



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

LUCAS ANTÔNIO SARAN

**A QUESTÃO DO PERSPECTIVISMO EM GILLES DELEUZE**

---

Londrina  
2014

LUCAS ANTÔNIO SARAN

**A QUESTÃO DO PERSPECTIVISMO EM GILLES DELEUZE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós –  
Graduação, em Filosofia da Universidade Estadual  
de Londrina, como requisito parcial à obtenção do  
título de Mestre em Filosofia

Orientador: José Fernandes Weber.

Londrina  
2014

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da  
Universidade Estadual de Londrina**

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

*Bibliotecária Responsável: Marlova Santurio David – CRB 9/1107*

S243q    Saran, Lucas Antônio.  
A questão do perspectivismo em Gilles Deleuze / Lucas Antônio Saran. –  
Londrina, 2014.  
251 f.

Orientador: José Fernandes Weber.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de  
Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, 2014.  
Inclui bibliografia.

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995 – Teses. 2. Nietzsche, Friedrich  
Wilhelm, 1844-1900 – Teses 3. Filosofia francesa – Teses. 4. Filosofia  
alemã – Teses. I. Weber, José Fernandes. II. Universidade Estadual de  
Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1(44)

LUCAS ANTÔNIO SARAN

**A QUESTÃO DO PERSPECTIVISMO EM GILLES DELEUZE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós –  
Graduação, em Filosofia da Universidade Estadual  
de Londrina, como requisito parcial à obtenção do  
título de Mestre em Filosofia

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. José Fernandes Weber  
UEL – Londrina - PR

---

Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia  
PUC – Curitiba - PR

---

Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli  
UEL – Londrina - PR

Londrina, 14 de março de 2014.

*Aos meus pais*

*À minha ex-psicóloga e amiga Maisa*

*Ao meu amigo Bruno Afonso*

*Ao meu amigo Joaquim*

*Ao meu amigo Rogério*

*E, principalmente, ao meu primo e amigo Danilo ...*

*Discípulo e mestre agora e sempre*

## **AGRADECIMENTOS**

À Universidade Estadual de Londrina pela seriedade de suas instituições.

Ao professor José Fernandes Weber, mais do que pela orientação, pela formação.

Ao professor Volnei Edson dos Santos, orientador por excelência.

À minha mãe por tudo que, sequer pode ser expresso em palavras.

A Rogério Cangussu Dantas Cachichi, irmão e amigo eterno.

A Bruno Marrach Merotti pela paciência.

*Quando os europeus guiados pelos marinheiros pelos portugueses começaram no século XV a olhar em direção ao Atlântico e a se transportar, pelo pensamento, até o outro lado do oceano eles se depararam com um problema que lhes pareceu insuperável: com os ventos conhecidos certamente se poderia, desde as costas ocidentais da Europa, deixar-se impulsionar em direção ao alto mar; porém, segundo as medidas humanas, não se teria encontrado em seguida via alguma que permitisse um dia o retorno aos portos europeus. Mesmo para o melhor marinheiro não existe retorno ao porto contra o vento; pode-se cruzar diante do vento, mas não se impor contra sua direção dominante. Nesta perplexidade, veio uma idéia aos marinheiros portugueses, os marinheiros do tempo de Henrique o navegador, uma idéia sobre a qual seria pouco dizer que ela foi audaciosa. Trata-se, se a considerarmos com toda ponderação, do pensamento mais desconcertante dos tempos modernos, da idéia mais comovente fora do domínio religioso, da idéia mais provocante e a mais perigosa já vinda aos europeus dos tempos modernos. Para utilizar uma imagem, os navegadores portugueses se casaram com o vento. Eles se abandonaram — primeiro em pensamento, depois em seus navios — nas belas brisas fiáveis que sopram sobre o oceano e se distanciam da Europa. Eles ultrapassaram a fronteira a partir da qual não existe mais esperança racional em um retorno e deixaram o alísio os levar em alto mar engajando incondicionalmente seus navios e suas vidas.*

*Isto fazendo, estes navegadores tiveram uma idéia da dinâmica dos ventos acima do Atlântico Norte. Começaram a compreender, de início intuitivamente, em seguida com uma prática rotineira e, mais tarde ainda, em teoria que os ventos euro-americanos constituem um sistema*

*A volta do mar encarna nela os traços essenciais do ser-aí móvel — o deixar-se levar, a saída e a viravolta. Ela parece de longe responder ao ensinamento deste não navegador que era Heidegger, responder que um ponto de rotação se esconde no coração do perigo*

SARAN, L, A. **A questão do perspectivismo em Gilles Deleuze**. 2014. 251f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

## RESUMO

Visando fornecer alguma contribuição para a historiografia da filosofia contemporânea, o presente trabalho tem, como seu objetivo central, refletir sobre as relações entre um conceito originalmente nietzscheano e o pensamento de Gilles Deleuze: trata-se de estudar a possibilidade de se pensar o modo como, no pensamento de Deleuze, existe um perspectivismo no sentido nietzscheano. Nesse **sentido, partiremos** da concepção – proposta por Machado (2009) – de que a principal influência do teórico das multiplicidades constitui-se em Nietzsche. Acreditamos que esse pressuposto nos permitirá resumir o objetivo de nossa pesquisa na busca pela resposta a uma questão central: como a partir de uma inspiração nietzscheana, podemos encontrar, em Deleuze, a existência de um perspectivismo? A nosso ver, empreender a pesquisa que visa responder essa questão é importante, pois, dando uma precisão às ligações entre Deleuze e a noção de perspectivismo, permitirá que se esclareça a procedência (ou improcedência) de críticas que associam Deleuze a noções como “relativista”, “obscuro” e “cético”.

**Palavras-chave:** Deleuze. Nietzsche. Perspectivismo. Críticas. Acusação de relativismo.



SARAN, L, A. **The Matter of perspectivism in Gilles Deleuze.** 2013. 251p. Dissertation. (Master's Degree in Philosophy). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

### **ABSTRACT**

By trying to provide some contribution to the History of contemporary philosophy, the present paper aims to reflect about the relations between an originally concept of Nietzsche and the Gilles Deleuze's thought that studies the possibility of thinking like Deleuze, exists a perspectives through Nietzsche senses. In this way, from this conception – proposed by Machado (2009), the main influence of the multiplicity theories constitutes in Nietzsche. It is believed that this statement will allow us to summarize the objective of our research in the pursuit of an answer to a central question: how can we start from a Nietzsche inspiration and find in Deleuze, the existence of the perspectives? In our opinion, to research something in order to respond this question is really important because, by analyzing precisely the links between Deleuze and the notions of perspectives, it will allow us to clarify the provenance (or non-provenance) of criticism that associate Deleuze to some notions like “relativist” and “obscure” and “skeptical”.

**Keywords:** Perspectives. Deleuze. Nietzsche. Criticism. Relativism accusation.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1 E SE DECIDÍSSEMOS NÃO TER PRECONCEITOS? UMA LEITURA AUTÔNOMA DO PERSPECTIVISMO DE NIETZSCHE</b> .....	14
1.1 AS ILUSÕES DA RAZÃO: POR UMA GÊNESE DO PERSPECTIVISMO NIETZSCHEANO.....	16
1.1.1 A Descoberta do Simbólico: Arte e Metafísica Em Nietzsche.....	17
1.1.2 “Haverá um Reino da Sabedoria de Onde a Lógica Esteja Proscrita?”... Por uma Genealogia do Perspectivismo Nietzscheano.....	22
1.2 AMOR <i>FATI</i> : A QUESTÃO DO PERSPECTIVISMO APÓS O DISTANCIAMENTO COM RELAÇÃO AO PENSAMENTO SCHOPENHAUERIANO .....	26
1.3 A MECÂNICA DA AFIRMAÇÃO: FORÇA, VONTADE DE PODER E ETERNO RETORNO EM NIETZSCHE.....	42
<b>2 “ACERCA DAQUILO QUE NÃO SE PODE FALAR, DEVE-SE TAGARELAR”: APONTAMENTOS PARA A COMPREENSÃO DO PERSPECTIVISMO EM DELEUZE</b> .....	58
2.1 COMO SE FAZ UM MUNDO? EXPOSIÇÃO DE ALGUNS ELEMENTOS DA LEITURA DELEUZEANA A RESPEITO DE LEIBNIZ.....	60
2.2 ENTRE A LÓGICA E A METAFÍSICA: A ENTRADA NO EMPIRISMO DE DELEUZE POR MEIO DA FILOSOFIA ANALÍTICA (FREGE, RUSSELL E WHITEHEAD) .....	76
2.3 O UNIVERSO AQUÉM DO “EU”: EXPOSIÇÃO SISTEMÁTICA DAQUILO QUE, FUTURAMENTE, SERÁ TRATADO COMO UM PERSPECTIVISMO DELEUZEANO .....	106
<b>3 DOS LIMITES DA FINITUDE AOS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO</b> .....	119
3.1 METAFÍSICA E OTIMISMO: REFLEXÕES SOBRE A LEITURA DELEUZEANA A RESPEITO DE NIETZSCHE.....	120
3.2 A “TÁBUA DE PARMÊNIDES”: AS VANTAGENS DA ÉTICA PERSPECTIVISTA DO FILOSOFO.....	140
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: BALANÇO GERAL DO TRABALHO</b> .....	159

<b>REFERÊNCIAS</b> .....	160
<b>APÊNDICES</b> .....	165
<b>APÊNDICE A</b> - A necessidade de uma tentativa de auto-crítica: reflexões sobre o caso Sokal .....	166
<b>APÊNDICE B</b> - Rudimentos de cálculo muito elementar para que se possa começar a ter uma compreensão rudimentar de certos aspéctos do pensamento Deleuzeano .....	183

## INTRODUÇÃO

Visando contribuir para a historiografia da filosofia contemporânea, o presente trabalho constituir-se-á em uma investigação concernente ao pensamento do filósofo francês Gilles Deleuze. Tal investigação deverá partir de um recorte bastante específico, já enunciado pelo nosso subtítulo: *a questão do perspectivismo em Gilles Deleuze*. Antes, porém, de formularmos, de modo mais direto, a problemática e os principais movimentos que deverão guiar essa pesquisa, consideramos razoável comentar alguns problemas acessórios (porém, não descartáveis) que a circundam.

Tais problemas giram, principalmente, em torno da dificuldade de se ter uma compreensão do conteúdo das obras do autor em questão: de fato, Deleuze possui, principalmente em suas obras mais conhecidas (*Diferença e repetição*, *Lógica do sentido* e etc.), um estilo de difícil compreensão (o que, nem sempre, quer dizer obscuro). Essa situação, por sua vez, abre (e abriu ao longo da porção mais recente da história da filosofia) duas séries de problemas: por um lado, a propensão □ principalmente provinda de certas tendências da filosofia analítica – de interpretar, com alguma razão, a obra de Deleuze a partir de noções como “obscuro” e “relativista”; por outro lado, a necessidade da produção de comentários historiográficos que saibam, ainda que isto não fosse uma exigência de Deleuze, ler tal obra e considerá-la de modo rigoroso o suficiente para combater quaisquer formas de desonestidades intelectuais que se pronunciem a favor ou contra as ideias do filósofo francês.

Essas duas problemáticas, ainda que se distanciem do nosso foco, são, a nosso ver, importantes, uma vez que ressaltam a importância de qualquer trabalho que almeje estudar as repercussões da noção de perspectivismo no pensamento francês pós-estruturalista; tal relevância decorre justamente do fato de que ideias como “relativismo” e “obscuridade” são os principais elementos usados em reflexões críticas a respeito de tal pensamento francês. Obviamente, o estudo completo dos fatores que levaram ao surgimento desse tipo de crítica só poderia ser feito em um trabalho a parte, uma vez que tal estudo deveria considerar, além da

própria noção de perspectivismo, noções como estruturalismo e relativismo cultural<sup>1</sup>; nesse sentido, embora, com certeza, nossa pesquisa não possua esse tipo de pretensão, acreditamos que ela, estabelecendo a distinção entre perspectivismo e “relativismo”, poderá contribuir para lançar alguma luz sobre as justiças e injustiças daqueles que pretendem aplicar, ao pensamento de Deleuze, noções como “obscuro” e “relativista”.

Essa característica de nossa pesquisa, inclusive, explica a primeira parte do título que demos a este texto (*a questão do perspectivismo*), notando-se que com tal título não se quer anunciar uma defesa do pensamento de Deleuze com relação a algum crítico específico; quer-se, na verdade, anunciar a tentativa de uma exposição que trate tal pensamento com honestidade e permita, ao final, que se possa tratar, com honestidade, o que nele deve ser entendido como “relativista” ou “obscuro”. Nesse sentido, depois de desenvolvermos plenamente o significado do *perspectivismo* em Deleuze, coroaremos este trabalho com um apêndice em que, a partir da consideração do caso Sokal<sup>2</sup>, procuraremos considerar até que ponto é possível e necessário dirigir críticas ao teórico das multiplicidades.

Feito esse último comentário, podemos encerrar a consideração referente àqueles problemas secundários que circundam nossa pesquisa. Sendo assim, passaremos, a partir de agora, à consideração de nosso problema central: buscando fazer uma exposição honesta do “relativismo” (perspectivismo) de Deleuze, enxergamos, como foco central de nossa pesquisa, a necessidade de encontrar uma característica nuclear para tal “relativismo”. Ora, é justamente em meio a essa situação que encontramos o momento para uma primeira formulação de do problema central desta dissertação: qual é a característica central do “relativismo” (perspectivismo) de Deleuze? Como afirmamos, essa é apenas uma primeira

---

1 Um estudo desse calibre deveria procurar entender qual dessas noções (perspectivismo, estruturalismo, relativismo cultural) está na gênese da mentalidade que rotula, a partir da ideia de relativismo, autores como Deleuze.

2 O caso Sokal constituiu-se, a nosso ver, em um importante fato da historiografia filosófica recente: trata-se da história de um físico (Alan Sokal) que, por não concordar com o uso que certos autores pós-estruturalistas faziam de elementos científicos, resolveu fazer uma brincadeira; tal brincadeira consistiu em enviar um artigo com falsas afirmações (filosóficas e científicas) para uma importante publicação pós-estruturalista. O artigo de Sokal, infelizmente, foi publicado e, após tal publicação, o físico revelou suas reais intenções críticas. Essa revelação teve várias etapas, porém a principal foi, a nosso ver, a publicação de um interessante livro: *Imposturas Intelectuais* (SOKAL e BRICMONT, 2012). Esse livro, embora possa parecer indecoroso para um admirador do pós-estruturalismo, trás, a nosso ver, críticas que devem ser levadas a sério. Sendo assim, no primeiro apêndice deste trabalho, faremos, de posse de leitura do *perspectivismo* em Deleuze, uma leitura reflexiva, ainda que modesta e limitada, a respeito daquilo que consideramos os aspectos razoáveis e não-razoáveis da crítica que Sokal dirige a Deleuze e ao pós-estruturalismo.

formulação de nosso problema; isso se deve ao fato de que, segundo acreditamos, podemos desenvolver significativamente tal formulação.

Esse desenvolvimento do problema, em nossa perspectiva, pode ser feito se nos propusermos a colocar nossa pesquisa em diálogo com outras. Nesse sentido, já anunciamos que nossa pesquisa não pretende, de modo algum, constituir-se em qualquer tipo de interpretação completamente independente do pensamento de Deleuze: aceitaremos, como degraus essenciais, certas teses de alguns comentadores. Dessas teses, aquela que mais nos interessa (na tentativa de desenvolver nosso problema), consiste em uma intuição de Machado (2009). Esse autor defende a tese de que, para o pensamento de Deleuze, é muito relevante a noção de “geografia do pensamento”: Machado (2009) explica que, ao pensar a história da filosofia, Deleuze parte do pressuposto de que os representantes dessa história (os filósofos) podem ser divididos em dois grupos que, por sua vez, representariam, respectivamente, um pensamento da transcendência (“espaço geográfico da transcendência”) e um pensamento da imanência (“espaço geográfico da imanência”); ao subdividir esses dois tipos de pensamento, Deleuze se posiciona como um pensador da imanência, e trata tal imanência como se constituindo naquilo que tem seu ápice na figura de Nietzsche<sup>3</sup>. Assim, continuando com Machado, pode-se dizer que todo o trabalho criativo pelo qual Deleuze interpreta e cita filósofos na construção de seu pensamento constitui-se em uma tentativa constante de separar aliados e opositores do pensamento de Nietzsche.<sup>4</sup>

---

3 Um pensador estará, tanto mais próximo do espaço da imanência, quanto mais próximo estiver de Nietzsche. Por outro lado, um pensador irá se aproximar de um pensamento transcendente, conforme se distanciar de Nietzsche.

4 Consideramos importante mencionar que a, aqui referida, noção de geografia do pensamento não se constitui em uma temática central de nosso trabalho; ao citá-la nosso ponto consiste, apenas, em enfatizar a importância que Nietzsche possui no contexto da obra de Deleuze: quando mencionamos a geografia do pensamento queremos, apenas, ressaltar o fato de que, de alguma forma, a leitura que Machado faz da “geografia” de Deleuze implica, justamente, a superioridade de Nietzsche dentre as influências de Deleuze; dentro dessa perspectiva, não temos a intenção de desenvolver a noção de geografia do pensamento, uma vez que essa noção, devido ao que ela implica (a proeminência de Nietzsche em Deleuze), é um pressuposto sem o qual nosso trabalho não poderia desenvolver-se. Acreditamos que essa nossa forma de proceder é válida uma vez que é a condição de possibilidade de qualquer trabalho: todo trabalho acadêmico em filosofia, embora tenha um problema, possui, também, uma delimitação que implica em pressupostos; escolhermos, aqui, tomar como pressuposto o fato (indicado por Machado) de que o pensamento de Deleuze possui em seu interior uma aparente dualidade em que se opõem um pensamento (da imanência) que tem em Nietzsche seu modelo e um pensamento da transcendência que se dirige a tudo que se oporia a uma legítima filosofia nietzscheana. É claro que essa situação é controversa e poder-se-ia escrever um trabalho inteiro sobre a geografia do pensamento, porém esse não é o nosso foco e se quiséssemos escrever sem pressupostos teríamos de fazer de todo o trabalho sobre Deleuze, um trabalho que falasse, em pé de igualdade, sobre a totalidade do pensamento do autor. De qualquer forma, para os mais insatisfeitos, a primeira seção de nosso terceiro capítulo procurará aliviar um pouco a situação de aparente “argumento de autoridade” que recai sobre as costas de Machado.

