanto é intensidade. Ora, a intensidade é, justamente, aquilo que flui, que varia, que muda, que não pode parar em um lugar fixo, já que vive “se diferenciando” das outras intensidades e dela própria. Para Deleuze, a intensidade é sempre *diferença de intensidade*, e é inconcebível de outra maneira, sob o perigo de ser identificada, de modo forçado, com outros registros. A intensidade e os fluxos de intensidade não prespõem, e muito menos precisam, de um “suporte” ontológico, algo

do tipo “a ser predicados”. Não acrescentamos uma intensidade de temperatura “à temperatura neutra” para “qualificá-la e defini-la”; pelo contrário, a temperatura “é” a sua “diferença de intensidade”. Nada que possa ser definido como “essência” permanece nesse esquema, pois a diferença de intensidade não leva consigo nenhuma das características que correspondam àquela. No interior da diferença de intensidade “insiste” um “diferencial” que a opera constantemente, mas que não é, por sua vez, um momento primeiro e privilegiado nem um “sopro de ser” animando a intensidade. Trata-se, contudo, da própria intensidade autodiferenciada, acompanhada, sempre, do seu ser diferença, que se detém no momento em que o faz a outra.

Por último, o pensador francês demonstra como é possível abordar – de um modo propriamente filosófico, isto é, interrogativo –, o ser-diferença. Quanto a isso, nosso trabalho é recordar a importância do desdobrar-se do complexo questão-problema.

Nenhum desses momentos sobreviveria sem os outros. Eles se pressupõem e se determinam mutuamente. Da mesma forma, mostram e balizam aquele espaço que pretendemos resumir, isto é: o horizonte ontológico deleuziano.

Ora, como articular esta ontologia deleuziana com as leituras que o próprio Deleuze faz da obra nietzschiana? De que modo certos conceitos e, sobretudo, gestos de Nietzsche, servem como linha de pensamento a ser apontada na filosofia de Deleuze, tornando o encontro entre ambos os discursos um ponto singular? Visando responder a estas questões é que mostraremos, a seguir, esta abordagem deleuziana, não para desvelar um formidável ponto central que ordenaria as leituras, mas, pelo contrário, para balizar aquele cruzamento como *tópos* problemático e problematizante.

O campo conceitual acima esboçado, como já dito, deve ser caracterizado como “não metafísico”. Ora, é partindo do reconhecimento da polissemia que atravessa a noção de “metafísica”, e se-

guindo certas rotas da filosofia do século XX que levariam a sua superação, que aqui pensamos o campo metafísico. Assim, entendemos por “metafísico” aquele dispositivo conceitual e reflexivo que institui como fundamento uma dualidade necessariamente opositiva, e no qual um dos pólos desta oposição é hierarquicamente superior ao outro, fundando assim um “bem-em-si”. Em suma, não é outra coisa senão aquilo que Nietzsche impugnou em toda a sua obra. Reconhece-se, ainda, outra crítica decisiva feita por Nietzsche ao pensamento metafísico. Em sua “desconstrução” da metafísica, Nietzsche denuncia aquela operação por meio da qual o múltiplo surge do Uno, e o condicionado do incondicionado “como fundamento único”¹. Esta operação, ao mesmo tempo, vê-se legitimada para um Sujeito, sempre o Mesmo em Si, pela afirmação da “presença” ou “co-presença” deste Sujeito e de sua reflexão, conforme um claro aporte de Heidegger. É preciso acrescentar, ainda, às críticas do próprio Deleuze à forma metafísica, assim, devemos indicar que este acrescenta às duas anteriores uma decidida impugnação da “transcendência” em favor de uma “absoluta imanência” e um profundo deslocamento da negatividade como pólo do pensamento em favor de uma “afirmação” total da positividade.

Uma ontologia livre de condicionamentos metafísicos será, então, aquela que, por um lado, não institua uma hierarquização através de um sistema opositivo e que, por outro, não reclame nesta oposição (e nem em nenhum espaço distributivo) um lugar privilegiado ou fundante para o negativo. Será, ainda, aquela que não remeta à presença como legitimação do ser na unidade-identidade do tempo através do presente. E que, por último, não funde todo o domínio do existente e de sua problematização filosófica em uma transcendência.

Assim, torna-se claro que, já a partir da caracterização deleuziana da metafísica, as forças do pensamento de Nietzsche habitam e ajudam a expandir o trabalho do pensador francês. No entanto,

mais importante ainda, é o fato de que, para Deleuze, a pedra de toque para pensar a univocidade e a diferença que ele postula se encontra, de modo definitivo, no apaixonado filosofar nietzschiano. Vejamos isso na própria leitura deleuziana.

3. Nietzsche segundo Deleuze

Deleuze traça uma cartografia da univocidade, procura seus conceitos e seus nomes ao longo da história do pensamento; Duns Scot e Spinoza são os primeiros partidários que Deleuze celebra. Ora, é no eterno retorno nietzschiano que a univocidade se realiza no final, pois com ele a identidade se torna segunda em relação ao princípio da diferença. Devemos indicar, desde o início, que este princípio, baseado na diferença como potência primeira, não pode ser *fundamento metafísico*, pois está remetendo, sempre e em todos os casos, a um *princípio plástico*, que difere radicalmente daquele fundamento metafísico. O princípio plástico – contrariamente ao fundamento – pode operar como condição, abrindo o campo para o condicionado, porém *nunca o excede unilateralmente*. Por outro lado, o princípio acompanha em cada mudança, em cada devir, aquilo que condiciona, sem poder tornar-se independente deste, e determinando-se nessas metamorfoses. Todo princípio é, por sua vez, interno e diferente daquilo que principia, ao mesmo tempo em que não é nem infundado nem independente do condicionado. Dessa forma, através da operação do princípio genético e plástico, o múltiplo, o que devém, o que muda, deixa de derivar-se de modo subordinado do Uno, do que não muda, do infundado. A condição deixa de ser transcendente com respeito ao condicionado, para tornar-se deliçescente neste.

O eterno retorno, segundo o entende Deleuze, encontra-se mobilizado por essa dinâmica e, portanto, é o lugar apropriado para o

desenvolvimento da univocidade. Isso não poderia ser de outro modo, pois, para ser completada, a univocidade requer tanto uma imanência como um pensamento da diferença primeira, o que somente pode ser produzido, plenamente, no eterno retorno. Deveríamos dizer, para ser mais exatos, que o eterno retorno se constitui como “síntese” de duas instâncias – uma condição, outra condicionada –, de acordo com a fórmula do princípio plástico. Aqueles elementos que se encontram reunidos no eterno retorno são: por um lado, a força, e, por outro, a vontade de potência. Neste momento surge a primeira inquietação importante, já que a relação entre a força e a vontade de potência se localiza no centro problemático da interpretação deleuziana de Nietzsche. Para aquele, a vontade de potência é o princípio genético da força, seu complemento e seu elemento propriamente genealógico. A força não seria mais do que um “poder louco”, uma simples capacidade cega chocando-se, permanentemente, com outras forças não menos aleatórias, se não possuíssem seu *quem*, ou seja, aquilo que a torna diferente, um diferencial: a vontade de potência. Segundo Deleuze, se as forças podem diferenciar-se e entrar em luta umas com as outras, é porque possuem este diferencial, que não é mais do que a vontade de potência, como *puro diferencial da diferença de forças*.

“Este conceito vitorioso de força (...) requer um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que eu chamarei de vontade de potência”. Assim, a vontade de potência foi atribuída à força, mas de modo muito particular: é, ao mesmo tempo, complemento da força e algo interno. Não foi atribuída como um simples predicado da força. Com efeito, se formulamos a pergunta Quem? não podemos responder que a força seja quem quer. Só a vontade de potência é quem quer (Deleuze 6, p. 73).

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

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

Aqui, revela sua natureza a vontade de potência: é o princípio da síntese das forças. (...) o eterno retorno é a sínteses cujo princípio é a vontade de potência (...) (idem).

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

A vontade de potência não pode ser separada da força sem cair na abstração metafísica. Mas o risco de confundir a força e a vontade é ainda maior: (...) A força é quem pode, a vontade de potência é quem quer. (...) As relações da força permanecem indeterminadas até que não seja acrescentado à própria força um elemento capaz de determiná-la (idem)².