Partindo, então, dessa descoberta que Machado realiza em seu extenso trabalho, cremos poder reformular nosso problema central da seguinte forma: como, a partir de uma inspiração nietzscheana, podemos encontrar, em Deleuze, a existência de um perspectivismo?<sup>5</sup> Acreditamos que tal problema, embora parta de uma tese de Machado, não deixa de possuir sua originalidade, uma vez que procura, justamente, desenvolver o ponto de vista de Machado e aplicá-lo, de modo mais detido, a um ponto específico (o perspectivismo, como foi mencionado).

As etapas do raciocínio que guiarão o presente trabalho serão construídas ao longo de três capítulos. Tais capítulos, por sua vez, concentrar-se-ão, respectivamente, nas seguintes temáticas: no primeiro capítulo, procurar-se-á construir uma leitura autônoma do perspectivismo nietzscheano, notando-se que, ao usar o termo “autônoma”, não temos a pretensão, aqui, de que nossa leitura de Nietzsche seja totalmente original, mas sim a pretensão de que tal leitura, pelo menos em um primeiro momento, seja feita independentemente de quaisquer fontes (textos historiográficos, conceitos filosóficos, etc.) deleuzeanos; no segundo capítulo, seguindo um movimento similar ao primeiro, procurar-se-á ler Deleuze sem considerar as categorias nietzscheanas, notando-se que, em tal capítulo, evitar-se-á mencionar a noção de perspectivismo e procurar-se-á, apenas, expor alguns aspectos filosóficos (deleuzeanos) que, posteriormente, serão aproximados do perspectivismo nietzscheano; no terceiro capítulo, por fim, procurar-se-á, principalmente, fornecer uma resposta ao problema enunciado acima, notando-se que isso será feito, justamente, a partir de uma confrontação dos pensamentos de Deleuze e Nietzsche.<sup>6</sup>

É, a nosso ver, importante notar que o movimento desses três capítulos deve ser lido como o análogo de um raciocínio em que os dois primeiros capítulos são as premissas necessárias às conclusões trazidas pelo terceiro capítulo.

---

5 Como tentaremos mostrar, esse problema, em Deleuze, estará intimamente relacionado a uma crítica da representação e da subjetividade. Por isso cremos que estamos justificados em dizer que nosso trabalho se enquadra na seguinte linha de pesquisa: Subjetividade e contemporaneidade.

6 Provavelmente (direta ou indiretamente) explicaremos isto melhor mais adiante, porém, julgamos importante mencionar que esta divisão de capítulos possui, grosso modo, a seguinte função: iremos, primeiramente, trabalhar Nietzsche e Deleuze separadamente (naquilo que concerne à temática do perspectivismo), pois, assim, poderemos fornecer uma exposição um pouco mais imparcial do pensamento de Nietzsche, e, posteriormente, verificar o modo como o real conceito nietzscheano (de perspectivismo) pode ser aplicado ao pensamento deleuzeano.

## **1 E SE DECIDÍSSEMOS NÃO TER PRECONCEITOS? UMA LEITURA AUTÔNOMA DO PERSPECTIVISMO DE NIETZSCHE**

A partir deste momento, procuraremos nos focar em uma leitura do perspectivismo nietzscheano. Tal leitura, como já mencionamos, deverá ser independente de quaisquer referências ao pensamento de Deleuze. Como faremos isso? Antes de qualquer coisa, julgamos razoável ressaltar o fato de que não temos o objetivo de realizar uma leitura original a respeito de Nietzsche: não queremos, aqui, propor uma nova interpretação a respeito de Nietzsche; almejamos, apenas, produzir uma leitura que, possuindo autonomia com relação à interpretação efetuada por Deleuze, se aproxime do que é mais peculiar ao texto de Nietzsche, e, conseqüentemente, sirva para as reflexões e confrontos que, em nosso terceiro capítulo, nos permitirão oferecer uma resposta para o problema que nos guia. Dentro, pois, desse objetivo, por motivos que ficarão mais claros com a compreensão do conteúdo de nosso terceiro capítulo, nos esforçaremos para fornecer um estudo que, ainda que não adquira um caráter manualista e vulgar, procure revelar as características mais genéricas e gerais do perspectivismo nietzscheano; esforçar-nos-emos para, através da leitura dos textos de Nietzsche, apontar aquelas passagens cujo teor revela, de modo explícito, aquelas características que, inegavelmente, devem ser atribuídas ao perspectivismo.

Por que proceder dessa maneira e como fazer para não cruzar a linha tênue entre uma leitura geral (dos textos de Nietzsche) e uma nova interpretação? Acreditamos que essa questão dupla é quase uma decorrência imediata do plano de trabalho que propusemos logo acima; infelizmente não poderemos fornecer mais do que uma resposta provisória: quanto à primeira parte da questão, podemos, por hora, afirmar que nosso modo de proceder deve-se ao fato de que esse não é um trabalho sobre Nietzsche; quanto à segunda parte da questão, podemos, por enquanto, esclarecer que, além de basear-se nos próprios textos de Nietzsche, nosso trabalho procurará subordinar-se à interpretação (do perspectivismo nietzscheano) proposta por Marques (2003). Como salta aos olhos, essas respostas são ainda incompletas e podem levar a novas questões: o fato de o trabalho não ser sobre Nietzsche deve, necessariamente, implicar no tipo de leitura que estamos propondo? Por que a interpretação de Marques é a mais adequada para dar unidade e direcionamento àquilo que faremos neste capítulo? Infelizmente,



esses possíveis questionamentos somente poderão ser respondidos em nosso terceiro capítulo; podemos, por hora, apenas pedir a confiança do leitor: no terceiro capítulo, forneceremos, ainda que indiretamente, respostas (minimamente satisfatórias) para aquilo que deixamos em aberto.

Sendo assim, acreditamos poder, sem problemas, iniciar o desenvolvimento mais direto daquilo que propusemos a este capítulo. Em tal desenvolvimento procuraremos subdividir nosso raciocínio em três etapas.

Na primeira dessas etapas, procuraremos retomar as primeiras manifestações do perspectivismo nietzscheano; tais manifestações serão, por assim dizer, buscadas na aurora da obra de Nietzsche: esforçar-nos-emos a fim de mostrar que, de alguma forma, as obras (de Nietzsche) produzidas no período de uma maior influência de Schopenhauer, trazem traços de um “primeiro perspectivismo”.

Na segunda etapa, nossa meta será desenvolver as características mais gerais do período do pensamento perspectivista (nietzscheano) que se iniciou a partir da publicação de *Humano, demasiado humano* (NIETZSCHE, 2008b), notando-se que, por motivos que explicaremos mais adiante, não operaremos subdivisões nos textos da segunda fase de Nietzsche: por razões que serão apresentadas, trabalharemos simultaneamente os textos produzidos, imediatamente após a ruptura com Schopenhauer e Wagner (*Humano, demasiado humano, Aurora, A gaia ciência* e etc.), e os textos da maturidade (*Pára além do bem e do mal, Genealogia da moral, Ecce Homo* e etc.).

Na terceira etapa, retomaremos e trabalharemos, de modo mais detido e em correlação com o perspectivismo, algumas noções nietzscheanas que ganharam consistência na obra mais madura (de Nietzsche) e, devido ao seu caráter complexo e quase polêmico, merecem uma atenção especial: trata-se das noções de força, vontade de poder e eterno retorno.

Feito esse último comentário, passaremos agora ao desenvolvimento, propriamente dito, do conteúdo de tal raciocínio.

## 1.1 AS ILUSÕES DA RAZÃO: POR UMA GÊNESE DO PERSPECTIVISMO NIETZSCHEANO

Há poucas dúvidas de que, a partir de *Humano, Demasiado Humano* (NIETZSCHE, 2008), o pensamento de Nietzsche sofreu uma forte reviravolta, porém, seria uma arbitrariedade afirmar que tal reviravolta deve, necessariamente, levar a um total abandono das obras anteriores. Esse tipo de abandono partiria do pressuposto de que a forte presença do pensamento de Schopenhauer na formação intelectual de Nietzsche, a longo prazo, não significou muita coisa; dentro desse ponto de vista, toda a revolução schopenhaueriana (que em filosofia seria responsável pela valorização de noções como “corpo” e “volição”) não passaria de mera sombra, mediante uma pretensa superioridade do pensamento crítico do “segundo Nietzsche”.

Contrariando esse tipo de pretensão, a presente seção concentrar-se-á em mostrar a existência, já no contexto das obras que Nietzsche produziu sob a influência de Schopenhauer, de elementos de um primeiro pensamento perspectivista.

Tais elementos estariam, como procuraremos mostrar, intimamente relacionados com uma crítica, por parte do “primeiro Nietzsche”, ao espírito socrático e seu apego ao conceito: já em *O nascimento da tragédia no espírito da música* (NIETZSCHE, 2008d), Nietzsche se mostra um crítico de Sócrates e de seu otimismo com relação à busca pela verdade; coerente com um pensamento schopenhaueriano, o autor de *O nascimento da tragédia no espírito da música* parece acreditar que não se pode olhar diretamente na face da verdade. É claro que tal verdade sempre pode ser acessada por certos indivíduos singulares (o filósofo, o artista e o santo), porém, como a própria terminologia deixa claro, tais indivíduos devem ser singularidades e nem sempre podem acessar ou comunicar sua sabedoria por meio da mera explanação conceitual.

Tendo-se em vista, então, toda essa crítica ao socratismo, como estando na gênese do perspectivismo, o desenvolvimento dessa seção dar-se-á por meio de dois movimentos centrais: 1- caracterização da metafísica<sup>7</sup> de artista que

---

<sup>7</sup> Esta se constitui na primeira manifestação, no presente trabalho, da expressão “metafísica”. Mais adiante (em outros capítulos deste trabalho), ficará mais claro o que, no geral, entenderemos com o uso dessa expressão. Apesar disso, devido à polissemia da expressão (metafísica), julgamos, por hora, ser razoável fornecer uma definição provisória que, como já se verá, aparecerá nas reflexões do presente capítulo: a metafísica, no presente capítulo, deverá ser entendida como o conhecimento referente àquilo que Kant (2001) chama de

Nietzsche constrói a partir do pensamento de Schopenhauer; 2- exposição da crítica de Nietzsche ao espírito socrático, e das relações dessa crítica com a noção de perspectivismo.

### 1.1.1 A Descoberta do Simbólico: Arte e Metafísica Em Nietzsche

Seguindo a evolução de um pensamento que, como se vê, já nas primeiras frases de *O nascimento da tragédia* (NIETZSCHE, 2008d), cultivou fortemente uma espécie de apologia da intuição como método artístico-filosófico, a filosofia das primeiras obras de Nietzsche pode ser caracterizada a partir da seguinte noção: a descoberta do simbólico. Não que essa noção, do modo como será tratada aqui, atribua a Nietzsche algo de muito original, porém, procura devolver alguma dignidade ao período mais metafísico de seu pensamento.

É a partir dessa busca por devolver a dignidade da metafísica nietzscheana do artista, que procuraremos, sem perder o foco que busca expor o próprio conteúdo de tal metafísica, desenvolver esta primeira subseção. Tendo em vista essa tarefa, dividiremos novamente nosso raciocínio em duas partes, de modo que, antes de passar àquilo que consideramos o aspecto mais original da metafísica de Nietzsche, julgamos razoável empreender, a partir de uma remissão ao trabalho de Schopenhauer (2005), uma explanação a respeito dos aspectos mais nucleares da metafísica de Nietzsche.

De tais aspectos, julgamos que o mais importante – e o primeiro que merece ser considerado – consiste no par “Fenômeno/Coisa-em-si”. Esse par tem suas raízes na filosofia kantiana, porém sofreu uma evolução até tomar a forma que possui nos pensamentos de Nietzsche e de Schopenhauer. O principal aspecto de tal evolução pende para o lado da “coisa-em-si” que passa, então, a poder ser conhecida: tanto no pensamento do filósofo, quanto nas vivências quase místicas do artista e do santo, a coisa-em-si, a partir de Schopenhauer, pode ser conhecida; tal conhecimento, por sua vez, está intimamente relacionado ao próprio corpo enquanto aspecto que, com Schopenhauer, passa, mais do que nunca, a ter relevância em filosofia. Assim, o filósofo conhece a “coisa-em-si” a partir das volições de seu corpo,

---

“coisa-em-si”; de fato Kant negava que pudéssemos ter algum tipo de acesso a tal “coisa-em-si”, porém, Schopenhauer e Nietzsche discordaram do autor da *Crítica da razão pura* e procuraram edificar ideias profícuas com base em tal discordância.

e o artista e o santo, de alguma forma, negam tais volições para abrir espaço para o tipo de conhecimento e de vivências que lhes são próprias.

Mediante essa situação, porém, eis que surge a pergunta: mas em que, afinal de contas, constitui-se a coisa-em-si? Para isso Schopenhauer e, por muito tempo Nietzsche, possuem uma resposta bastante simples, porém prenhe de consequências: a coisa em si é Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p.168); tal Vontade consiste em uma generalização dos impulsos e desejos que sentimos no contato imediato com nosso corpo. Assim, toda natureza, em essência, não passaria de uma manifestação daquilo que há de mais impulsivo e irracional: tudo, desde as forças inorgânicas até o ser orgânico mais complexo, consiste em uma manifestação da Vontade.

Essa manifestação, por sua vez, seria caracterizada pelo fato de possuir aquilo que Schopenhauer chama de graus de objetivação. A isso, obviamente, se ajunta a pergunta: mas o que se quer dizer com graus de objetivação? A essa pergunta a resposta é um pouco mais complicada e pressupõe que se entenda, ainda que de maneira rudimentar, aquilo que Schopenhauer concebe a partir da noção de representação: a representação – tão retomada e criticada em filósofos contemporâneos – é, em Schopenhauer, o modo fundamental como o mundo se manifesta, ou seja, a forma do senso comum; ora, essa forma nada mais é do que a relação sujeito-objeto. O mundo, antes de qualquer coisa, constitui-se em um objeto que, a partir das categorias transcendentais kantianas, se coloca nos limites das definições que um sujeito é capaz de conceber a respeito dele; o mundo é um objeto com limites claramente determinados no interior de uma subjetividade.

É justamente a partir daí que podemos falar de objetivação: a objetivação é o processo no qual, a cada aspecto da Vontade (que, enquanto coisa-em-si, não é sujeito nem objeto), corresponde um aspecto da representação; esses aspectos, por sua vez, correspondem a graus de vontade que são mais baixos no âmbito inorgânico e mais elevados nos seres orgânicos mais complexos. Vemos, assim, uma situação de harmonia que, no entanto, é apenas aparente, uma vez que os graus da vontade por trás das ilusões de sua objetivação estão sempre lutando justamente pela prioridade em tal objetivação, de modo que a vida torna-se um mar de dores onde o orgânico luta para se sobressair de um inorgânico que visa devorá-lo.

Eis, aí, o perfeito sistema do pessimismo: a vida como um conjunto de volições que tentam devorar-se mutuamente. Como lidar com isso? É nesse ponto que encerramos nossas considerações a respeito de Schopenhauer e passamos mais diretamente para o texto nietzscheano. A esse respeito começamos com o popular par conceitual: o apolíneo e o dionisíaco. Esse par constitui-se na primeira originalidade de Nietzsche e manifesta-se nas primeiras páginas de *O nascimento da tragédia* (NIETZSCHE, 2008d, p.27). O que ele quer dizer? A resposta é bastante simples dentro do raciocínio que viemos construindo: o apolíneo refere-se àquilo que chamamos de representação e que remete às categorias kantianas, notando-se que, embora não trabalhem estas categorias aqui, fica fácil para qualquer leitor entendê-las se pensar que através delas, e somente através delas, podemos perceber um mundo entendido como conjunto de objetos bem demarcados e cristalizados; o dionisíaco, por outro lado, é justamente a ausência desse mundo cristalizado, pois se identifica com a vontade cega e irracional que está por traz da representação.

Vê-se bem, com essas definições, o porquê de Nietzsche ter introduzido o par conceitual a que elas se referem: ora, Apolo e Dionísio são, respectivamente, os deuses que representam a forma e a embriaguez; enquanto Apolo, na Grécia antiga, é o representante das artes plásticas que procuram, o máximo possível, enquadrar a tudo nos limites da simetria, Dionísio é o Deus das festas e da lírica que remetem a estados de êxtase quase místicos em que os homens chegam a fundir-se com os impulsos que estão na base da natureza. Para Nietzsche, essas duas tendências seriam tão poderosas que o próprio movimento pendular de sua alternância constituir-se-ia em fator determinante para a história humana.

Esse movimento pendular – e aí entramos no momento central dessa primeira subseção – encontra momentos em que ocorre uma espécie de equilíbrio entre o apolíneo e o dionisíaco. Um exemplo desse tipo de momento de equilíbrio ocorreu na Grécia antiga, porém, como vemos em *O nascimento da Tragédia* (principalmente, a partir da p. 108), ocorreu também na Alemanha (do período em que essa obra foi escrita). É justamente nesses momentos de equilíbrio (entre apolíneo e dionisíaco) que pode ocorrer aquilo que Nietzsche entende como sendo os momentos de maior elevação da cultura.

Para entendermos melhor essa concepção de Nietzsche, precisamos começar retomando algumas percepções a respeito da linguagem e do conhecimento que são trabalhadas em *Sobre verdade e mentira em um sentido extra-moral* (NIETZSCHE, 2010b) e *A visão dionisíaca do mundo* (NIETZSCHE, 2005): segundo Nietzsche, a tendência mais natural da linguagem (ligada à representação) é a construção de abstrações conceituais que induzem a uma percepção fragmentária e empobrecida de um mundo empírico lotado de características singulares e detalhes (cf. NIETZSCHE, 2010b, p. 45); essa tendência da linguagem – e é de suma importância perceber isto – faz com que tal linguagem, a despeito das aparências, seja uma enorme potência para a criação de ilusões, pois, a partir dela, o homem tenderia a viver rodeado de abstrações que empobrecem sua percepção do mundo.