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

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

Uma tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como “repetição”. De forma que a repetição, no eterno retorno, consiste em pensar o mesmo a partir do diferente. Ora, este pensamento não é mais uma representação teórica: ele opera, na prática, uma seleção das dife-

renças, segundo a sua capacidade produtora, isto é, sua capacidade de retornar ou de suportar a prova do eterno retorno. O caráter seletivo do eterno retorno aparece, nitidamente, na idéia de Nietzsche: aquilo que retorna não é o Todo, o Mesmo, ou a identidade previa em geral. Não é nem se quer o pequeno ou o grande, como partes do todo ou como elementos do mesmo. Só retornam as formas extremas – as que, pequenas ou grandes, se desdobram até o limite e levam, até o fim, sua potência, transformando-se e passando de umas a outras. Só retorna o que é extremo, excessivo, o que passa a outro e devém idêntico (Deleuze 2, pp. 59-60).

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

(...) Chama-se “nobre” a energia capaz de transformar-se. O poder de transformação, o poder dionisíaco, é a primeira definição da atividade. Mas toda vez que assinalemos assim a nobreza da ação e sua superioridade frente à reação não devemos esquecer que a reação designa um tipo de força do mesmo modo que a ação (Deleuze 6, p. 64).

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

Encontramo-nos, neste ponto, no centro da oposição à interpretação deleuziana de Nietzsche, especificamente no que se refere à distinção de forças (ativas e reativas), já que isto implicaria a introdução, por Deleuze, de uma diferença onde Nietzsche não o teria feito. Mais importante ainda é a pergunta a respeito da possibilidade de que esta “diferença”, supostamente introduzida por Deleuze, permita uma restituição de certo pensamento metafísico no seio da filosofia de Nietzsche³. No entanto, acreditamos que essas questões poderão ser esclarecidas se aprofundamos ainda mais na reflexão de Deleuze.

Ora, ainda que a nobreza se defina como a instância qualitativa da força: “(...) ativo e reativo são as qualidades das forças.” (Deleuze 6, p. 64), essa forma pura de qualidade não deixa de ter relação íntima com o registro quantitativo, o qual é, também, próprio da força. Num sentido estrito, a força nunca pode ser separada da sua quantidade, *da quantidade de força que ela é*, sendo isto, por sua vez, o modo de diferenciá-las. Somente se reconhecem duas forças distintas através de uma leitura quantitativa, ou melhor, da diferença de quantidade que existe entre elas. “Nietzsche acreditou sempre que as forças eram quantitativas e que deviam ser medidas quantitativamente” (*idem*). Nesse sentido, ao mesmo tempo toda fórmula quantitativa coloca em jogo um elemento qualitativo, um *diferencial* que marca a diferença de quantidade e que não pode ser atribuído a nenhuma das duas dimensões quantitativas que diferencia. Esse elemento diferencial, *ao não ser quantitativo*, impede que pensemos em duas forças “iguais”, ou seja, com igual quantidade.

A diferença de quantidade é a essência da força (...) Sonhar que existem duas forças iguais (...) é um sonho aproximativo e grosseiro, sonho estatístico (...) o que Nietzsche critica a qualquer determinação puramente quantitativa das forças é que, desse modo, as diferenças de quantidade são anuladas, são igualadas (Deleuze 6, p. 65).

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

Portanto, na abordagem do campo de forças, não se deve fazer somente uma análise quantitativa, como também uma indicação qualitativa que, segundo a tendência quantitativa que uma força possui *em si mesma* para apoderar-se e dominar outras forças, define seu modo ativo ou reativo. O diferencial qualitativo da quantidade de força indica, por um lado, a distinção e relação quantidade-qualidade, e, por outro, conforme a expansão da força, marca sua nobreza, sua capacidade de chegar ao limite. Este diferencial é o que indicamos acima como vontade de potência, como o princípio da força. Ora, é preciso definir essa faculdade da força nobre (“saltar”, uma vez chegada a sua máxima possibilidade); como um “dever”, e mais ainda, como um *dever ativo*. De outro modo, aquele dever que se encontra separado da sua possibilidade última, que não chega a desenvolver todo seu ser, deve ser definido como *dever reativo*. O “não”, o nada, que o dever reativo carrega por “não” se desenvolver segundo seu máximo querer, é o que o impede de superar a prova seletiva do eterno retorno. É o negativo o que não supera esta prova; a reação, – que depende da pura afirmação ativa e de seu movimento primeiro –, é o que perece no eterno retorno. “Por muito longe que possam ir, e por muito profundo que seja o dever reativo das forças, as forças reativas não regressarão. O homem pequeno, reativo, não regressará” (Deleuze 6, p. 102). Não regressar quer dizer que o reativo é tomado por um dever ativo; não é a exclusão senão o dever que faz com que o reativo não volte. Se o eterno retorno executasse uma exclusão, seguiria preso ao domínio da negação que instaura a afirmação; porém, ao ser o dever o que opera a seleção, é a afirmação primeira a que determina o destino da força reativa. “No eterno retorno, e por causa do eterno retorno, a nega-

ção, como qualidade da vontade de potência, transmuta-se em afirmação, (...) converte-se em um poder de afirmar (...)” (Deleuze 6, p. 102). O eterno retorno seleciona através de um devir ativo, de uma pura afirmação, as forças nobres, aquelas que não são reativas. Devir ativo do negativo num processo de seleção afirmativo⁴.

Dissemos anteriormente que era preciso *diferenciar* a vontade de potência, princípio plástico que “quer” aumentar, da força, que “pode”, *ou não*, operar esse aumento. Por isso a vontade de potência não poderia ser definida como essência do ser do ente. Dizemos, agora, que é preciso diferenciar as forças nobres daquelas que não o são, para que o eterno retorno não seja retorno do Mesmo ou da Identidade, para que o eterno retorno repita e selecione, sem estabelecer um tempo cíclico no qual gire o idêntico. Segundo a esplêndida fórmula de Deleuze: “A roda do eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção da repetição a partir da diferença, e seleção da diferença a partir da repetição” (Deleuze 2, p. 61). É na dinâmica desta seleção que o princípio se define como imanente ao que principia, e onde a diferença se torna primeira com respeito a qualquer identidade.

A importância da seleção no eterno retorno pode ser reconhecida em vários registros (moral, cosmológico, etc.)⁵; contudo, o que mais nos interessa é o que se refere à ordem do ontológico. O eterno retorno, enquanto síntese da força e da vontade de potência, enquanto seletivo, produz a diferença a partir da repetição, ao mesmo tempo em que reúne o ativo, o afirmativo, com a seleção ontológica de forças nobres⁶.

(...) trata-se de fazer ingressar no ser aquilo que não poderia ingressar sem mudar de natureza, através do eterno retorno. Não se trata de um pensamento seletivo, mas do ser seletivo (Deleuze 6, p. 102).

O eterno retorno nos ensina que o devir-reactivo não possui ser (...). Unicamente o devir ativo possui um ser, que é o ser do devir total (*idem*).

O eterno retorno, como doutrina física, afirma o ser do devir. Mas, enquanto ontologia seletiva, afirma aquele ser do devir como “afirmando-se” no devir ativo (idem, p. 104).

O que o espírito nietzschiano, tal como Deleuze o concebe, consegue com a postulação do eterno retorno é colocar em movimento a univocidade do ser. Aquilo que é o Mesmo de todo retornar é o próprio retornar, sendo este o ser de todos os devires. Num mundo no qual todas as atribuições e predicacões fixas foram suprimidas, no qual todas as identidades foram burladas, podemos encontrar somente uma coisa que “é” sempre a mesma: o diferenciar-se interminável dos entes entre si e em relação a eles próprios, de acordo com a ordem dos fluxos de intensidade. O fato de que *sempre* sejam diferenças se diferenciando: esse é o ser unívoco como diferença primeira. O unívoco, o comum a tudo o que é, é que tudo é diferença, sendo entretanto esta, como tal, ela mesma não passível de atribuição e de objetivação. Diferença sem objeto e sem grau determinável, diferença que é o ser de tudo o que é e que se produz, a partir do eterno retorno, já não do mesmo, mas do diferente. Estes são, então, os motivos pelos quais Deleuze indica o *eterno retorno nietzschiano* como sendo “o mais alto pensamento, na medida em que é o mais intenso” (Deleuze 2, p. 81).