É justamente na contramão dessa tendência da linguagem que os momentos de elevação da cultura manifestam-se: como já veremos, o artista (ou o indivíduo artístico) é, nas culturas mais elevadas, aquele capaz de tornar-se porta voz de uma linguagem mais primitiva que sirva na construção de um equilíbrio entre o apolíneo e o dionisíaco. Para compreendermos isso, precisamos ter em vista que, para Nietzsche, a linguagem abstrata (conceitual) passa por um processo em sua consolidação; tentando descrever algumas das características desse processo, o filósofo alemão lança mão da noção de metáfora. A metáfora constitui-se, por assim dizer, em uma espécie de esquema primitivo que, aos poucos, permite a consolidação dos conceitos: trata-se de um processo de associação arbitrária e analógica entre sons e imagens; o homem é arbitrário, tanto no julgamento de que as imagens que consolida a respeito do mundo coincidem com a “coisa-em-si” (NIETZSCHE, 2010b, p.31), quanto no pressuposto de que os sons (palavras) e as suas imagens possuem algum tipo de relação necessária com tais imagens (NIETZSCHE, 2010b, p.31).

Esse processo de arbitrariedades possui, no entanto, suas vantagens, e é aí que cede-se o palco à figura do artista: ao final de *Sobre verdade e mentira em um sentido extra-moral* (a partir da p. 49) começa a entrar em cena a figura do homem intuitivo em contraposição à do sábio apegado a conceitos; esse homem intuitivo não pode, obviamente, prescindir de metáforas, porém permanece em um nível em que tais metáforas não se cristalizam em conceitos de modo a manter-se aberta para transformações e criações. Assim, o homem intuitivo é capaz

de gerar um estilo de arte e cultura superiores, posto que, ao mesmo tempo em que não olha na face monstruosa da “coisa-em-si” (a Vontade schopenhaueriana ou o dionisiaco nietzscheano), não se distancia totalmente de tal coisa em si (pois não se deixa enredar na malha rígida das formações conceituais). Vê-se aí o gérmen da tragédia ou da ópera de Wagner entendidas como estilos superiores; em tais artes não há, nem um ocultar total da vida (que poderia ser esquecida por meio da representação abstrativo-conceitual que define o apolíneo), e nem uma liberação absurda de tal vida (um mergulho sem fronteiras no caos dionisiaco). É justamente aí que, para a primeira versão do pensamento de Nietzsche, encontra-se a solução para o sofrimento schopenhaueriano: a vida presa a puras abstrações conceituais é sofrida, pois faz com que os indivíduos sejam meros joguetes nas mãos da natureza, e, embora possam criar uma ciência que satisfaça muitos de seus desejos, jamais conseguirão deixar de ter, sempre, novos e insaciáveis desejos; por outro lado, uma vida que se aproxime demais do conhecimento da Vontade é um tormento, pois gera uma descoberta da miséria humana. Sendo assim, a arte vem como um bálsamo: 1- permite que os homens tenham algum contato com a verdade e adquiram alguma sabedoria que minimize seu estado de joguetes da natureza volitiva; 2- não revela a verdade de modo direto a ponto de levar os homens ao desespero.

Vemos nisso aquilo que, talvez, seja uma das descobertas mais brilhantes do pensamento do “primeiro Nietzsche”; não podemos ter certeza de, até que ponto, esta não seria uma descoberta de todo romantismo alemão (ou uma tendência presente em toda a história do pensamento), porém, no mínimo, somos forçados a atribuir alguma contribuição relevante a Nietzsche: trata-se daquilo que, em nosso título, chamamos de “descoberta do simbólico”; ora, as metáforas (ou símbolos, como são chamados em NIETZSCHE, 2005) são um expediente por meio do qual se pode expressar, em palavras, a coisa em si. É claro que, como já explicitamos, tal expressão não é direta, porém é, já, o mais próximo, que os “mortais” podem chegar do fundamento do mundo.

Acreditamos que essa articulação entre a metafísica e a linguagem seja uma contribuição ímpar do pensamento de Nietzsche, e insistimos nisso, uma vez que tal pensamento ganha muito valor quando o percebemos: a filosofia contemporânea tem como uma de suas principais metas a incorporação da linguagem; essa incorporação, no entanto, iniciou-se, principalmente sob o prisma da filosofia analítica, em uma irmandade entre filosofia e ciência onde, em

pensamentos como os do primeiro Wittgenstein (2008), a linguagem foi reduzida em sua função descritiva. Vemos com isso a atualidade do pensamento de Nietzsche, pois, talvez, mesmo a filosofia da linguagem ordinária (uma reação às primeiras manifestações da filosofia analítica) não tenha sabido destacar, suficientemente, o caráter artístico da linguagem; Nietzsche abre as portas para vermos tal linguagem como um expediente de sugestão artística da verdade (NIETZSCHE, 2005, p.30), pois, para o filósofo alemão (ainda NIETZSCHE, 2005, p.30), tal verdade deve ser encarada com distanciamento (como os gregos, devemos ter paixão pela presença do enigmático).

Esse tipo de posicionamento, inclusive, começa, já, a nos introduzir no tema da próxima subseção desta seção. Assim, segundo cremos, podemos caminhar para o encerramento deste primeiro movimento de nosso trabalho. Esperamos que tal movimento, além de importante premissa aos pontos de vista que trabalharemos na próxima subseção, tenha fornecido uma contribuição a uma maior valorização do pensamento do “primeiro Nietzsche”.

### 1.1.2 “Haverá um Reino da Sabedoria de Onde a Lógica Esteja Proscrita?”...: Por uma Genealogia do Perspectivismo Nietzscheano.

Rosset (2005) postula aquilo que entende por intuição genealógica: segundo Rosset, a genealogia, enquanto método filosófico, pode ser vista como uma tendência para buscar as origens; essas origens, no entanto, não devem ser entendidas como estando reduzidas a instâncias metafísicas, históricas ou psicológicas<sup>8</sup>. Para o genealogista, o que importa é, sempre, procurar uma espécie de elemento oculto que se insinua na própria linguagem e, no entanto, está para além dela e leva à intuição de alguma vontade oculta perniciosa que – e não há outra forma de se expressar isto – está na gênese dos acontecimentos históricos, metafísicos (quando a eles se adere) e psicológicos.

Ao desvendar esse método genealógico, Rosset (2005) defende que é inegável que seus principais representantes sejam Marx, Nietzsche e Freud. No

---

<sup>8</sup> Embora deva-se ter em vista que pelo menos os fatores históricos (principalmente de uma história natural) e psicológicos, pelo menos do ponto de vista de Nietzsche, têm, como veremos melhor na próxima seção, bastante relevância.



entanto, ao defender a importância desses três autores, Rosset visa lhes acrescentar um colega pouco valorizado: trata-se de Schopenhauer.

Esse ponto de vista de Rosset nos é importante, pois, como tentamos deixar claro desde a introdução, almejamos, nesta subseção, mostrar que a gênese do perspectivismo nietzscheano se encontrava, já, nas obras em que esse autor estava, ainda, sob a influência de Schopenhauer; dentro desse objetivo, procuraremos, então, defender que a intuição nietzscheana do perspectivismo resulta de uma “intuição genealógica” (a expressão pertence a Rosset) que, desde suas primeiras obras, Nietzsche compartilhava, principalmente, com Schopenhauer.

Para entendermos melhor algumas das características dessa intuição genealógica, acreditamos ser, em um primeiro momento, profícua a remissão a um texto em que Schopenhauer faz menção ao método que acompanha a sua filosofia e que teria bastante influência sobre o modo de Nietzsche pensar: trata-se de um texto extraído de *Parerga e paralipomenae* intitulado *Sobre a filosofia e seu método* (SCHOPENHAUER, 2010). O que nos interessa desse texto consiste em uma breve passagem em que o autor faz uma profissão de fé no caráter intuitivo-genealógico de seu pensamento: toda “propriedade dos conceitos não consiste em nada senão naquilo que se depositou neles após ter sido solicitado e retirado do conhecimento” (SCHOPENHAUER, p.35); por isso, “uma filosofia verdadeira não se deixa entretecer com meros conceitos abstratos” (SCHOPENHAUER, p.35).

Esses ditos de Schopenhauer, em nossa perspectiva, são de suma importância, pois ressaltam um aspecto bastante relevante da descoberta do simbólico que trabalhamos na subseção anterior: além de linguagem da arte, o simbólico, no sentido em que foi trabalhado na subseção anterior, pode ser entendido como a própria linguagem da filosofia; isso traz muitas consequências interessantes, porém a que mais nos interessa consiste no fato de que a filosofia de Nietzsche, na esteira de Schopenhauer, já possui, em sua primeira versão, um modo bastante peculiar de lidar com o conhecimento.

Isso se vê, principalmente, na crítica nietzscheana ao pensamento socrático: tanto em *O Nascimento da tragédia* (NIETZSCHE, 2008d), quanto em *A visão dionisíaca do mundo* (NIETZSCHE, 2005) vemos Nietzsche se insurgir contra Sócrates entendido como o assassino do espírito trágico; tal assassinato, ao que nos parece, não está, no entanto, relacionado com a filosofia em si (uma vez que

Nietzsche tinha bastante apreço pelos pré-socráticos), mas sim com um apego muito grande ao processo de sistematização conceitual do mundo.

Assim, Sócrates, movido por seu demônio, almeja dizer a verdade conceitual. O principal problema disso é que, como já mencionamos, dizer a verdade não é fácil: a verdade é a Vontade, ou seja, é um monstro condenado a devorar a si mesmo durante toda a eternidade; como lidar com isso e, ainda assim, querer dizer a verdade? Em uma frase de efeito, a solução do primeiro Nietzsche pode ser expressa em um dito simples: “mente para ti mesmo”.

Essa zombaria com o dito socrático, mesmo que soe de modo engraçado, é, se aderirmos ao pensamento de Nietzsche, bastante séria: uma vez que não pode olhar nos olhos de Dionísio, o homem socrático não possui escolha a não ser abraçar e distorcer Apolo; dessa distorção (em que Apolo é completamente separado da potência criativa de Dionísio) nasce o pensamento conceitual abstrato. Com isso, tem-se um terrível processo de decadência cultural, pois os homens, presos ao plano dos conceitos, não possuem mais maneiras de acessar aquilo que está no interior do mundo (distancia-se da verdade, se, se reduz a buscá-la de um ponto de vista meramente conceitual); assim, o animal humano passa a não diferir de nenhum outro e vive em um mundo onde, apenas, dedica-se, por intermédio do pensamento conceitual, a produzir sua própria sobrevivência.

Sem, obviamente, desdenhar da ciência – que, aliás, é, desde as primeiras obras, um grande impulso para o pensamento nietzscheano – Nietzsche – que mostra isto, principalmente em *Schopenhauer como educador* (principalmente, a partir das p. 71 e 72) – possui um projeto mais elevado de cultura: como explicamos na subseção anterior, o pensamento de Schopenhauer, pelo menos em um primeiro momento, conduz a um forte pessimismo, uma vez que principalmente a vida humana é reduzida a uma espécie de processo cíclico onde a realização de um desejo sempre leva ao nascimento de novos desejos que, em última instância, farão com que tal vida constitua-se em uma perpétua insatisfação; é aí que, em obras como *O nascimento da Tragédia* e *Schopenhauer como educador* (NIETZSCHE, 2009, p. 72), Nietzsche apela para um projeto antropológico-pedagógico da necessidade de se construir uma cultura onde tenham voz os únicos tipos de indivíduo capazes de dar algum sentido à existência, ou seja, uma cultura que dê voz a filósofos, artistas e homens com elevado caráter moral (santos).

Esse ideal nietzscheano de cultura, a nosso ver, constitui-se no ponto onde podemos ver, de modo mais claro, o gérmen do perspectivismo. Antes, porém, que isso seja mostrado de maneira mais direta, julgamos interessante atentar, brevemente, para uma curta passagem do último livro de *A Gaia Ciência*: este “é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado” (NIETZSCHE, 2007, p. 250). Essa passagem, tendo sido extraída dos momentos finais de *A Gaia Ciência*, remete ao pensamento mais maduro de Nietzsche e parece mostrar que, mesmo tal pensamento, mantém as perspectivas dos tempos de produções associadas a *O nascimento da Tragédia* ou *Schopenhauer como educador*: ao propor seu ideal de cultura, Nietzsche critica, justamente, o ideal de verdade baseado em generalizações conceituais desgastadas pelo uso coletivo; como já havíamos mencionado, *A visão dionisíaca do mundo* (p.30) deixa clara a superioridade da cultura grega que conseguia, por intermédio do recurso ao simbólico (metáforas), manter-se fixada em uma espécie de relação de distância com o verdadeiro. Vemos aí, então, um gérmen do perspectivismo que, como se pode ver pela passagem de *A Gaia Ciência*, mantém, ao longo da evolução da filosofia de Nietzsche, o mesmo tipo de suspeição com relação ao caráter problemático do pensamento conceitual; a grande diferença, pois, entre as duas fases do pensamento de Nietzsche é, do ponto de vista do perspectivismo, que, na primeira fase, o pensamento conceitual é criticado em prol de metáforas que podem nos aproximar de uma verdade metafísica, e na segunda fase há, como veremos, uma reconciliação com certas manifestações do pensamento conceitual que passa (na figura das ciências naturais) a ser usado para criticar suas manifestações mais abusivas (a metafísica e, principalmente, a moral).

## 1.2 Amor *Fati*: A Questão do Perspectivismo Após o Distanciamento Com Relação ao Pensamento Schopenhaueriano.

A partir de agora procuraremos tratar da questão do perspectivismo considerando as obras que Nietzsche produziu a partir da ruptura com Wagner. Antes, porém, procuraremos fazer duas exposições que, não somente sintetizam o tipo de interpretação que faremos a partir desta seção, como também expõem o tipo de metodologia adotado por tal interpretação.

Iniciemos, pois, a primeira dentre essas duas exposições: trata-se de considerar o modo como nos apropriaremos das obras de Nietzsche; como já mencionamos, no início deste capítulo, temos a intenção de, nesta seção, considerar indiscriminadamente tanto as primeiras obras que Nietzsche produziu após se afastar de Schopenhauer e da amizade com Wagner, quanto as obras da maturidade. Qual é a nossa justificativa para esse posicionamento metodológico? Acreditamos que podemos justificar nosso modo de proceder mencionando uma série de passagens das obras de Nietzsche; obviamente não podemos citar a totalidade de tais passagens. Sendo assim escolheremos algumas que apenas mencionaremos de uma maneira breve:<sup>9</sup> primeiramente, cabe mencionar o texto completo de *Ecce Homo* (NIETZSCHE, 2000), pois essa obra, ao mesmo tempo em que se constitui em um dos textos finais de Nietzsche, faz, o tempo todo, referências a uma espécie de ética do cuidado com o fisiológico e com o corpo que também está (esse tipo de ética) presente nos primeiros textos que sucederam o distanciamento com relação às influências metafísico-schopenhauerianas; em segundo lugar, queremos mencionar o aforismo 44 de *Humano, demasiado humano* onde, em uma reflexão sobre a beneficência e a gratidão, Nietzsche coloca essas duas noções em função de um sentimento de poder que, em nossa opinião, antecipa, claramente a Vontade de poder; em terceiro lugar, é de suma importância citar o aforismo 45 de *Humano, demasiado humano*, notando-se que, em tal aforismo, o filósofo alemão, antecipando muito do que seria tratado em *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 1999), analisa, em função das noções de hierarquia e retribuição, a origem de

---

<sup>9</sup> Perceber-se-á que as passagens que estamos mencionando estão, principalmente, ligadas a *Humano, demasiado humano* (NIETZSCHE, 2008b), pois, sendo essa obra o primeiro grande símbolo do distanciamento de Nietzsche com relação a Schopenhauer e Wagner, acreditamos que, se ela fornecer passagens que apontam para o pensamento mais maduro de Nietzsche, poderemos, tranquilamente, afirmar que tal pensamento permeou toda a produção do período mais anti-metafísico de Nietzsche.

noções como “bons” e “maus”; em quarto lugar, devemos referir o aforismo 93 de *Humano, demasiado humano*, pois tal aforismo define a justiça como um acordo entre aqueles que sentem que possuem igual poder (antecipação da noção de “vontade de poder”); em quinto e último lugar, julgamos importante mencionar os aforismos 93 e 103 (de *Humano, demasiado humano*) em que, antecipando novamente as temáticas de *Genealogia da moral*, Nietzsche fala da necessidade de se causar dor como uma consequência da pura necessidade de se mostrar superior.<sup>10</sup>

A nosso ver, essas passagens são suficientes para justificar um importante pressuposto adotado nesta seção: a partir de *Humano, demasiado humano* (NIETZSCHE, 2008b), a evolução sofrida pela obra nietzscheana é antes uma evolução processual do que uma evolução por intermédio de rupturas radicais. Ao afirmarmos isso, obviamente, não estamos querendo retirar o mérito daqueles que procuram estudar e classificar as diferentes nuances que o pensamento de Nietzsche adquiriu ao longo de sua evolução; nosso objetivo consiste, apenas, em deixar claro que, em uma leitura mais geral (como é o caso da nossa), o pensamento que se inicia com *Humano, demasiado humano* tende a manter uniformidade suficiente para poder ser considerado como parte de um projeto único.<sup>11</sup>

Feito esse último comentário, acreditamos poder passar à segunda exposição. Tal exposição consiste em uma incursão mais direta no texto de Marques (2003): o texto de Marques deve ser considerado como o horizonte que norteia o presente capítulo em sua totalidade<sup>12</sup>, notando-se, porém, que agora que entramos

---

10 Essa seleção de passagens – que, como já mencionamos, está ligada, principalmente, a *Humano, demasiado humano* – focou-se principalmente no capítulo (de *Humano, demasiado humano*) intitulado *Contribuição à história dos sentimentos morais*; para nós esse capítulo possui excelência na medida em que, de modo mais explícito, antecipa muitas das temáticas que seriam retomadas em textos como *Genealogia da moral*.

Ao fazermos essa opção, porém, não estamos partindo do pressuposto de que nossa leitura (de *Humano, demasiado humano*) deve ser unânime; se não soubermos enxergar passagens melhores do que as que mencionamos, não significa que outros não poderiam encontrar tais passagens.

11 Consideramos importante mencionar que, no conteúdo desse último parágrafo, embora tenhamos feito uma espécie de recorte (“a partir de *Humano, demasiado humano*”) não quisemos afirmar que textos como *O nascimento da tragédia* (NIETZSCHE, 2008c) devem ser considerados como parte de um projeto abandonado; nosso pressuposto (em “a partir de *Humano,...*”), como se verá melhor nas discussões finais desta seção, é o de que o *Nascimento da tragédia*, não obstante sua linguagem metafísica, também entra no grande processo sutil de evolução da obra nietzscheana. Por hora, desconsideraremos isso, e, por vezes, falaremos, por comodidade, do “segundo Nietzsche” entendido como o autor das obras que se iniciam com *Humano, demasiado humano*. Tal atitude, porém, mudará mais adiante, e mostraremos que toda a obra nietzscheana é parte de um projeto único. Essa, inclusive, é a razão de termos escrito a seção anterior.

12 Embora não tenhamos citado Marques no capítulo anterior, acreditamos que a tese central do texto desse autor apoia o fato, defendido na seção anterior, de pressupormos que as origens do perspectivismo já estavam

no “segundo Nietzsche”, a referência a tal texto nos será mais importante. Sendo assim – até para que esta seção não se pareça com uma sequência de citações feitas ao acaso<sup>13</sup> □ consideramos importante fazer uma breve síntese<sup>14</sup> das ideias centrais que permeiam o livro de Marques. Tal síntese, do nosso ponto de vista, pode ser exposta na forma do seguinte raciocínio:<sup>15</sup> uma boa interpretação do perspectivismo de Nietzsche deve começar por uma remissão à tradição do pensamento transcendental de origem, principalmente, kantiana; essa proposta interpretativa deve-se ao fato de que uma leitura atenta deve levar à conclusão de que, desde os seus primórdios, o pensamento de Nietzsche não deixa de possuir bastante afinidade com o ideal moderno de um sujeito autônomo que, através do conhecimento, poderia transformar toda a natureza – e, inclusive, a verdade sobre tal natureza – em um instrumento de sua auto-afirmação (moral ou utilitária); uma prova disso pode começar a ser construída partindo-se do fato de que, em sua juventude, Nietzsche esboçou a proposta de uma obra baseada no pensamento de Kant, e, mais especificamente, na *Crítica da faculdade do juízo* (cf MARQUES, 2003, p.52); a partir, principalmente, da leitura dessa obra, Nietzsche teria vislumbrado tendências que, ainda que de modo implícito, acompanharam a evolução de seu pensamento perspectivista mesmo depois da ruptura com a metafísica; tais tendências giram, principalmente, em torno da noção de “idéia regulativa” (cf MARQUES, 2003, p. 46); essa noção, em Kant, contrapõe-se, principalmente, à noção (kantiana) de “conceito” ou “categoria”<sup>16</sup>; o caráter mais rígido dos “conceitos”

---

presentes nas primeiras obras de Nietzsche; tal tese, como veremos à exaustão, é a de que, mesmo em sua fase mais madura, o perspectivismo de Nietzsche conserva uma importante base kantiana.

13 O que seria muito facilitado pelo estilo aforismático de Nietzsche.

14 Consideramos importante mencionar que, no conteúdo desse último parágrafo, embora tenhamos feito uma espécie de recorte (“a partir de *Humano, demasiado humano*”) não quisemos afirmar que textos como *O nascimento da tragédia* (NIETZSCHE, 2008c) devem ser considerados como parte de um projeto abandonado; nosso pressuposto (em “a partir de *Humano...*”), como se verá melhor nas discussões finais desta seção, é o de que o *Nascimento da tragédia*, não obstante sua linguagem metafísica, também entra no grande processo sutil de evolução da obra nietzscheana. Por hora, desconsideraremos isso, e, por vezes, falaremos, por comodidade, do “segundo Nietzsche” entendido como o autor das obras que se iniciam com *Humano, demasiado humano*. Tal atitude, porém, mudará mais adiante, e mostraremos que toda a obra nietzscheana é parte de um projeto único. Essa, inclusive, é a razão de termos escrito a seção anterior.

15 Todas as teses que serão expostas a seguir podem, em nossa leitura, ser facilmente extraídas do texto de Marques; não temos a pretensão de demonstrar tais teses, uma vez que, em nossa pesquisa, serão um pressuposto. Sendo assim, mesmo o que, neste capítulo, afirmarmos a respeito de Kant, foi extraído de *A filosofia perspectivista de Nietzsche* (MARQUES, 2003) e será tomado como um pressuposto.

Como já mencionamos em nossa introdução, acreditamos que essa postura (de tomar pressupostos) não é absurda, uma vez que toda pesquisa tende a inserir-se em uma comunidade acadêmica cujo interior é povoado de pesquisadores que, como Marques (2003), possuem mais experiência e merecem credibilidade.

16 Estamos cientes de que, a rigor, pode-se, em Kant (2001), estabelecer uma distinção entre os conceitos e as categorias: as categorias teriam a mesma função que os conceitos, porém, a grosso modo, seriam como que

ou “categorias” se distingue daquele utilizado pelas “ideias regulativas” que possuem a função de, por assim dizer, serem “conceitos de conceitos”; essa função seria, em Kant, problemática, pois o “entendimento” humano, embora possua a capacidade de unificar objetos singulares (como cadeiras)<sup>17</sup>, sob conceitos rigorosos, não possui a capacidade de unificar os próprios conceitos sob a figura de conceitos máximos e ideais como “mundo”, “natureza” e “Deus”; esse problema faz com que as “ideias regulativas” nunca conheçam as coisas como elas realmente são (as “coisas em si”) e, conseqüentemente, devam ser construídas de uma maneira quase artística que não prescindia do uso de metáforas;<sup>18</sup> nesse sentido, a principal metáfora proposta por Kant seria aquela do organismo vivo; nessa metáfora, partir-se-ia da estrutura teleológica particular do corpo humano para se pensar a “natureza” como uma grande estrutura teleológica; é justamente neste ponto que o pensamento de Kant encontra e inspira o do “segundo Nietzsche”; este último concordaria com a tese de que o organismo vivo é o que há de mais peculiar; apesar dessa concórdia com Kant, Nietzsche discordaria do autor da *Crítica da faculdade do juízo*, na medida em que, no seu modo de ver (no modo de ver de Nietzsche), o organismo vivo não se constitui em um estrutura teleológica; para defender essa ideia, Nietzsche, recorrendo às reflexões sobre a linguagem e à ciência mecanicista de seu tempo, procurou mostrar que o organismo é na verdade o resultado aleatório de uma série de pequenos organismos que possuem seus próprios interesses; a partir dessa tese, Nietzsche é capaz de revisar o sistema kantiano e propor que a melhor metáfora para expressar a natureza seria aquela de uma luta de forças (e organismos); Nietzsche teria aí, principalmente por meio de um pensamento sobre a linguagem,

---

“conceitos primários” a partir dos quais os outros (conceitos) seriam constituídos. Essa sutil, porém importante, distinção, para não alongar um raciocínio que já será longo, não será mencionada nesta exposição da interpretação de Marques (2003), porém acreditamos que isso não é um grande problema, posto que, como já dissemos, o que importa é que, de uma maneira geral, se compreenda a distinção entre “conceitos” e “ideias regulativas”.

17 Acreditamos, aqui, que, para os fins de nosso texto, não é necessário desenvolver as concepções kantianas de “esquema” e “esquematismo” na aplicação das categorias; tais noções, como é sabido (cf KANT, 2001), remetem ao processo complexo em que, de modo involuntário, usamos a imaginação para auxiliar a aplicação das categorias. Ora, o próprio Marques (2003), embora mencione, nem chega perto de descrever o complexo processo pelo qual a “imaginação” associa conceitos e categorias; a única coisa que, ao nosso ver, é importante para uma visão geral da interpretação realizada por Marques consiste, como se verá melhor, no fato de que as ideias regulativas possuem um caráter menos rígido do que os conceitos ou categorias.

18 Como se pode ver pelos dois últimos períodos e pelo que dissemos na seção anterior quando falamos da distinção “fenômeno/coisa-em-si” estamos, aqui, pressupondo, também, os resultados mais gerais da crítica kantiana. Fazemos isso porque mesmo Marques (2003) pressupõe tais resultados. Além disso é um conhecimento quase manualista aquele de que, segundo Kant, a razão humana tem limites, não é capaz de conhecer as coisas como elas são em si mesmas e não é capaz de formar concepções definitivas sobre noções como “Mundo”, “Natureza”, “Deus” e etc.

chegado à conclusão de que sequer é possível formar, como queria Kant, conceitos rígidos a respeito da natureza de modo que, no fundo, todo conceito é uma ideia regulativa (metáfora); eis, de uma maneira genérica, a base do perspectivismo.

Todo esse prolixo raciocínio resume a interpretação de Marques; tal interpretação será o que fornecerá unidade àquilo que, a partir de agora, se seguirá. Dentro da perspectiva afirmada acima, nossa meta será, principalmente, trabalhar duas instâncias: a instância das “ideias regulativas transcendentais”, ou seja, da filosofia nietzscheana a respeito das abstrações conceituais da linguagem; a instância da vida, do organismo e do corpo entendidos como luta. Juntamente com essas duas instâncias, nos vemos forçados a trabalhar outras duas: a “psicologia” que, em Nietzsche, está em estreita ligação com suas reflexões a respeito do corpo (fisiologia) e da linguagem; a “filosofia da arte” (de Nietzsche) que nos ajudará, não só estabelecer uma melhor conexão entre esta seção e a seção anterior, como também permitirá que, ao final desta seção, tiremos algumas importantes consequências do perspectivismo nietzscheano.<sup>19</sup>

Procurando realizar todas essas metas, iniciemos pela menção a um aforismo que, de uma maneira geral, traz as características gerais de cada uma delas:

O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento (necessitaram de dois séculos, pois, para alcançar a premonitória suspeita de Leibniz). Pois nós poderíamos pensar, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho. [...] *Para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua*? Bem, se querem dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua conjectura talvez extravagante, parece-me que a sutileza e a força de consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação* [...].

O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles -, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível [...]. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência andam lado a lado [...]. Meu pensamento,

---

<sup>19</sup> Nosso objetivo não é justificar a leitura de Marques; no que se segue, o que faremos, na verdade, é aprofundar e complementar alguns aspectos (de tal leitura) que mais nos interessam. Nesse sentido acreditamos estar oferecendo um texto que, ao mesmo tempo, possui uma boa base (o trabalho de Marques), e algo de original: o uso de uma leitura dos textos de Nietzsche que procure partir da leitura de Marques (como uma totalidade guia) e desenvolver, com modéstia, alguns elementos de tal totalidade.



como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária [...], portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de entender a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é médio [...]. (NIETZSCHE, 2007, p.247-249)

Vemos aí, aquilo que poderíamos chamar de uma das possíveis exposições a respeito da compreensão fundamental que guia o perspectivismo: a junção da reflexão nietzscheana a respeito daqueles dois primeiros fatores que apreendemos da nossa exposição a respeito da interpretação de Marques; tais fatores, como dissemos, são a linguagem (“ideias regulativas”) e o corpo tomado em um sentido não teleológico. Esses dois fatores são desenvolvidos na correlação com um terceiro: a consciência. Esta última, para Nietzsche, foi superestimada ao longo da história da filosofia, de modo que é necessário colocá-la em cheque. Nesse sentido: a reflexão a respeito da linguagem (e da comunicação) surge como uma crítica do caráter gregário da consciência, uma vez que esta, sendo o “órgão da socialização”, somente consegue pensar pelo intermédio de generalizações<sup>20</sup> que não são capazes de atingir as nuances e complexidades que um dado indivíduo possui na experiência de seu corpo e de seu pensar; a reflexão a respeito do corpo, por sua vez, surge a partir de uma reflexão que Nietzsche constrói com base na ciência (fisiologia) de seu tempo, cuja principal consequência consistia na adoção de concepções mais mecanicistas, segundo as quais, a diferença entre uma máquina “morta” e um ser vivo era, no máximo, uma diferença de grau<sup>21</sup>. Essas duas características direcionarão boa parte das reflexões realizadas pelo “segundo Nietzsche” e parecem estar bastante conformes com tudo aquilo que afirmamos mais acima: uma vez que é dotado de consciência (no sentido nietzscheano), o ser humano somente consegue se aproximar da natureza por intermédio de “ideias regulativas”; inversamente, a melhor “ideia regulativa” para compreensão da natureza é aquela que a enxerga como sendo o resultado de reações mecânicas não teleológicas e não conscientes. Isso, inclusive, parece bastante consonante com a definição que o próprio Nietzsche fornece a respeito do perspectivismo:

---

20 Embora este não seja o ponto em que iremos, nesta seção, aproximar os dois grandes momentos da obra de Nietzsche, qualquer leitor verá que (da primeira para a segunda fase da obra de Nietzsche) é possível fazer aproximações muito significativas nas reflexões que o filósofo (Nietzsche) faz a respeito da linguagem.

21 A respeito dessa similaridade entre a máquina e o ser vivo ver, também, o aforismo 109 de *A gaia ciência* (NIETZSCHE, 2007, p. 135-136).

Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente, por isso mesmo, torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes sabe até que é uma doença. Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: essa distinção deixo pára os teóricos do conhecimento que se enredam nas malhas da gramática (a metafísica do povo) [...]. Não temos nenhum órgão pára *conhecer*, pára a “verdade”: nós sabemos (ou cremos ou imaginamos) exatamente quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos. (NIETZSCHE, 2007, p. 250)

Esse pequeno excerto, ainda que com uma riqueza maior de expressão e detalhes, não é mais do que uma repetição, com outras palavras, daquilo que foi afirmado na citação anterior; o interessante, porém, é que aí temos, indubitavelmente, uma confirmação da concepção de perspectivismo que desenvolvemos no parágrafo anterior: o perspectivismo consiste, justamente, na postura filosófica que defende que o nosso “saber” a respeito do mundo é, na verdade, um saber bastante limitado; a reflexão a respeito da linguagem e das descobertas da biologia devem levar à conclusão de que quando algo chega à consciência, esse algo, na verdade já foi a tal ponto deformado que, paradoxalmente, o órgão que deveria ser o epítome do conhecimento corre sério risco de tornar-se um espaço de ilusões. Tais ilusões, na opinião de Nietzsche, somente podem ser bem compreendidas a partir da hipótese de uma natureza cega onde, em realidade, as generalizações da consciência estariam a serviço da utilidade e não da verdade ou de um “sujeito do conhecimento” (objeto dos filósofos iludidos pela gramática); nesse contexto, mesmo a “utilidade” não se torna um bálsamo salvador do “saber”, pois, como se vê claramente pela citação acima, tal utilidade, uma vez que a natureza (essa “máquina cega”) não se subordina a desígnios de proteção do humano, pode falhar e permitir que os homens sejam levados à própria destruição.

Toda essa teoria perspectivista atravessará os mais diversos aspectos da filosofia de Nietzsche: desde os aforismos mais irreverentes, onde o filósofo analisa de modo espirituoso as menores situações cotidianas, até, como veremos na próxima seção, as altas teorizações a respeito da “vontade de poder” levam a marca de um pensamento que procura mostrar que aquilo que parece muito

profundo e elevado (o conjunto constituído pelos altos conceitos filosóficos, religiosos, morais, feministas e etc.) é, na verdade, o resultado de ilusões da gramática e de movimentos mecânico-fisiológicos de um organismo pensante.

Feito esse comentário, acreditamos ter exposto tudo aquilo que há de mais essencial e geral no perspectivismo. Apesar disso, acreditamos que nosso exposição ainda está longe de se encerrar; isso porque não só devemos falar da psicologia e da filosofia da arte, como também para que o caráter genérico de nossa interpretação não se torne excessivo e para que possamos sistematizar um pouco mais a linha interpretativa (de Marques) que está nos auxiliando, devemos nos deter com um pouco mais de calma, antes mesmo de entrarmos na psicologia e na filosofia da arte, na consideração das reflexões sobre a linguagem e a fisiologia.

Começemos, pois, com a questão da linguagem: como vimos, a linguagem é responsável por generalizações que nos dificultam em chegar em uma possível verdade. Para compreender um pouco mais isso, precisamos, agora, considerar questões como: qual, porém, é o caráter da verdade ocultada pela linguagem? Trata-se, simplesmente, da verdade da ciência?

Com certeza, não se trata, em Nietzsche, de um ocultar, por parte da linguagem, apenas das verdades das ciências: Nietzsche, como assinala Marques (2003) e como explicaremos melhor, vê, nas ciências naturais mecanicistas, aquilo que mais se aproxima de uma autêntica compreensão do mundo; tais ciências naturais, porém, não deixam de ser mais uma perspectiva. Mas, então, há uma perspectiva privilegiada (uma verdade) que está acima de todas e que deveria ser aquilo que sempre estará oculto ao homem? Para responder a essa pergunta, o trabalho de Marques é bastante audacioso e procura defender que, mesmo depois da ruptura com a metafísica, o trabalho de Nietzsche, de alguma forma, conserva algo do par kantiano “fenômeno/coisa-em-si”; ao afirmar isso, obviamente, Marques não está querendo propor que haja, no “segundo Nietzsche”, os conceitos de “fenômeno” e “coisa-em-si”: o que Marques quer é mostrar equivalentes, em Nietzsche, dos conceitos kantianos.