Ora, além de ser a realização efetiva da univocidade, o eterno retorno é também o lugar onde se “marca” ou se produz a Diferença como primeira e absoluta, ou, em outras palavras, como uma *diferença extrema*, e não, simplesmente, infinitamente pequena ou grande. O eterno retorno, segundo Deleuze, produz a Diferença através de um mecanismo de seleção⁷. Portanto, o que o eterno retorno produz é a exclusão ou eliminação de todas as forças e diferenças “médias”, aquelas que não são capazes de chegar ao seu limite e depois saltar, como repetição, em direção ao outro. Porém, o mais

importante é, sobretudo, que o eterno retorno nada produz baseado na oposição, ou, o que vem a ser a mesma coisa, na negação.

O extremo não é a identidade dos contrários, senão, melhor, a univocidade do diferente; a forma superior não é a forma infinita, mas o eternamente informal do eterno retorno ele mesmo, através das metamorfoses e das transformações. O eterno retorno “faz” a diferença, porque cria uma forma superior. O eterno retorno se serve da negação como Nachfolge, e inventa uma nova forma da negação: se nega, deve negar tudo o que pode ser negado. (...) Tudo o que é negativo, tudo o que nega, todas as afirmações médias que comportam o negativo, todos esses pálidos Sim mal vindos que saem do não, tudo o que não suporta a prova do eterno retorno, tudo isto deve ser negado (Deleuze 2, p. 77).

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

A potência da repetição se torna prova da diferença porque ela, na realidade, é o princípio pelo qual as diferenças se tornam extremas, na medida em que re-petir – contrariamente a re-presentar – implica uma relação a uma diferença pura e primeira (intensa), e não a uma identidade original. Se na representação todas as diferenças pensadas são remetidas a uma identidade a ser re-encontrada na própria representação, na repetição tudo é diferença que se

diz do unívoco. No eterno retorno – que Deleuze explicitamente define como “(...) o círculo (...) da diferença e da repetição (que derrota aquele da identidade e do contraditório)” (*idem*, p. 80) – não se repete um momento original que, enquanto tal, inaugurasse o próprio movimento da repetição. A força circulatória do eterno retorno, pelo contrário, desfaz e apaga todo lugar ou instância original que possa atuar como referente ou garantidora do que se produz na repetição. *Por ser repetição já é diferença*: não se pode repetir o mesmo, pois aquilo que se repete é, desde sempre, outro. Tudo depende agora de saber como é possível, para o eterno retorno, a eliminação do lugar de um primeiro momento a ser repetido; de ver como ele deixa sem efeito essa cláusula íntima da Metafísica que indica a preeminência ontológica daquilo que, sem fissuras, é idêntico a si mesmo, e que, portanto, autoriza todas as cópias. Deleuze recorda que isto somente pode ser levado a cabo ao preço de uma inversão categorial mais geral (*idem*, p. 59), o que, para ele, significa que o Ser se diga do diferente. Se o eterno retorno cumpre esta exigência e faz retornar somente o diferente e o não idêntico, é porque o seu horizonte é o da *vontade de potência*, no qual não sobrevivem as identidades prévias ou os pontos originais. Sendo devir, o eterno retorno pode ter apenas um “Mesmo”, o de retornar constantemente como o diferente. Deste modo, retornar é o único idêntico; é repetir o que não tem modelo, pois o modelo foi suprimido, como princípio, na vontade de potência. Este mundo da vontade de potência é o mundo das intensidades puras, as quais são, sempre, auto-diferenciadas. As intensidades não podem ser pensadas unilateralmente, seja qualitativa ou quantitativamente. Ao contrário, é na relação íntima entre qualidade e quantidade, ali onde um diferencial qualitativo distingue – excluindo toda possibilidade de equalização – duas quantidades de “forças”, que se encontra o registro da vontade de potência. Ora, para ser intensidade pura, ou mundo das constantes metamorfoses, é preciso que esta chegue até