Embora pareça audaciosa, essa tese de Marques, do nosso ponto de vista, é bastante lógica, e embora tenhamos dito que iríamos apenas pressupor sem tentar defender as teses de Marques, acreditamos que não teremos problemas em abrir uma exceção e fazer nossos os argumentos de Marques em favor de seus pontos de vista. Tais argumentos, em nossa ótica, são decorrências imediatas da

própria noção de perspectivismo, e são, basicamente, os seguintes: em primeiro lugar, um equivalente da “coisa-em-si” é necessário em Nietzsche na medida em que, a partir do momento em que se fala em ilusões da linguagem, é necessário pressupor a ocorrência de um “fora” da linguagem, posto que, sem esse fora, cair-se-ia em uma espécie de idealismo em que cada indivíduo (ou grupo de indivíduos) teria sua verdade e não faria sentido sequer questionar tal verdade (cair-se-ia em uma espécie de relativismo radical que não parece reproduzir o pensamento de Nietzsche); em segundo lugar, Nietzsche, quando faz opções como aquela que faz ao simpatizar com a ciência mecanicista, não deixa de propor uma hierarquia entre as perspectivas, notando-se que tal hierarquia perderia seu sentido se não houvesse, pelo menos, a possibilidade de se decidir pela maior ou menor proximidade de algo com relação a algum tipo de verdade (ou “coisa-em-si”) no sentido mais forte. Esses argumentos, a nosso ver, ganham excelência por sua coerência, e, ainda que Nietzsche (2007, p.250) pareça repudiar a “coisa-em-si”, é importante repetir que a tese de Marques (assim como a nossa) não é a de que, em Nietzsche, exista algo como um conceito de “coisa-em-si”, mas sim, a tese de que no pensamento nietzscheano posterior à ruptura mais declarada com relação a Schopenhauer exista certa instância que ocupe a função que, antes, era ocupada pela “coisa-em-si”:<sup>22</sup>

Nossa habitual observação imprecisa toma um grupo de fenômenos como um só e o denomina um fato: entre ele e um outro fato ela excogita um espaço vazio, *isola* cada fato. Na realidade, porém, todo nosso agir e conhecer não é consequência de fatos e intervalos, mas um fluxo constante. Ora, a crença no livre-arbítrio é inconciliável justamente com a idéia de um constante, homogêneo indiviso e indivisível fluir: ela pressupõe que *todo singular é isolado e indivisível*; ela é um atomismo no âmbito do querer e do conhecer [...]. A palavra e o conceito são a razão mais visível pela qual cremos nesse isolamento de grupos de ações: com elas não apenas *designamos* as coisas, mas acreditamos originalmente apreender-lhes a *essência*. Mediante palavras e conceitos somos ainda hoje constantemente induzidos a pensar as coisas como mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada qual sendo em si e para si. Há uma mitologia filosófica escondida na *linguagem* que volta a irromper a todo instante, por mais cautelosos que sejamos normalmente. (NIETZSCHE, 2008c, p.169-170)

22 Ao se ler esse último parágrafo, poder-se-ia indagar: se assumirmos, como Marques, a presença da “coisa-em-si” na obra posterior à ruptura mais declarada com relação a Schopenhauer, como faremos para distinguir tal obra daquela que havia anteriormente? A resposta a essa pergunta é simples se pensarmos que a principal diferença (entre os dois momentos da obra de Nietzsche) está na ruptura, por parte do Nietzsche pós-schopenhaueriano, com relação a um caráter dogmático de sua primeira obra: a primeira obra de Nietzsche, ainda que perpassada por um caráter bastante poético, não deixava de defender todo um sistema filosófico em que se tinha uma resposta definitiva para o significado da “coisa-em-si” e um sistema filosófico com direito a uma filosofia da história (do movimento pendular apolíneo/dionisíaco); no segundo Nietzsche, porém, ver-se-á que o significado definitivo da coisa em si sequer pode ser atingido, e jamais poderá transformar-se em um sistema filosófico no sentido clássico.

Esse excerto, embora não seja exatamente a fonte das teses de Marques, reproduz algumas das concepções que esse comentador possui a respeito de Nietzsche: partindo da exposição, por parte de Nietzsche, de concepções similares àquelas que estão em nossa citação, Marques defende que, como já adiantamos logo acima, o perspectivismo perde muito do seu sentido quando se abre mão da presença daquilo que, em Kant, ocupava o papel da “coisa-em-si”. Nesse sentido, Marques defende que aquilo que, no “segundo Nietzsche”, ocupa o lugar da “coisa-em-si” deve, pelo menos em um primeiro momento, ser visto como uma espécie de fluxo *contínuo*<sup>23</sup> que não pode ser abarcado pela linguagem; esta, por sua vez, teria uma tendência, devido ao seu caráter abstrativo-generalista, de subdividir o fluxo dos eventos em fatos particulares e, posteriormente, em conceitos abstratos. O problema desse tipo de subdivisão é que acabar-se-ia por introduzir intervalos no fluxo das vivências; esse intervalos na melodia da vida seriam os responsáveis por muitas ilusões filosóficas como aquela do livre arbítrio: acreditamos em livre arbítrio, pois tratamos nossas ações como um esquema teatral onde o fato de um “ato” ser, a princípio (enquanto não sabemos o fim da peça), independente dos outros implica que o futuro é incerto e qualquer coisa pode acontecer. Esse tipo de metáfora (teatral), porém, é ruim, pois não há, nem peça de teatro, nem “atos” independentes. Como consequência disso, no *contínuo* da vida, tudo é necessário de modo que nossas ações, fugindo a qualquer tipo de controle, estão dissolvidas em tal *contínuo*.<sup>24</sup>

Infelizmente, toda essa situação, seguindo a tradição da “coisa-em-si” kantiana, jamais poderá ser expressa em palavras; o que podemos fazer é lançar mão de “ideias regulativas”; nesse sentido, como já mencionamos várias vezes, Nietzsche adota o mecanicismo e a fisiologia científicas como a chave de sua “ideia regulativa”; tal opção culminará – e, a partir de agora, podemos começar as considerações adicionais que queríamos fazer a respeito da fisiologia mecanicista -

---

23 Vale notar que, embora ocupe o papel da coisa-em-si, o fluxo contínuo possui uma grande diferença com relação ela. Isso porque Nietzsche vê a coisa-em-si como uma coisa extremada: o fluxo *contínuo* constitui-se no espaço da riqueza das múltiplas sensações imediatas e fugidias; a coisa-em-si, por outro lado, é o ápice da abstração, de modo que, longe de ser o que está fora da linguagem, ela é a metáfora das metáforas (o conceito totalmente vazio de significado).

24 Talvez essa questão do *contínuo* possa, a alguns dos leitores do segundo Nietzsche, parecer algo pouco mencionado, porém não é algo tão estranho quanto parece: Marques (2003) ilustra suas teses com várias menções a aforismos póstumos; nós, por nossa vez, afirmamos, que além da citação que fizemos, é possível, na própria obra publicada por Nietzsche, encontrar outras passagens que, como o aforismo 112 de *A gaia ciência* (NIETZSCHE, 2007, p.140), tratam da questão do *contínuo*.

em que, em um segundo momento, a “coisa-em-si”, ainda que provisoriamente, seja o conjunto constituído pela “fisiologia mecanicista” dos organismos vivos, e, principalmente, dos organismos vivos que filosofam e produzem boas ou más “ideias regulativas”<sup>25</sup>:

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”. Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegaria ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão [...]. Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado graças ao nível atual de cada ciência, é uma química das representações e sentimentos morais [...]. (NIETZSCHE, 2008b, p.15)

Esse fragmento é interessante, pois mostra, de modo explícito, uma contraposição entre o conhecimento metafísico e o conhecimento científico entendido como aquilo que pode, na forma de ideia regulativa, fazer às vezes daquele fluxo *contínuo*: obviamente Nietzsche não é um platônico e muito menos um positivista no sentido mais clássico do termo; apesar disso, o filósofo, como explicamos, alemão defende o ponto de vista de que o mecanicismo é a melhor hipótese para se pensar aquilo que subjaz às abstrações criadas pela consciência e pela linguagem. Esse posicionamento de Nietzsche deve-se à própria natureza do *contínuo*: o *contínuo* é marcado por uma necessidade cega onde tudo se dissolve; ora, uma vez que nossa consciência não é capaz de acessar tal *contínuo*, o que

---

25 Achamos importante, nesta nota, trabalhar uma possível objeção: a nosso ver, mais do que em qualquer outro momento desta seção, ficou claro, agora, que, no modo como estamos trabalhando Nietzsche, o transcendental kantiano dos conceitos (e/ou categorias) foi reduzido a um transcendental das “ideias regulativas”; a partir disso, porém, poder-se-ia indagar a respeito do destino das noções kantianas de tempo e espaço enquanto categorias transcendentais da sensibilidade.

Sobre esse tipo de indagação, Marques (2003) não fornece nenhuma resposta direta, porém, mantendo a linha de Marques, acreditamos poder fornecer uma resposta: embora, como já ficou explícito, Marques possua uma linha interpretativa kantiana, tal comentador chega deixar claro que o kantismo de Nietzsche, mesmo depois da ruptura com Schopenhauer, nunca abandonou certa dívida com Schopenhauer; ora, como se vê em *O mundo como vontade e representação* (SCHOPENHAUER, 2005), uma das características centrais do kantismo schopenhaueriano é o abandono da noção kantiana de sensibilidade e a adoção da ideia de que mesmo o tempo e o espaço estão no plano das abstrações conceituais. Sendo assim, acreditamos que é razoável arriscar a hipótese de que, dentro da linha interpretativa de Marques, o tempo e o espaço, no novo transcendental de Nietzsche, foram, juntamente com as outras categorias abstratas, relegados ao estatuto de “ideias regulativas”.

mais se aproxima dele, na perspectiva de Nietzsche, consiste no automatismo mecanicista. Tal automatismo, ainda que não deixe de manter algumas abstrações grosseiras (como a do número), já supera muitas das ilusões da linguagem e, por assim dizer, transforma em quantidades de uma mesma coisa aqueles conceitos que a filosofia – e, principalmente, a filosofia moral (como já veremos melhor) – tratava como oposições. Além disso, no mecanicismo, se pensa uma conexão tão necessária (entre as causas e os efeitos) que é como se fossem superadas as lacunas que nos afastam do fluxo (*contínuo*) primordial.

Isso, a nosso ver, resume o que, para nossos fins, é necessário saber a respeito da posição da fisiologia no pensamento perspectivista nietzscheano. É claro que, nesse momento de nosso texto, devem estar surgindo muitos questionamentos: mas não se está reduzindo, demais, Nietzsche a Kant? Desde o início (quando se expôs um resumo da interpretação de Marques) se mostrou, de fato, as discordâncias entre Nietzsche e Kant; porém, será que tais discordâncias, como parece querer fazer crer este texto até agora, são somente discordâncias? Nietzsche, como ele mesmo leve a crer, não está totalmente revoltado com uma tradição filosófica da qual Kant também é parte?

Ora, é justamente na tentativa de superar esse tipo de questionamento que, a partir de agora, iniciaremos o cumprimento de um promessa que fizemos mais acima: expor um pouco da daquilo que referimos com a expressão “psicologia” (nietzscheana). Tal exposição procurará ser um complemento ao que já dissemos, e remeter, ainda que indiretamente e brevemente, às características mais gerais do pensamento, por assim dizer, mais revoltado (crítico) pelo qual Nietzsche vira o kantismo contra si mesmo.

Dentro dessa proposta, podemos começar remetendo ao próprio conteúdo de boa parte dos aforismos de Nietzsche: Nietzsche, em muitos de seus textos, age como se tivesse um compromisso com uma auto-crueldade voluntária (cf NIETZSCHE, 2001), ou seja, uma crueldade consigo mesmo e com a mentalidade do seu próprio tempo<sup>26</sup>. Nesse sentido, lemos inúmeras passagens em que o

---

<sup>26</sup>É difícil definir o que seria o tempo de Nietzsche. E isso, também, pelo fato de que se quiséssemos escrever um trabalho com o título “O modo como Nietzsche via seu tempo” teríamos, já, objeto para uma tese. De qualquer forma, somos do ponto de vista de que uma coisa é clara: quando o “segundo Nietzsche” se refere com extremo desprezo ao tempo em que vive ele (Nietzsche) está, por um lado atacando o cristianismo e a filosofia alemã dos quais é contemporâneo, por outro está atacando toda uma tradição mais ampla da qual tal mentalidade alemã é derivada; essa tradição mais ampla teria seu primeiro ápice em Platão e atingiria a máxima decadência com o nascimento do cristianismo (“um platonismo para o povo”).

destruidor de ídolos provoca o leitor procurando inverter os principais valores e concepções aceitos, quase consensualmente, ao longo de boa parte da história da filosofia e do pensamento humano. Vemos, por exemplo, Nietzsche ter a audácia de ser antifeminista, de reduzir boa parte dos sentimentos morais ao egoísmo ou à vaidade, de tratar momentos de iluminação espiritual como mero resultado de um processo doentio de auto-sugestibilidade, de defender que, mesmo quando muito elevadas moralmente (e/ou espiritualmente), as mulheres estão, simplesmente, agindo em prol de sua necessidade de procriação ou auto-embelezamento, etc. Todas essas posturas (tomadas por Nietzsche), embora pareçam (a alguns) meros gracejos de um poeta (ou “ociosidades de um psicólogo”), são na verdade decorrência de tudo o que dissemos até aqui: se a tendência natural do homem é ser movido por uma consciência que falseia sua percepção do mundo, tal homem somente poderá se aproximar da “coisa-em-si” se propor-se a abrir mão daquilo que lhe é mais cômodo e natural. Coerentemente com isso, é necessária a suspeita com relação a todos os valores e (pré) conceitos estabelecidos pela história da filosofia ocidental, notando-se que, uma vez que Nietzsche acredita que a moral cristã influenciou boa parte do pensamento filosófico, esta moral deve ser o principal objeto de toda a suspeita. Vemos assim, claramente, o modo como Nietzsche vira Kant contra si mesmo: em Kant o estabelecimento de limites à razão (e ao conhecimento) acabava fortalecendo os valores estabelecidos e o cristianismo, pois a coisa-em-si era, ainda que por analogia, um promissor organismo vivo teleologicamente organizado<sup>27</sup>; em Nietzsche, porém, a proposta de uma “coisa-em-si” oculta e mascarada pela consciência, leva, seguindo um caminho oposto ao de Kant, à necessidade de se desconfiar dos (pré) conceitos e dos ideais cristãos estabelecidos: a grande proposta da psicologia de Nietzsche não é, como pode parecer a alguns, desafiar os valores em prol de alguma espécie de parvoíce gratuita; a proposta é a de que, ainda que a título de hipótese, devemos, se queremos alcançar um autêntico conhecimento, nos abrir para aquilo que a princípio

---

É esse tempo (resultante de uma longa tradição cristã) a que estamos nos referindo quando dizendo que Nietzsche ataca o seu próprio tempo.

27 Além disso, em Kant, há também uma via moral transcendental que pode levar ao conhecimento de Deus. Infelizmente não temos competência ou espaço para tratar, aqui, dessas questões, porém reportamos o leitor ao final da *Crítica da razão pura* (KANT, 2001) onde o autor já começa a antecipar certas questões morais. Quanto a esse final, inclusive, sugerimos, principalmente, a atenção, na *Doutrina transcendental do método*, à seção intitulada *Arquitetônica da razão pura*. Nessa seção o autor já começa, ainda que timidamente, a antecipar a ideia de se pensar a natureza por analogia com um organismo vivo (organizado teleologicamente).



nos pareceria mais monstruoso.<sup>28</sup> Essa grande proposta nietzscheana é exposta de uma maneira mais sistematizada, principalmente, em *A genealogia da moral* (NIETZSCHE, 1999) e, conseqüentemente, será retomada na próxima seção quando abordarmos algumas das noções centrais do pensamento mais maduro de Nietzsche.<sup>29</sup>

Encerradas, pois, as considerações concernentes à psicologia, poderíamos, hipoteticamente, dar por encerradas as considerações concernentes ao perspectivismo. Apesar dessa primeira impressão, acreditamos que ainda estamos um pouco longe de poder encerrar o conteúdo da presente seção. Para mostrarmos isso, precisamos cumprir uma última promessa dentre as que tínhamos feito logo após expormos a interpretação de Marques (2003). Tal promessa consiste em abordar um pouco da filosofia da arte de Nietzsche, notando-se que, quando nos propusemos, mais acima, a considerá-la, havíamos vinculado tal consideração a duas necessidades fundamentais: a necessidade de se tornar um pouco mais clara a transição da seção anterior para esta seção; a necessidade de tirar uma consequência importante do perspectivismo de Nietzsche. Dentro do nosso modo de ver, esses dois objetivos estão inter-relacionados e essa inter-relação destaca a relevância do que aqui faremos: até agora estivemos trabalhando as principais características dos perspectivismo; tal perspectivismo, porém, perde, no interior do pensamento de Nietzsche, todo o significado se for dissociado de um projeto que, de alguma forma, já estava presente no pensamento trabalhado na primeira seção.

Tal projeto é o que unifica toda a obra de Nietzsche: trata-se do projeto de se poder justificar a vida mesmo em uma situação desoladora como a Vontade sochopenhaueriana ou o mecanicismo cego da natureza dos modernos (cf NIETZSCHE, 2000, p.61-64). Em que consiste, mais detalhadamente, esse projeto? Na primeira seção, vinculado ao pessimismo de Schopenhauer, Nietzsche defendia que, para o homem, a vida só é possível graças à arte, uma vez que esta permite

---

28Nietzsche afirma coisas que o senso comum julgaria absurdas (amoralidades, antifeminismos e etc.) na medida em que vê nesses absurdos a única possibilidade de se seguir o caminho oposto àquele das ilusões da consciência: se a consciência paralisa o fluxo e impõe-lhe uma unidade artificial, negar a consciência significa desconfiar de tudo que é mais cômodo a tal consciência (moralidade, beleza, simetria, feminismo e etc.).

29Nesse último parágrafo, partimos do pressuposto de que o pensamento kantiano possui íntima ligação com uma mentalidade cristã. Esse, como ficou claro, é um dos pressupostos de Nietzsche, porém julgamos importante mencionar que se constitui em algo discutível. Não poderemos desenvolver isso aqui, porém recomendamos a leitura do artigo de Pavão (2013). Esse artigo, de fato, não trata de Nietzsche, porém, em um diálogo com a crítica de Schopenhauer (que também associava a moral kantiana ao cristianismo ao à teologia), permite uma leitura de Kant que ajuda a dissociar este último de suas ligações com o cristianismo.

que, mesmo diante do sofrimento infinito protagonizado pela Vontade enquanto “coisa-em-si”, o homem se aproxime do conhecimento de tal Vontade e, realizando um ideal de cultura, consiga encontrar um modo de tornar a vida suportável e digna de ser vivida.

Essa dignificação da vida pela arte sofre modificações no “segundo Nietzsche”, porém o problema que deu origem a ela permanece: se, se prestar bastante atenção em tudo o que foi dito ao longo desta seção, ver-se-á que, mesmo em sua obra pós-schopenhaueriana, Nietzsche continua colocando o homem em uma situação bastante desoladora: o homem passa a ser visto como um ser limitado e finito em uma natureza regida por um mecanicismo cego e indiferente.

Qual é a nova solução que Nietzsche fornece para esse tipo de situação? Qual é o papel da arte nessa nova solução? Para responder essas questões começemos, por assim dizer, de trás para frente; iniciemos, pois, falando das artes a partir de uma celebre passagem:

Se não tivéssemos aprovado as artes, essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível – seria intolerável para nós. A *retidão* teria por conseqüência a náusea e o suicídio, Mas agora nossa retidão tem uma força contrária: a arte, como *boa* vontade de aparência. Não proibimos sempre que os nossos olhos arredondem, terminem o poema, por assim dizer: e então não é mais a eterna imperfeição, que carregamos pelo tio do vir-a-ser – então cremos carregar uma Deusa e ficamos orgulhosos e infantis com tal serviço [...]. Ocasionalmente, precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós [...]. (NIETZSCHE, 2007, p.132-133)

Esse excerto, ao nosso ver, sintetiza bem a visão que, no segundo grande momento de sua obra, Nietzsche possui a respeito da arte. Para esse autor, a arte continua sendo uma forma de se lidar com a situação desoladora da existência; agora, porém, tal arte deixa de ter o caráter demasiado metafísico que possuía anteriormente. Como isso se dá? Para respondermos essa questão, precisamos ter em vista a configuração assumida pela teoria artística adotada pelo “segundo Nietzsche”. Tal teoria, em um certo sentido, continua sendo a mesma: no *Crepúsculo dos ídolos*, (NIETZSCHE, 2010a, p.69) ressurgem as noções de apolíneo e dionisiaco<sup>30</sup>. Qual, então, é a diferença entre os dois momentos da

---

<sup>30</sup>A questão do apolíneo e do dionisiaco na obra madura de Nietzsche, talvez, não seja, no plano da historiografia filosófica, tão trabalhada quanto o é a mesma questão em conexão com a obra madura de

filosofia da arte de Nietzsche? A diferença central está em dois aspectos: em primeiro lugar, na obra pós-schopenhaueriana, o apolíneo e o dionisíaco perdem todo o seu caráter metafísico e são reduzidos a características fisiológicas dos indivíduos; em segundo lugar, no “segundo Nietzsche” a arte passa a ser, antes um tipo de ilusão útil para que se possa suportar a vida, do que a solução definitiva para o problema da situação desoladora da existência. Nesse sentido, toda a concepção do simbólico desenvolvida na seção anterior passa a ter uma importância menos destacada, embora ainda tenha bastante relevância.

Diante dessa situação, porém, qual é, então, a solução final para o problema da existência? Em poucas palavras “*Amor fati*” (cf NIETZSCHE, 2007, p.187-188); trata-se aí da proposta de um amor incondicional à vida. Como isso é possível? Qual é o verdadeiro significado? A resposta para essas questões é simples: Nietzsche propõe que aprendamos a amar a existência mesmo com todo o seu caráter desolador; a vida se justifica por si mesma. Como esse tipo de coisa é possível? Ora, é possível da mesma forma que Sísifo jamais para de rolar a pedra, ou que Prometeu suporta o abutre em nome da humanidade; trata-se aí de aprender a ser criativo mesmo em meio à situação de finitude e limitação em que se encontra o homem: para Nietzsche, alguns homens teriam uma predisposição fisiológica maior para amar a vida; isso, se pararmos para pensar, não é de todo absurdo, uma vez que poderíamos citar vários exemplos como aquele representado pelo próprio Nietzsche que, sendo um intelectual mal compreendido e sofrendo de doenças violentas (dores intensas, principalmente), ainda assim, tinha forças para questionar a fé cristã (que poderia ter lhe trazido conforto) mesmo em suas exposições filosóficas mais elaboradas; Nietzsche, como grande afirmador da vida, abre mão de Deus e, ao mesmo tempo, abre os braços para a cegueira e indiferença de uma natureza que, a não ser para aqueles que preferem iludir-se, pode abrigar aquilo que, aos olhos dos homens, é mais bizarro, catastrófico e doloroso.

Feito esse comentário, acreditamos poder caminhar para a conclusão desta seção; na próxima seção, trabalharemos, como já havíamos nos proposto, as temáticas da “força”, da “vontade de poder” e do “eterno retorno”. Essas temáticas, ao mesmo tempo que polêmicas, nos permitirão, talvez, preencher certas

---

Nietzsche. De qualquer forma, não deixa de ser um assunto fascinante. Assim, embora não possamos aprofundar a temática aqui, recomendamos, com o devido respeito, o trabalho de Kazuo Aoki (2013).

lacunas que, talvez, estejam presentes nesta seção<sup>31</sup>. Apesar dessa situação, julgamos importante, pela própria maneira como retomaremos o presente capítulo posteriormente (em nosso terceiro capítulo), mencionar o fato de que, ao nosso ver, o, por assim dizer, “espírito” do perspectivismo no “segundo Nietzsche” já foi posto em cena: trata-se da proposta de se recolocar o problema da justificação da existência com mais rigor e aprofundá-lo; o último resquício metafísico-dogmático (tal como ainda havia no período de vinculação com Schopenhauer) é lançado ao vento. A partir daí só resta uma solução para o problema da vida: amor incondicional à vida; podemos fazer uso da arte como ilusão temporária, podemos até criar uma arte que expresse nosso *amor fati*, porém, no final das contas, esse amor é o único ao qual podemos nos apegar, pois, com ele, conseguimos coragem para colocar a vida em perspectiva (conseguimos coragem para abrir mão das visões mais tradicionais e fáceis a respeito da vida), e, ao mesmo tempo, conseguimos suportar as consequências de tal coragem. O perspectivismo, pois, só tem sentido enquanto uma doutrina que aprofunda a necessidade de se justificar a existência, e leva ao imperativo de afirmação.<sup>32</sup>

### 1.3 A MECÂNICA DA AFIRMAÇÃO: FORÇA, VONTADE DE PODER E ETERNO RETORNO EM NIETZSCHE

Entramos agora em um terreno bastante caro aos leitores de Nietzsche: trata-se da reflexão a respeito dos conceitos de “força”, “vontade de poder” e “eterno retorno”. Tal terreno, porém, é, ao nosso ver, bastante espinhoso. Esse nosso modo de ver refere-se à polêmica que há na compreensão do papel dos conceitos que iremos tratar.

Para lidar com essa situação de dificuldade, nossa postura, como deve ter ficado claro, será a de, nos esforçando a fim de não cair em uma postura manualista, trabalhar, da maneira o mais geral possível dentro dos limites do mínimo

---

31 Como é o caso da concepção de “devir” que não foi diretamente referida: em um certo sentido, o devir é o fluxo *contínuo* do qual já falamos; em um outro sentido, porém, o vir-a-ser nietzscheano, no segundo grande momento do pensamento do filósofo alemão, está em estreita correlação com conceitos como “vontade de poder” e “força”: de fato, Nietzsche não deixa de falar do vir-a-ser antes mesmo de introduzir, em sua obra, a “força” e a “vontade de poder”, porém acreditamos que uma exposição mais completa não pode prescindir desses conceitos.

32 Acharmos importante dizer que, embora, por motivos de brevidade, não tenhamos citado Marques nessas últimas passagens de nosso texto, acreditamos que nosso conclusão a respeito do perspectivismo, se não é idêntica, é bastante similar à deste comentador. A esse respeito ver o texto de Marques (2003, p.199-200).

necessário à erudição acadêmica, as noções que temos a intenção de considerar. Como se verá em nosso terceiro capítulo, essa forma de considerar (essa forma genérica) não trará muitos problemas para as discussões que, ao final, encaminharão o problema deste trabalho: o mais importante, para os fins desse trabalho, é que se tenha em vista o “espírito” e as características mais gerais do perspectivismo do modo como foram esboçadas na primeira seção (deste capítulo) e desenvolvidas na seção anterior; se, se tiver isso em mente, ver-se-á, em nosso terceiro capítulo, que a presente seção é menos importante<sup>33</sup>, e que tem, como principal função, apenas nos preparar para algumas discussões de que não nos poderemos furtar em nosso terceiro capítulo. Além disso, estaremos em plena consonância com a influência de Marques (2003) que tem nos guiado; esse autor trabalha as noções referidas (principalmente as noções de “força” e “vontade de poder” ) de modo a, antes articulá-las com a sua compreensão das “ideias regulativas nietzscheanas”, do que polemizar, em demasia, com as diversas interpretações(a respeito da “força”, da “vontade de poder” e do “eterno retorno”).<sup>34</sup>

Dito isso, entremos, finalmente, naquilo que nos interessa:

[...] Exigir da força que não se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer vencer, um querer subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão esse mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* pára expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe ser por trás do fazer, do atuar, do devir; “o

---

33 Embora não deixe de ter sua importância.

34 Feito este último comentário, acreditamos estar munidos de um bom pressuposto metodológico e aptos a entrar, de modo mais direto, nas temáticas que serão abordadas na presente seção. Antes, porém, de passarmos a essas temáticas, precisamos fazer, ainda que de maneira breve, uma consideração concernente àquela que, a nosso ver, é uma das mais polêmicas, senão a mais polêmica, noção nietzscheana: trata-se da noção de “*übermensch*”. O fato de considerarmos essa noção como sendo, talvez, a de mais difícil interpretação deve-se ao fato de que, a rigor, sequer se tem um consenso pleno em sua tradução; não é preciso ter lido um bom manual de filosofia para já ter se dado de cara com propostas como “super-homem” e “além-do-homem”. Obviamente, nossa falta de competência em alemão não nos permite, em caso algum, desdenhar de algumas dessas propostas; porém, o fato de elas apontarem para o caráter polêmico de uma noção (“*übermensch*”), nos permite já, pensar em abrir mão de trabalhar essa noção. Com certeza, ao pensarmos assim, não estamos querendo excluir a importância do “*übermensch*”, porém, vale lembrar que, por mais detalhistas que tenhamos sido, esse capítulo, ainda assim, deve-se focar, principalmente, no trabalho com uma noção específica (o perspectivismo). Além disso, o próprio Marques considera muito pouco a questão do “*übermensch*”.

agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito. Os cientistas não fazem outra coisa, quando dizem que “a força movimenta, a força origina”, e assim por diante - toda nossa ciência se encontra ainda sob a sedução da linguagem, não obstante seu sangue frio, sua indiferença aos afetos, e ainda não se livrou dos falsos filhos que lhe empurram, os sujeitos [...]. (NIETZSCHE, 1999, p.36)

Esse fragmento nos permite começar a trabalhar com a teoria nietzscheana a respeito das forças: como mencionamos na seção anterior, Nietzsche aderirá ao mecanicismo cego de sua época; essa aderência, porém, terá a peculiaridade de que Nietzsche acabará criando o seu próprio mecanicismo e, conseqüentemente, suas próprias hipóteses para uma filosofia da natureza. Tal filosofia, embora tenha tido suas inspirações<sup>35</sup>, é bastante peculiar a Nietzsche e parece ser bem coerente com aquela concepção de “coisa-em-si” que, baseados em Marques, tentamos desenvolver na seção anterior: na seção anterior, explicamos que a fisiologia mecanicista de Nietzsche constitui-se, apenas, em uma aproximação com relação ao fluxo *contínuo* que subjaz à linguagem e que não pode ser expresso devido ao caráter generalista e abstrato de tal linguagem. Tomando essa situação como pressuposto, podemos, facilmente, começar a nos aproximar da filosofia nietzscheana a respeito da natureza; tal filosofia lança mão de um profícuo conceito: trata-se da noção de “força”. Mas o que é a “força”? Não é fácil responder essa pergunta, porém, podemos começar prestando a atenção ao fato de que, como se vê pelas partes finais da citação, a “força”, em Nietzsche, não deixa de manter certa ligação com a concepção que a própria ciência, aliada ao senso comum, possui da noção de força: não é preciso muito conhecimento, para saber que a mecânica clássica, através de noções como a de “vetor”, estuda os corpos, em suas mais diversas situações<sup>36</sup>, como estando perpassados por forças; o que a teoria de Nietzsche se propõe a fazer é, basicamente, retirar certas ilusões gramaticais dessas teorias científicas. Como isso é possível? Para Nietzsche, o problema da ciência e do senso comum, constitui-se na necessidade de, tal como se coloca um sujeito (gramatical) em uma frase ou proposição, tentar encontrar um sujeito para

---

35 De fato Nietzsche teve suas inspirações. Acreditamos que tais inspirações – a quem Nietzsche, ao mesmo tempo, elogiou e atacou – são inúmeras e só poderiam ser estudadas em um trabalho a parte. Apesar disso, pode-e, no campo da fisiologia mecanicista mencionar: Paul Rée (cf NIETZSCHE, 2000, p.77); Taine, a quem Nietzsche (2000, p. 131) cita como um de seus admiradores em carta traduzida por Paulo César de Souza; Herbert Spencer com quem Nietzsche dialoga e ataca constantemente em *Genealogia da moral*.

36 Interações, atrito, colisão, choque e etc.

todas as ações que percebemos no mundo; Nietzsche vê essa tentativa como uma abstração ilusória. A fim de entendermos melhor isso, façamos uso dos exemplos do próprio Nietzsche: quando temos uma sensação (como a de um clarão), temos a tendência de pensar tal sensação como tendo, necessariamente, uma origem prévia; assim, vemos um raio de luz e, imediatamente, criamos uma entidade de onde o raio emanou. Em um primeiro momento, esse tipo de procedimento pode parecer o mais lógico e com certeza é bastante útil em nossas ciências; temos, porém, que tomar cuidado para não transformar essa utilidade em uma fonte de dogmas. Como fazer isso? Seguindo a lógica do pensamento expresso na citação acima, precisamos, se quisermos chegar à autêntica percepção da natureza (o conceito de força), prestar atenção no fato de que, no mundo ao nosso redor, não existem, propriamente, “coisas”: existem situações e ações; se observo um “objeto” qualquer, ele não existe como algo abstrato e destacado do mundo, uma vez que só consigo enxergá-lo (enxergar o objeto) como em imediata “correlação” com outros objetos sob os quais tal objeto está agindo. Assim, por exemplo, eu não vejo um copo: vejo um copo sobre a mesa da cozinha cheio de água fria; um copo vazio jogado no chão e etc. Nesse sentido, o copo, propriamente, não existe e o que existe é, por assim dizer, o: “estar cheio de água, do copo, sobre a mesa da cozinha”; “o estar vazio, do copo, sobre o chão”. É claro que esses modos de expressão, são, ainda, inadequados, porém são o máximo que nossa linguagem nos permite aproximar do conceito a que estamos querendo chegar (“força”): não são as forças que agem sobre os objetos, mas os objetos, como se apresentam a nós, que são o resultado de uma interação de “forças”. É claro que, de qualquer forma, esse recorrer aos limites da linguagem não deixa de trazer problemas: como pensar uma interação sem pressupor objetos que interagem? Para lidar com esse tipo de problema, o próprio Nietzsche é levado a lançar mão de metáforas e analogias que o aproximem do complexo universo exterior à linguagem: a força é um impulso ou vontade; se pararmos para pensar, chegaremos à conclusão que os desejos mais violentos são a analogia que Nietzsche precisa para pensar algo que é extremamente concreto e, ao mesmo tempo, instável (indefinível). Assim, pode-se dizer que uma interação de força consiste em uma interação entre impulsos ou volições.

Com esse último comentário, concluímos a exposição concernente às forças. Tal exposição, porém, traz uma grande questão: se, ao tratar das forças, Nietzsche, de alguma forma, faz uso da noção de vontade, em que medida o filósofo

continua afastado de Schopenhauer? Em um certo sentido, essa questão já foi respondida (ou, parcialmente, respondida) no momento em que, na seção anterior, explicamos que as concepções que o “segundo Nietzsche” forma a respeito da natureza não são respostas definitivas a questões metafísicas, uma vez que são apenas ideias regulativas. Apesar dessa resposta (ou resposta parcial), acreditamos poder dar uma resposta melhor (ou mais completa). Tal resposta melhor, porém, necessitará que entremos nas reflexões a respeito da “vontade de poder”:

[...] pois não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também *deveria* estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente que realmente chegou a se realizar, é sempre reinterpretado pára novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado pára uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um *órgão fisiológico* (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua gênese: por mais molesto que isto soe aos ouvidos mais velhos [...]. Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* lógico e rápido, obtido com o dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem. (NIETZSCHE, 1999, p.65-66)

Essa citação nos permitirá, ao mesmo tempo, trabalhar a noção de “vontade de poder” e responder, com mais facilidade, a questão que levantamos no parágrafo anterior: qual a diferença entre a Vontade (ou “as vontades”; como veremos) do segundo Nietzsche e a de Schopenhauer? Como fazer para não afirmar que, com a teoria das forças, Nietzsche voltou a Schopenhauer? Esse tipo de questão é bastante complexo e exigiria um trabalho a parte; por outro lado, em uma leitura mais genérica (como é o caso da nossa), é perfeitamente factível apontar algumas distinções entre o pensamento de Nietzsche (após a ruptura com Schopenhauer) e o de Schopenhauer.

A percepção de tais distinções, está, acima de tudo, no abandono, por parte de Nietzsche (em seu pensamento depois da ruptura da relação mais



íntima com Schopenhauer), de quaisquer categorias metafísicas ligadas à noção de “sujeito” e “substância”: como tentamos explicitar no parágrafo anterior, Nietzsche, ao falar de forças, vê o mundo apenas como sendo constituído por ações ou situações particulares; nesse sentido, Nietzsche, após sua ruptura com a metafísica jamais aceitaria a ideia de uma Vontade una como a de Schopenhauer (2005). Isso, talvez, pareça um detalhe para alguns, porém, no contexto do pensamento de Nietzsche torna-se um problema importante: ao postular o caráter ilusório das representações da consciência, Nietzsche vê como nefasta qualquer interpretação da natureza que procure usar categorias como “unidade”; a Vontade de Schopenhauer acaba caindo nas armadilhas da consciência. Como mencionamos à exaustão na seção anterior, isso é nefasto dentro da reflexão de Nietzsche<sup>37</sup> a respeito do conhecimento: como mencionamos na seção anterior, se queremos nos distanciar das ilusões, precisamos saber ser cruéis conosco mesmos e distanciarmos daquilo que nós é mais caro; precisamos nos abster das generalizações abstratas simples à consciência e não ter medo de uma aproximação com relação à pluralidade e à instabilidade que são mais similares àquele fluxo *contínuo*<sup>38</sup> que parece estar no limiar das coisas.<sup>39</sup>

Obviamente, essa primeira argumentação opondo Nietzsche e Schopenhauer é, ainda, insuficiente: ao falar de diversas “vontades” ou “forças”, Nietzsche, de alguma forma não está mantendo o termo “vontade” e operando uma nova unidade no “fluxo”? Consideremos essa possível questão: por um lado, um pouco de unidade – ainda que como “ideia regulativa” – é necessária; por outro lado, a questão é válida, e é na tentativa de romper radicalmente com Schopenhauer que Nietzsche lança mão de uma “idéia regulativa” mais radical. Entramos aí, de modo mais direto, no conceito que nos interessa: a “vontade de poder”. Para entendermos essa difícil noção, precisamos, antes de tudo, ter em vista que a vontade de poder

---

37 Após a ruptura com Schopenhauer.

38 Neste ponto de nosso texto, alguém poderia questionar Nietzsche da seguinte maneira: se o que subjaz à linguagem é um fluxo *contínuo*, como é possível que Nietzsche não caia novamente na ideia de uma unidade ou substância? Acreditamos que este é um questionamento válido, porém é importante termos em vista que, muito provavelmente, *fluxo* e *contínuo* são, antes de qualquer coisa, expressões linguísticas para o caráter indefinível daquilo que está além de nossa linguagem; trata-se de uma tentativa de, como termos como *fluxo* e *contínuo* ressaltar o caráter arbitrário das subdivisões operadas pela linguagem, e o fato de que nós não somos capazes de expressar, ao certo, os limites de uma vivência. Nesse sentido, acreditamos que, em nenhum momento da seção anterior, falamos que os termos “fluxo” e “contínuo” referem-se a alguma entidade específica.