o seu limite, até a sua máxima potência, e então “salte” e *se repita como diferente*. Isso se dá somente no eterno retorno. O mundo das intensidades puras tem um ser unívoco e esse ser é o retornar como diferente, num ciclo que não é movimento, mas devir. Se é verdade que não poderia haver diferença intensa, e portanto primeira, sem o horizonte plástico da vontade de potência que abole toda identidade, não é menos certo, para Deleuze, que não poderia haver vontade de potência sem a “cadeia tortuosa” na qual as diferenças se projetam e se lançam e na qual elas se afirmam retornando como o sempre diferente. Este círculo descentrado é o eterno retorno. A vontade de potência deve então ser entendida como indissolivelmente ligada ao eterno retorno: um não pode ser pensado sem a outra. Como poderia então qualquer destas duas instâncias ser essência do ser do ente ou, simplesmente, fundamento, levando em conta que ambas são indetermináveis e que, além disso, se reclamam mutuamente? Segundo a leitura deleuziana isto é impossível, pois todo fundamento metafísico deve, por definição, ser infundado e prescindir de qualquer coisa exterior a ele para poder se determinar, ou, especificamente, para operar como ser.

Não se trata de uma lei da natureza. O eterno retorno não é nem qualitativo nem extensivo, é intensivo, puramente intensivo. Isto é: diz-se da diferença. Tal é o vínculo fundamental do eterno retorno e da vontade de potência. Um não pode ser dito mais que da outra. A vontade de potência é o mundo centelhante das metamorfoses, das intensidades comunicantes, das diferenças de diferenças. (...) O eterno retorno é o ser do mundo, o só Mesmo que pode ser dito do mundo, e com exclusão de toda identidade previa. (...) [F]azer do caos um objeto de afirmação. Sentida contra as leis da natureza, a diferença na vontade de potência é o objeto mais alto da sensibilidade. (...) [P]ensada contra as leis do pensamento, a repetição no eterno retorno, é o pensamento mais alto, o grosse Gedanke. A diferença é a primeira afirmação, o eterno retorno é

a Segunda, “eterna afirmação do ser”, (...) ou enésima potência que se diz da primeira (idem, p. 312).

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

No eterno retorno nietzschiano – círculo tortuoso, perpetuamente descentrado – e em sua relação com a vontade de potência, entendida como mundo de puras intensidades, Deleuze vem a encontrar a mais alta e clara formulação do registro do ontológico. O eterno retorno, assumido agora como vetor da Diferença através da repetição, mantém-se completamente fora tanto do âmbito da representação como do mundo empírico já determinado. Embora seja verdade que o eterno retorno produz um semelhante e um idêntico, estes devem ser entendidos segundo o esquema da prioridade da diferença e o da eliminação do fundamento, os quais determinam a própria “natureza” do eterno retorno. O idêntico e o semelhante não regem ou legitimam nem a repetição nem o produto desta, mas são, pelo contrário, produto segundo, derivado do efeito produtor da Diferença. O único Mesmo que existe no eterno retorno é o próprio retornar do que sempre é diferente.

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

A diferença primeira implica uma intensificação máxima, uma força levada até o seu próprio limite, o que apenas pode acontecer na roda do eterno retorno. “A diferença não se reconquista, nem se liberta, senão no limite de sua potência, isto é, mediante a repeti-

ção no eterno retorno” (*idem*, p. 383). Portanto, eterno retorno e Diferença, segundo Deleuze, são inseparáveis e constituem o horizonte ontológico propriamente dito.

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

(...) Só lá, ressoa “Tudo é igual!”, e, “Tudo retorna!”. Mas, o Tudo é igual e o Tudo retorna não podem ser ditos mais que ali, onde foi atingido o limite extremo da diferença (idem, p. 388).

4. Conclusão

Esta é a importância de Nietzsche para Deleuze: capturar alguns conceitos do pensador alemão, para poder tecer a rede de sua própria filosofia, aspirando manter o maior respeito por aquela obra.