39 Ao ler esse último parágrafo, o leitor deve ter em vista que em nenhum momento estamos aprovando, ou desaprovando, as teses de Nietzsche contra Schopenhauer. Trata-se, apenas, de fornecer uma distinção geral entre os sistemas dos dois autores.

não marca a situação de uma vontade específica como um desejo de autopreservação dos seres vivos, o desejo que une uma sociedade, o impulso que leva a aderir uma religião, o instinto que leva ao assassinato, ao crime ou à barbárie. Tudo isso, de alguma forma, está contido na “vontade de poder”, porém não é a “vontade de poder”, pois essa última não se identifica com uma necessidade específica, mas, como mostra a citação, com a paradoxal necessidade de ter ou impor uma necessidade: antes de sermos animais, cidadãos, religiosos, assassinos, ladrões ou bárbaros do pior tipo, temos (antes de tudo isso), a necessidade de que nossa vontade exista enquanto vontade<sup>40</sup>, e, principalmente de que nossa vontade seja compartilhada por todos. Nesse sentido, pode-se dizer que existem vários tipos de vontade de poder: o impulso animal quer, antes da própria sobrevivência, que tudo esteja em função da sobrevivência; o impulso social quer, antes da própria sociedade, que tudo esteja em função da sociedade; o impulso religioso, mais do que a própria realização da fé, quer que tudo esteja em função da própria religião; o impulso criminoso ou bárbaro, mais do que a própria destruição ou falta de civilização, anseia em submeter tudo a esses impulsos. Nesse sentido, Nietzsche trata a natureza como um conjunto de deuses em guerra; isso poderia ser ilustrado com uma anedota: é como se Nietzsche, em sua filosofia da natureza, concebesse uma realidade em que um conjunto de deuses, cada um a sua maneira, tivesse resolvido criar um sistema teleológico perfeito e reduzido a um único princípio; essa ideia (dos deuses hipotéticos) teria, porém, gerado um problema no momento em que tais deuses, por não entrarem em um acordo, tivessem iniciado uma guerra em que cada deus quereria colocar os outros (deuses) em função do seu princípio único. Eis o universo de Nietzsche: não há um princípio único e supremo; até a menor célula, ainda que sem sucesso, luta para fazer um mundo à sua imagem e semelhança<sup>41</sup>.

Toda essa concepção nietzscheana, a nosso ver, é bastante profícua, uma vez que permite que Nietzsche realize muitos de seus projetos: por um lado, tem-se uma noção que garante, ainda que de modo sutil, alguma coesão interna para a concepção nietzscheana de natureza (a “vontade de poder”), e coincide com a própria ausência de princípio, ou seja, coincide com a possibilidade

---

40 Falando metaforicamente, talvez, se possa dizer que temos uma espécie de “vontade de vontade”.

41 Esse tipo de exemplo não é tão absurdo se pensarmos que certos seres vivos microscópicos poderiam facilmente devastar todo um conjunto constituído por outros organismos maiores e com o capacidade intelectual muito maior.

do eterno fluxo e modificação dos princípios que governam a realidade; por outro lado, concilia-se uma crítica das abstrações da linguagem – que estavam, também, nas ciências – com a fisiologia mecanicista que, em última instância, é baseada em forças, notando-se que a peculiaridade da “física de Nietzsche” é a de que a força não se exerce na relação entre objetos, mas, simplesmente, surge e se impõe (“vontade de poder”). Essas duas características que decorrem da teoria da “vontade de poder”, por sua vez, não deixam de se correlacionar com uma terceira: trata-se da solução para o problema da vida que foi exposta ao final da seção anterior. Tal solução, ao nosso ver, se torna ainda mais coerente quando ligada à concepção de “vontade de poder”: se tentarmos, por um instante, nos livrar das categorias da linguagem, seremos levados à conclusão de que cada uma daquelas ações (ou situações) particulares que constituem nossas vivências são arbitrarias, ou seja, simplesmente aparecem numa sequência dada e não se dão o trabalho de se justificar; ora, mas o que é mais arbitrário do que o modo pelo qual tendemos a sentir a manifestação de um desejo ou de uma vontade (que por sua arbitrariedade passam a ser, também, formas de “vontade de poder”)? Nada é mais arbitrário que a vontade ou o desejo<sup>42</sup>: tal como um desejo que, sem vergonha, nos arrebatou, a vida, simplesmente, está aí (ela é “vontade de poder” no sentido em que se impõe) e, conseqüentemente, só pode se justificar por si mesma<sup>43</sup>.

Feito esse comentário, pensamos, não só respondido à questão concernente às distinções entre Schopenhauer e Nietzsche<sup>44</sup>, como, também, ter fornecido uma exposição aceitável a respeito da “vontade de poder”. Dentro dessa perspectiva, temos uma visão razoável daquilo que seria uma imagem do mundo para Nietzsche: consonante com tudo o que dissemos e com Marques (2003), o “mundo de Nietzsche” é o devir resultante da luta entre forças. Essa forma de expor

---

42 Vemos isso, claramente, nos animais que, simplesmente, chegam e manifestam a sua vontade na forma de ações agressivas. No ser humano, porém, é interessante prestarmos atenção à puberdade e ao modo agressivo como toma conta de nosso corpo; é como se um novo líder (deus, princípio e etc.) chegasse e desse um golpe de Estado impondo um novo regime (“vontade de poder”). O cineasta Arnaldo Jabor, parece ter expressado muito bem isso no verso: “amor é latifúndio, sexo é invasão”.

43 É importante, para que se entenda esta última passagem, que se tenha em vista o fato de que, quando dizemos que a vida é arbitrária como o desejo, estamos pensando no desejo enquanto uma experiência pessoal: trata-se do sentimento de arrebatamento repentino que sentimos, em muitos momentos, quando desejamos algo ardentemente.

44 Achamos importante mencionar que as distinções que, aqui, estabelecemos entre Schopenhauer e Nietzsche foram bastante sucintas. Isso deve-se ao fato de que, uma vez que nosso fim é trabalhar a questão do “perspectivismo” estamos nos focando em mostrar a maneira como Nietzsche, através da teoria das “forças” e da “vontade de poder”, procura se aproximar daquele *fluxo contínuo* que postulamos como sendo a “coisa-em-si” nietzscheana. Apesar desse nosso foco – o qual já justificamos – estamos ciente que as distinções que estabelecemos (entre Nietzsche e Schopenhauer) poderiam ser aprofundadas e levadas às problemáticas morais e cristãs tão caras ao filósofo da “vontade de poder”.

é quase totalmente completa; sua única possível lacuna está em um conceito que ainda precisamos considerar: o “eterno retorno”. Antes, porém, de abordar diretamente este conceito, gostaríamos de abrir um parêntese para considerar uma outra temática que, embora seja acessória, permitirá que façamos uma melhor conexão entre essa seção e a anterior: trata-se de considerar o modo como, nessa forma mais acabada em que expusemos a filosofia da natureza (ou fisiologia mecanicista) de Nietzsche, o filósofo procura, de modo mais detalhado, fornecer uma possível caracterização geral daquela consciência iludida que se manteve ao longo da história da filosofia, da moral, da religião e, mesmo, da ciência.

Consideremos, pois, um pouco essa consciência:

[...]A idiossincrasia democrática contra tudo o que domina e quer dominar, o moderno misarquismo (forjando uma palavra feia pára uma coisa feia) de tal modo se transformou e se mascarou no que é espiritual, espiritualismo, que hoje passo a passo penetra, *pode* penetrar, nas mais rigorosas e aparentemente mais objetivas ciências; me parece mesmo que já se apossou de toda a fisiologia e teoria da vida, com prejuízo dela, já se estende, ao lhe retirar uma noção fundamental, a de *atividade*. Sob a influência dessa idiossincrasia colocou-se em primeiro plano a “*adaptação*”, ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade; chegou-se mesmo a definir a vida como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstancias externas (Herbert Spencer). Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessária precede a “*adaptação*”; com isto se nega, no próprio organismo, o papel dominante dos mais altos funcionários, aqueles nos quais a vontade de vida aparece ativa econformadora [...]. (NIETZSCHE, 1999, p.67)

[...]O homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo; pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial [...]. [...] inversamente, já se sabe quem carrega na consciência a invenção da “*má consciência*” – o homem do ressentimento! (NIETZSCHE, 1999, p.63)

[...]Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar assimilação psíquica), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “*assimilação física*” [...]. O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada consegue “*dar conta*”... Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual esquecer é uma *força*, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos. (NIETZSCHE, 1999, p.47)<sup>45</sup>

---

45 Se o leitor conferir o texto do qual essa citação foi extraída perceberá que invertemos a ordem em que as temáticas da citação aparecem no texto, ou seja, a citação começa por um trecho da página, por assim dizer, mais a frente (a p.67) e termina com o trecho da primeira página (a p. 48). A razão de procedermos a essa inversa é didática: o raciocínio que se seguirá à citação, por razões didáticas, irá partir de uma exposição

Essa citação, apesar de longa, é importante, posto que, a nosso ver, passa, ainda que brevemente, por todos os elementos fundamentais da doutrina da consciência que pode ser deduzida da “física nietzscheana”. Procedamos, pois, à consideração de tal doutrina da consciência: vimos na seção anterior que a consciência, por sua própria natureza, falseia, por meio de abstrações e generalizações, a percepção que, por assim dizer, o corpo humano pode ter com relação ao mundo; além disso, vimos, quando falamos um pouco sobre a psicologia nietzscheana, que a melhor forma de superar as ilusões da consciência consiste em um rigoroso processo de autocrítica onde é preciso ser capaz de se abrir mão dos valores que, historicamente, são mais caros à maior parte dos homens. Seguindo essa linha de raciocínio, podemos, agora que estamos no seio da doutrina das “forças” e da “vontade de poder”, aprofundar melhor essa crítica da consciência e dos valores. Para tanto, começemos acrescentando uma nova informação concernente às “forças” e à “vontade de poder”: como vimos, as forças nada mais são do que acontecimentos arbitrários (desconexos com relação a qualquer sujeito originário) que, justamente por causa disso, devem ser pensadas como a manifestações de vontades que surgem e, simplesmente querem se impor (vontades de poder); dentro do contexto dessa doutrina, devemos, agora, explicar que dependendo do modo como uma força se relaciona com outra, tal força pode ser tratada como uma “força ativa” ou como uma “força reativa”. Mas o que significa essa forma de entender as forças? Para responder essa pergunta, começemos nos lembrando de algo que, a pouco, explicamos acima: dentro da perspectiva da noção de vontade de poder, devemos pensar a natureza a partir da ideia (regulativa) de uma guerra em que cada ser (seja uma molécula ou um homem) luta para colocar os outros em função de si. É, pois, dentro desse contexto que podemos definir: a “reatividade” como a característica da “força” que, ao estar em desvantagem na guerra inerente à natureza, é forçada a se adaptar ao contexto que outra força impõe na tentativa de estar no topo da hierarquia da natureza; a “atividade” como a característica da “força” que atinge o topo de uma hierarquia e, submetendo outras forças, almeja reconstituir a natureza à sua imagem e semelhança<sup>46</sup>. Essa definição é interessante, uma vez que percebemos que “reativo” e “ativo” são conceitos de

---

concernente à atividade e a reatividade das forças e, daí, concluir uma exposição concernente à situação da consciência humana; esse modo, a nosso ver, é mais didático, pois parte daquilo que possui anterioridade lógica (a atividade e a reatividade das forças) e chega àquilo que se deduz desse ponto de partida.

46 Acreditamos que essa última definição pode, facilmente, ser apreendida da primeira parte da citação acima.

certa relatividade: uma “força” pode ser considerada “ativa” com relação a uma segunda força e “reativa” com relação a uma terceira.

Mas o que tudo isso tem a ver com a doutrina da consciência e da psicologia? Para respondermos essa pergunta, comecemos nos lembrando que as forças remetem a complexos-ações<sup>47</sup>. Dentro dessa perspectiva, as próprias ações (corpóreas ou psicológicas) de um ser humano podem, dependendo do contexto, ser pensadas como “forças” “ativas” ou “reativas”. Se adotarmos essa forma de pensar, perceberemos, com Nietzsche<sup>48</sup>, que os homens que se encontram na posição da atividade tenderão, enquanto vistos sob a perspectiva dessa posição, a mostrar-se os mais fortes e criativos; por outro lado, os homens que se encontram na posição da reatividade se manifestarão como os mais indolentes e sem muito amor à vida. Isso significa que devemos amar incondicionalmente a atividade e lutarmos, desesperadamente, pelo topo da hierarquia da natureza? Infelizmente, a resposta a essa questão não pode ser plenamente afirmativa. Isso deve-se ao fato de que a reatividade está intimamente relacionada com uma das mais importantes faculdades humanas: a capacidade da memória<sup>49</sup>; a tendência natural do corpo humano é, simplesmente, impor-se como uma sequência “ativa” de “vontades de poder” que pouco se importam com a unidade do “eu” ou da “consciência”. Essa situação, porém, torna-se, em algum momento<sup>50</sup>, insustentável e, mesmo os espíritos mais “ativos” são forçados aderir a um pouco da “reatividade”: a memória torna-se um instrumento de adaptação (“reatividade”) a partir do qual podemos instituir a consciência enquanto aquela faculdade de abstrações que, através de expedientes como a ciência, a filosofia, as artes e as religiões, permite a sobrevivência do homem; isso, pelo menos inicialmente, não é tão ruim, pois, a partir de um breve momento de “reatividade”, abre-se as portas para uma “atividade” que,

---

47Para entender esse neologismo, ver os exemplos que, quando introduzimos a noção de “força”, demos a respeito de situações envolvendo um copo.

48Ver segunda parte da citação feita acima.

49Agora iremos, finalmente, começar a abordar, por meio da terceira parte da citação feita acima, a consciência de uma maneira mais direta.

50A leitura de *Genealogia da moral: uma polêmica* (NIETZSCHE, 1999) deve, principalmente a partir da página 48, propiciar toda uma teoria da civilização construída em função das noções de “atividade” e “reatividade”. Estamos bastantes conscientes dessa situação, porém devido aos nossos objetivos e à, já alongada, extensão deste capítulo, não iremos desenvolver, aqui, aquela teoria da civilização: o que nos interessa é apenas mostrar, através da doutrina da nietzscheana da memória e do esquecimento, o modo como, na versão mais acabada do pensamento de Nietzsche, pode se fazer um pequeno aprofundamento daquilo que, na seção anterior, dissemos a respeito da consciência e da psicologia. As razões pelas quais estamos fazendo isso serão, como já afirmamos, esclarecidas, em sua maior parte, no terceiro capítulo.

posteriormente poderá sobrepujar as forças que forçaram ao nascimento da memória.

Eis a doutrina da consciência em sua forma mais acabada: dentro do contexto da doutrina das “forças” (ou “vontades de poder”), a atividade da consciência torna-se, por assim dizer, a manifestação de “forças reativas”. Se prestarmos bastante atenção a isso, veremos, inclusive, que pode servir como um melhor esclarecimento para algumas das coisas que expusemos na seção anterior; mais especificamente, gostaríamos de retomar três coisas: primeiramente, o já explanado fato de que a consciência tende, mais a iludir, do que esclarecer, notando-se que, na nova doutrina da consciência, esse fato fica mais claro na medida em que entendemos que a consciência se opõe à tendência mais feroz e elementar da natureza (a “atividade” em direção ao topo da hierarquia); em segundo lugar, a também já mencionada psicologia nietzscheana que crítica os valores mais aceitos, notando-se que, dentro do que acabamos de ver, tal psicologia passa a poder ser vista como uma justa terapia a partir da qual se pode lutar contra o comodismo (adaptação) da reatividade que nos foi imposta pela natureza; em terceiro lugar, a concepção de afirmação da vida que, a partir de agora, pode ser entendida como referindo àqueles que têm a coragem de se livrar do comodismo da “reatividade” e assumir, ainda que involuntariamente, uma posição na guerra desoladora e titânica em que, muito provavelmente, se constitui a natureza.