Para finalizar, cremos ser necessário indicar que a preocupação que visa saber se os conceitos que Deleuze indica em Nietzsche – ou em outros autores que fustigaram sua curiosidade – efetivamente pertencem ao *corpus* desses pensadores deveria ser inscrita na problemática mais geral que interroga a relação entre a exegese cuidadosa e a urgência do filósofo. Sem dúvida, a veracidade histórica e a fidelidade das várias interpretações deleuzianas solicitam um lugar específico e apropriado para que sejam discutidas. No entanto, é possível que todo estudo sobre o Deleuze “leitor”, como o presente trabalho, possua como pressuposto uma outra tese, nunca escrita, mas sempre implícita; que definiria os dispositivos e protocolos deleuzianos de leitura⁸.

Neste caso, foi nossa mais íntima intenção, não defender ou justificar uma certa leitura, mas tentar expor uma certa coerência in-

terna, bem como um conjunto de exigências filosóficas que alimentam essa leitura.

Somente são traídas as letras mortas, nunca aquelas que se desdobram “junto” com nosso discurso, ainda que nos precedam, ainda que sejam nossos precursores culposos.

Abstract: We aim at showing some aspects of Deleuze’s reading of Nietzsche – in particular its ontological issues – not in order to defend or justify it, but to exhibit some internal coherence as well as the philosophical demands that feed it.

Keywords: difference – ontology – immanence – eternal recurrence

notas

¹ Sobre esta abordagem nietzschiana, ver Müller-Lauter 9, p.10.

² Seria preciso colocar, aqui, uma observação importante que foi apontada, em distintos lugares, ao texto de Deleuze sobre Nietzsche. Referimo-nos ao fato de que Deleuze utiliza e se baseia, inclusive em passagens decisivas de *Nietzsche e a filosofia*, no texto de *A Vontade de potência*, hoje reconhecido como duvidoso. No entanto, cremos que esta possível objeção não é procedente no âmbito do presente trabalho, uma vez que não se trata de retomar e explorar a letra nietzschiana, mas sim de ver as marcas de um pensa-

mento em outro. Pensamos que a veracidade histórica – vital noutro registro – não determina a validade de uma abordagem que possui como objetivo um campo problemático, e não uma revisão histórica.

³ Podemos indicar, a este respeito, o artigo, já citado, de Wolfgang Müller-Lauter (Müller-Lauter 9).

De nossa parte acreditamos, ao contrário, que a interpretação deleuziana é, ao mesmo tempo, uma base para a sua própria ontologia e uma refutação à crítica heideggeriana, pois, por este caminho, a vontade de potência não pode, por si só, ser Fundamento, exigência básica de toda essência metafísica.

⁴ Apesar de Deleuze reconhecer dois modos ou dois momentos de seleção no eterno retorno, nós nos referimos, somente, ao segundo modo, que possui uma importância ontológica maior. Para uma leitura mais detalhada ver: Deleuze 6, pp. 95-104.

⁵ Neste sentido, M. Hardt mostra a relação entre o ontológico e o ético no pensamento do eterno retorno. “O eterno retorno da vontade é uma ética por ser uma ‘ontologia seletiva’. É seletiva porque nem toda vontade retorna: a negação vem somente uma vez; somente a afirmação retorna. O eterno retorno é a seleção da vontade afirmativa enquanto ser. O ser não é dado em Nietzsche; o ser precisa ser querido. Nesse sentido, a ética vem antes da ontologia em Nietzsche.” (Hardt 7, p. 92) Para complementar sua análise Hardt recorre ao texto de Pierre Klossowski *Nietzsche et le cercle vicieux*, especialmente ao capítulo “le cercle vicieux en tant que doctrine selective”.

⁶ A postulação de um devir, de um ciclo e de uma seleção pode nos levar a pensar em certa forma de dialética. Esta inquietude é justificada se reconhecemos que a dialética estende seus laços sobre os pensamentos mais díspares e

distantes, até mesmo sobre aqueles que pretendem suprimi-la ou desmontá-la. Deleuze se pergunta se Nietzsche é dialético, e por caráter transitivo podemos perguntar se Deleuze se torna dialético, de acordo com sua interpretação de Nietzsche. A resposta, ao nosso ver, se encontra na reflexão sobre a importância da negatividade, que o próprio Deleuze desenvolve com respeito a Nietzsche. É o lugar e o estatuto do negativo que devem ser revistos na hora de definir um pensamento dialético. “Uma relação, ainda que seja essencial, entre o uno e o outro não é suficiente para formar uma dialética: tudo depende do papel do negativo nessa relação. (...) Na obra de Nietzsche, a relação essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência. (...) O negativo não está presente na essência como aquilo a partir do qual a força extrai sua atividade: pelo contrário, ela surge dessa atividade, da existência da força ativa e da afirmação da diferença. O negativo é um produto da própria existência (...) Contra o elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição, Nietzsche opõe o elemento prático da diferença: objeto de afirmação e prazer” (Deleuze 6, pp. 17-18). Tais afirmações de Deleuze não são somente uma teoria sobre o nietzschianismo; são, ainda, um posicionamento, uma postura filosófica em chave pessoal com relação ao problema da dialética. Apesar de não ser a única coisa que Deleuze disse a respeito, é o mais adequada para o tema que, aqui, trabalhamos.

⁷ Ora, esta seleção opera de um modo diferente ao da seleção platônica, que Deleuze estuda em outros textos. Isto é assim, visto que, como indica Deleuze, a seleção platônica se funda em uma identidade interna entre a Idéia e a cópia, ao passo que a seleção nietzschiana se produz por *repetição*.

⁸ Ora, tudo aquilo que é dito no texto através do não enunciado, da ausência, pode não ser lido, pela natureza particu-

lar de seu aparecer. Por esse motivo, indicamos que fragmentos dessa vaga tese, que abordaria a relação de Deleuze com a “história da filosofia”, podem ser encontrados em: Alliez 1 e em Hardt 7: “A jornada de Deleuze pela história da filosofia assume forma peculiar. Muito embora as monografias de Deleuze sirvam como excelentes introduções, elas nunca fornecem um sumário compreensivo do trabalho de um filósofo; ao invés disso, Deleuze seleciona os aspectos específicos do pensamento de um filósofo que fazem uma contribuição positiva ao seu projeto naquele ponto. Como nietzscheano ou como spinosista, Deleuze não aceita todo o Nietzsche, ou todo o Spinoza. Se um filósofo apresenta argumentos nos quais Deleuze poderia encontrar falhas, ele não os critica, mas simplesmente os deixa fora de sua discussão. Poderia ser dito, então, que Deleuze é um leitor infiel? Certamente que não. Se suas leituras são parciais, elas são, não obstante, muito rigorosas e precisas, com meticuloso cuidado e sensibilidade para tópicos selecionados; aquilo que Deleuze perde em abrangência, ele ganha em intensidade de foco. (...) [E]le faz incisões cirúrgicas no *corpus* da história da filosofia (...). *Reconhecer a seletividade de Deleuze*” (Hardt 7, pp. 22-23). Do mesmo modo, pode-se consultar Kaleka 8, pp. 39-45.

referências bibliográficas

1. ALLIEZ, E. *Deleuze filosofia virtual*. Anexo: Deleuze, G. “L’Actuel et le Virtuelle”. Tradução: Heloisa B.S. Rocha. Revisão técnica: Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
2. DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1993.

3. _____. *A Dobra. Leibniz e o Barroco*. Tradução: Luiz Orlandi. Campinas: Papirus, 1991.
4. _____. “L'immanenza: una vita...”. In: *Aut Aut*, n° 271-272, janeiro-abril de 1996.
5. _____. *Logique du Sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1994.
6. _____. *Nietzsche y la Filosofía*. Tradução: Carmen Artal. Barcelona: Editorial Anagrama, 1971.
7. HARDT, M. *Gilles Deleuze. Um aprendizado em filosofia*. Tradução: Sueli Cavendish. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
8. KALEKA, G. “Un Hegel philosophiquement barbu”. In: *L'Arc*, n° 49. Edição consagrada a Deleuze, 1972.
9. MÜLLER-LAUTER, W. *A Doutrina de Nietzsche da Vontade de Poder*. Tradução: Oswaldo Giacoia Junior. Campinas, IFCH Unicamp, (circulação interna), 1996.
10. NIETZSCHE, F. *La Genealogía de la moral*. Tradução: Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
11. _____. *Más allá del bien y del mal*. Tradução: Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
12. _____. *Así habló Zaratustra*. Tradução: Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1983.