Feito esse último comentário, acreditamos poder, pelo menos por ora, poder encerrar aquilo que queríamos dizer a respeito de um aprofundamento da doutrina da consciência. Passemos, pois, à famigerada noção de “eterno retorno”:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse e lhe perguntasse: “Esta vida, como você está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inegavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!” Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?” (NIETZSCHE, 2007, p. 230)

Essa belíssima e célebre passagem deve nos ajudar a começar nossa consideração a respeito do eterno retorno. Antes, porém, de entrar em cheio em tal consideração, gostaríamos de mencionar o fato de que, devido ao modo como, no nosso terceiro capítulo, procuraremos configurar a conclusão deste trabalho só nos interessa, aqui, trabalhar o eterno retorno sob uma perspectiva ética. O que isso significa? Significa que não adentraremos a questão de saber se o eterno retorno constitui-se, em Nietzsche, em uma doutrina cosmológica: nosso objetivo consiste apenas em entender o eterno retorno enquanto atitude diante da vida, e entender a principal característica dessa atitude. Nesse sentido, citação que acabamos de fazer é, a nosso ver, um excelente começo. Tal citação abre a possibilidade para pensarmos o eterno retorno como a atitude ideal daquele que ama incondicionalmente a vida: tanto na seção anterior, quanto nesta seção, vimos que o modo como Nietzsche encara a vida coloca o homem em uma situação de dúvida (o próprio perspectivismo) e, ao mesmo tempo, na necessidade de encarar a forte possibilidade de a natureza ser somente um processo mecânico indiferente e irracional; ora, não é difícil admitir que, por mais desoladora que seja essa situação defendida por Nietzsche, a maior prova de amor que se poderia lhe conceder seria o ato daquele que deseja que toda a desolação da vida se repetisse infinitamente; trata-se do homem capaz de resistir às suas tendências “reativas” no sentido em que trabalhamos logo acima. Vemos assim que o eterno retorno parte de um princípio bastante elementar: o que diz uma criança pequena que acabou de comer um doce que gostou? A criança, muito provavelmente, diz: “quero mais!!”; de modo similar à atitude dessa criança, o homem reativo também diz “quero mais”, porém diz isso para algo que seria mais como um remédio amargo do que um doce. De fato, a última transformação de Zaratustra (NIETZSCHE, 1985) consiste na criança; tal criança (o homem ativo), porém, não constitui-se em uma criança porque vê a vida como um doce a ser devorado, mas porque constitui-se em uma criança teimosa que, após ter posto um dedo na tomada e levado um choque, continua a engatinhar e colocar o dedo em todos os lugares (experimentar tudo aquilo que puder sem medo da dor, e, inclusive, com alegria diante da possibilidade da dor): o homem afirmativo, percebendo ou não, descobre que a natureza é um caos de forças que, inclusive, tendem a lhe dar um órgão que impede o pleno conhecimento (a consciência); mesmo nessa situação de incerteza que tende para o pior, aquele homem (afirmativo) diz “qualquer que seja a vida (ou natureza) por trás de minha



consciência - ainda que ela seja uma ensandecida guerra de ‘forças’ ou a ‘diversão de um demônio poderoso e inconsequente’ – desejo que cada evento que a compõe aconteça novamente e infinitas vezes”. Eis, por assim dizer, o tipo de expressão que define a atitude ética do eterno retorno. Tendo em vista a sua compreensão, poderíamos teoricamente caminhar para o encerramento do presente capítulo.

Antes disso, no entanto, gostaríamos de considerar uma passagem, de Nietzsche cuja leitura, a nosso ver, servirá para evitar polêmicas quanto à concepção de eterno retorno que trabalhamos logo acima: trata-se da celebre passagem de “Da visão e do enigma” (ver NIETZSCHE, 1985, p.223) onde Zaratustra discute a questão do eterno retorno com um personagem denominado “Espírito de gravidade”<sup>51</sup> (NIETZSCHE, 1985, p. 224). Ao polemizar com essa criatura alegórica (“Espírito de gravidade”), Zaratustra reage negativamente ao ouvir seu interlocutor afirmar que todas “as coisas retas mentem, murmurou com desprezo o anão. Toda verdade é curva, o tempo mesmo é um círculo” (NIETZSCHE, 1985, p. 226). Ao ouvir isso, Zaratustra se zanga com o anão e parece defender a tese de que a verdade, ou o tempo, não consiste em um círculo: Zaratustra (p.226) parece defender a tese de que o tempo seria algo que deve ser pensado em conexão com a noção de infinitude; o presente, se reduziria, apenas ao “instante” antes do qual e após o qual haveria decorrido um tempo infinito. Nossa preocupação com essa passagem está na possibilidade de ela, assim como outras possíveis passagens semelhantes<sup>52</sup>, invalidar nossa compreensão do eterno retorno: se o tempo não é um círculo, será que o eterno retorno, ainda que sob a forma de uma postura ética, poderia ser encarado como uma repetição infinita de todos os eventos que compõe a vida? Na nossa perspectiva, a interpretação do eterno retorno como repetição dos eventos da vida não é invalidada pela crítica que Zaratustra faz ao tempo cíclico mencionado pelo anão: ao que nos parece, a discussão de Zaratustra com o mencionado espírito tem mais a ver com uma possível leitura cosmológica do eterno retorno; nesse sentido Zaratustra estaria, apenas, explicando para seu interlocutor o fato de que a possível causa do eterno retorno não seria a circularidade do tempo, mas o fato de que, se já ocorreu um tempo infinito, tudo que precisaria ocorrer na

---

51 “Espíritu de la pesadez”. As poucas traduções do espanhol que aparecerão a partir de agora são, no geral, de responsabilidade nossa, notando-se que apenas a tradução desta primeira expressão (“Espíritu de la pesadez”) foi uma sugestão de nosso orientador.

52 Embora, do nosso ponto de vista, seja muito difícil negar que a passagem em questão consiste em uma das mais profundas e difíceis da obra de Nietzsche.

ordem do cosmos deve já ter ocorrido, está ocorrendo novamente e continuará se repetindo. Obviamente, como já mencionado, não é de nosso interesse discutir essas questões cosmológicas em Nietzsche; nos interessa, porém, que nosso leitor tenha em mente o fato de que qualquer que sejam as posturas cosmológicas de Nietzsche a respeito do “eterno retorno”, as implicações éticas de tal princípio (do “eterno retorno”) se mantêm as mesmas que discutimos acima. Uma prova disso está, a nosso ver, em uma passagem do próprio Zarathustra: “o valor é o melhor matador, o valor que *ataca*”. Este “mata a morte mesma, pois diz: ‘Era isto a vida? Bem! Mais uma vez!’” (NIETZSCHE, 1985, P. 225).<sup>53</sup>

Feito esse último comentário, cremos ter esgotado aquilo que nos interessava no concernente à exposição do eterno retorno. Sendo assim, podemos, enfim, encerrar a presente seção e, com ela, o presente capítulo. Em tal momento de encerramento gostaríamos de esclarecer que temos ciência de que nossa exposição deixou de lado muito da filosofia de Nietzsche, e, inclusive, não enfatizou a sua apaixonada revolta contra os valores estabelecidos (principalmente, os valores cristãos). Estamos cientes dessa limitação de nosso texto. Apesar disso, acreditamos que tal texto é suficiente para as teses que este trabalho defenderá posteriormente: nosso objetivo, como deve ter ficado claro na final da seção anterior, era, antes mostrar uma relação íntima entre o perspectivismo (entendido como doutrina da fragilidade do conhecimento, da consciência e do psicológico humanos) e a necessidade de afirmação incondicional da vida, do que aprofundar alguma das doutrinas específicas do pensamento de Nietzsche. Não seria humilde dizer que fomos bem sucedidos nessa empresa, porém acreditamos que o modo como procedemos possui alguma lógica: na primeira seção mostramos o perspectivismo associado à necessidade humana das ilusões na medida em que estas tornam a vida passível de afirmação; na segunda seção, fizemos um apanhado geral das principais críticas a partir das quais Nietzsche estabelece os limites de um ser

---

53A respeito desse último parágrafo – embora esta não tenha sido uma de nossas bases □ recomendamos a leitura do texto de Marton (1990). Nesse texto a autora, além de desenvolver uma exposição da doutrina cosmológica do eterno retorno a partir da noção de “infinitude do tempo passado” e de algumas influências que Nietzsche sofreu por parte de certos físicos de seu tempo, também empreender uma divisão entre os dois aspectos complementares dessa doutrina: o aspecto ético e o aspecto cosmológico. Nesse sentido, inclusive, a autora (principalmente na p. 223) explica que, se por um lado o eterno retorno é uma doutrina não-teleológica ligada a uma natureza finita, por outro lado tal eterno retorno possui, de um ponto de vista ético, a chamada a um compromisso ético de afirmação da vida enquanto “fato” inexorável: “no amor fati, Nietzsche pretende descobrir a “fórmula da grandeza do homem”. Nem conformismo, nem resignação, nem submissão passiva: *amor*, nem lei, nem causa, nem fim: *fatum*” (MARTON, 1999, p.223).

humano que, para suportar sua situação de pequenez diante de uma natureza mecânica e indiferente, somente pode tomar uma atitude de amar incondicionalmente essa natureza; na terceira seção, tratando de temáticas que serão úteis mais adiante, expusemos algumas características mais específicas da filosofia da natureza de Nietzsche que tornaram tal natureza mais desoladora (ilusória e destrutiva) e enfatizaram a necessidade da afirmação da vida por meio de um desejo de que cada evento de tal vida se repita indefinidamente. Nas três seções o perspectivismo (entendido como doutrina da ilusão transcendental, naturalista ou “reativa”) está associado à necessidade de se amar a vida.

## 2 “ACERCA DAQUILO QUE NÃO SE PODE FALAR, DEVE-SE TAGARELAR”: APONTAMENTOS PARA A COMPREENSÃO DO PERSPECTIVISMO EM DELEUZE

Esperamos ter conseguido deixar claro, tanto em nossa introdução, quanto no próprio desenvolvimento do capítulo anterior, que a própria intenção de tal capítulo constituía-se em uma tentativa de tratar do perspectivismo nietzscheano sem referir ao pensamento de Deleuze. Seguindo essa lógica, procuraremos, a partir de agora, considerar o pensamento de Deleuze sem remeter a Nietzsche. Dentro desse objetivo, seremos forçados a recorrer a outras influências sofridas por Deleuze e que nos ajudarão a lê-lo.

Para selecionarmos tais influências, julgamos interessante, primeiramente, fazer uma reflexão geral sobre os elementos genéricos a partir dos quais é possível agrupar as influências de Deleuze. Para isso, partiremos de Machado que, como foi indicado, está na base da construção de nosso problema.

Esse ponto de partida, porém, não nos será suficiente aqui. Isso porque, Machado (2009), em um capítulo intitulado *O ápice da diferença*, apresenta Nietzsche e Espinosa<sup>54</sup> como constituindo-se nas principais influências de Deleuze. Embora essa tese de Machado, a nosso ver, esteja correta, o próprio livro deste autor (se lido como um todo), assim como outros comentadores (Hardt, Craia, Baudiou e etc.) nos permitem vislumbrar o fato de que, além de Nietzsche e de Espinosa, o rol das influências centrais de Deleuze deveria considerar um terceiro elemento que reuniria uma série de autores e tendências. Que elemento seria esse?

Para lidar com esse questionamento, iremos apelar para uma resposta limitada em termos de rigor, mas que, a nosso ver, é suficiente para o contexto deste trabalho: o terceiro elemento (no rol das influências de Deleuze) pode, do nosso ponto de vista, ser unificado a partir do termo “empirismo”. Esse termo é, no nosso modo de ver, profícuo, pois, tomado em um sentido genérico, permite, não só sintetizar uma série de autores lidos por Deleuze (Hume, Butler, Bergson, Russell, Whitehead e etc.), como também manter um elemento que próprio

---

54. Julgamos interessante aproveitar e mencionar, de passagem, algo que é digno de nota: embora estejamos partindo, aqui, de Machado (2009) e de sua concepção de que Nietzsche tende a ser o ápice das influências de Deleuze, é importante, quando se estuda Deleuze, ter em mente que há quem discorde do comentador que nos guia; um exemplo, talvez, seja a figura de Lins (2009) que parece dar uma ênfase na figura de Espinosa. O texto (de Lins) que estamos citando é, a nosso ver, um tanto confuso, mas possui pontos de vista que merecem ser levados em conta (Lins, ao que parece, é um dos maiores conhecedores de Deleuze no Brasil).

Machado enfatiza como sendo essencial ao pensamento de Deleuze: a busca de um “empirismo transcendental”<sup>55</sup>.

Podemos, pois, sintetizar, como queríamos as influências deleuzeanas em três elementos: Espinosa, Nietzsche e o empirismo. Tendo em vista esses três elementos, iremos optar, aqui, pelo terceiro (o empirismo de Deleuze) que nos guiará na leitura do filósofo da diferença.

Essa nossa escolha é, segundo pensamos, justificada por dois fatores: 1- em um primeiro momento, é preciso ter-se em conta que o pensamento de Deleuze constitui-se em um pensamento que se constrói com o mínimo possível de hierarquias de modo que as influências (Espinosa, Nietzsche e o empirismo), longe de serem partes que somadas originam uma totalidade fechada, são, para uma metáfora inspirada na filosofia fregeana, sentidos para uma mesma referência (olhares sob os quais se pode sobrevoar um todo considerando perspectivas diferentes); 2- em um segundo momento, a escolha do empirismo (como influência privilegiada para sobrevoar o pensamento deleuzeano) é, a nosso ver, profícua, pois auxiliará, também, na solução do problema secundário do presente trabalho nos permitindo mostrar que o pensamento de Deleuze não deixa de possuir, pelo menos no conteúdo das ideias, muitas proximidades com alguns daqueles filósofos analíticos que inspiraram muitos dos entusiastas do caso Sokal.

Consolidada a escolha do empirismo como forma de trabalhar os conceitos (deleuzeanos) desenvolvidos neste capítulo, passemos, finalmente, ao trabalho com tais conceitos. Dividiremos esse trabalho em três momentos: 1- em um primeiro momento iremos mergulhar em algumas noções que Deleuze constrói a partir de sua leitura do pensamento de Leibniz, notando-se que, embora esse autor (Leibniz), não seja, propriamente, um empirista, ele é essencial para compreendermos a noção de acontecimento que, por sua vez, é, como veremos, fundamental ao empirismo de Deleuze; 2- em um segundo momento entraremos de modo mais direto no empirismo de Deleuze, e procuraremos dar ênfase nas influências analíticas de Deleuze; 3- por fim, em um terceiro momento, faremos uma

---

<sup>55</sup> Aproveitamos este momento para chamar atenção ao fato de que a noção de empirismo, em Deleuze, tem peculiaridades que fazem com que tal noção não possa ser reduzida à noção de empirismo tal como entendida para referir apenas a uma das tendências que surgiram no início da modernidade.

Desviando-se um pouco dessa tendência moderna, o empirismo de Deleuze possui, como ficará mais claro no decorrer deste trabalho, pretensões a uma filosofia transcendental (cf MACHADO, 2009, p. 138-141), e associa a um projeto dito “empirista” autores (como Proust e Bergson) que, normalmente, não são associados a esse tipo de projeto.

exposição detalhada do pensamento metafísico-transcendental de Deleuze, notando-se que essa exposição constituir-se-á naquilo que, posteriormente (no nosso terceiro capítulo), nos permitirá esclarecer o “perspectivismo” de Deleuze.

Essas três partes do presente capítulo devem ser lidas de modo a ter-se em vista o seguinte: embora alguns elementos da terceira parte sejam antecipados já no final da segunda, as três partes, grosso modo, devem ser lidas de modo a considerar-se que as duas primeiras partes perdem todo sentido se não forem tratadas como espécies de premissas que permitirão que se construa a terceira parte.

## 2.1 COMO SE FAZ UM MUNDO? EXPOSIÇÃO DE ALGUNS ELEMENTOS DA LEITURA DELEUZEANA A RESPEITO DE LEIBNIZ

Como acabamos de afirmar, precisamos, agora, adentrar algumas noções presentes na leitura que Deleuze faz a respeito de Leibniz. Esse adentrar no pensamento deleuzeano-leibniziano, no entanto, será feito com uma restrição que facilitará o nosso trabalho: estamos interessados, apenas, na leitura que Deleuze faz a respeito de Leibniz e, em nenhum momento (pelo menos, não neste trabalho), faremos uma exaustiva leitura comparada dos textos de Deleuze e Leibniz (o que seria um real estudo da relevância do pensamento de Leibniz para Deleuze).

A partir, então, dessa metodologia de trabalho, podemos passar às considerações mais pontuais: a reflexão filosófica que mais nos interessa nesta seção consiste na leitura que Deleuze faz a respeito da noção leibniziana de “melhor dos mundos possíveis”.

Para adentrarmos tal reflexão, porém, teremos que esboçar um mapeamento geral do modo como Deleuze reconstrói o sistema leibniziano<sup>56, 57</sup>. Para isso, comecemos com o que há de mais elementar:

---

<sup>56</sup>Uma das poucas fontes confiáveis para se ter acesso aos cursos de Deleuze é o site cujo nome pode ser abreviado em *Webdeleuze*. O endereço desse site está descrito detalhadamente em nossa bibliografia. Tal bibliografia, no entanto, teve ser feita de maneira especial. Isso se deve a dois motivos: 1-no site *Webdeleuze*, a versão dos cursos que está reservada à leitura direta do público não possui paginação de modo que, caso se queira ter acesso a algum sistema de paginação deve-se baixar a versão em pdf de tais cursos; 2- mesmo baixando a versão em pdf dos cursos de Deleuze, a paginação de cada uma das aulas é independente das outras. Mediante esses dois problemas nossas soluções foram: 1- fazer uso, nas citações, da paginação presente na versão em pdf; 2- considerar, na bibliografia, o pdf de cada aula de Deleuze como sendo um texto independente.

O que é que quer dizer analítica? Seguindo os exemplos que nós vimos, uma proposição analítica é uma proposição tal que ou predicados/atributos são idênticos ao sujeito: “o triângulo é triângulo”, ou é uma proposição recíproca, ou é uma proposição de inclusão: “o triângulo tem três lados”, o predicado está contido no sujeito de modo que quando se concebe o sujeito, o predicado já estava aí [...]

[...]“toda proposição verdadeira é necessariamente analítica”, o que isto quer dizer? Cada vez que se formula uma proposição verdadeira, é preciso (e é aí que há o grito), quer vocês queiram ou não, que ela seja analítica, ou seja, que ela seja redutível a uma proposição de atribuição ou de predicação, e que não somente ela seja redutível a um julgamento de predicação ou de atribuição (o céu é azul), mas que ela seja analítica, quer dizer, que o predicado seja ou recíproco com relação ao sujeito ou contido no conceito do sujeito. Será escusado afirmar isso? Ele se lança em um divertido truço, e não é porque lhe agrada que ele diz isso, ele tem necessidade. Mas ele se engaja em um truço impossível: serão com efeito necessários conceitos completamente dementes para essa tarefa que ele está em vias de se impor[...] (DELEUZE, 2012a, p. 5-6)<sup>58</sup>

A citação acima refere-se ao modo como Deleuze entende um dos tópicos da teoria do conhecimento de Leibniz: no geral procuraremos, em nossa exposição a respeito do modo como Deleuze lê Leibniz, nos focarmos em questões ontológicas que, como veremos (na terceira seção deste capítulo) estão intimamente relacionadas com aquilo que, posteriormente trataremos como um perspectivismo deleuzeano; apesar desse plano geral, nos vemos forçados, para introduzir o primeiro conceito ontológico que nos interessa (o “princípio de razão suficiente”), a introduzir, antes, um tópico de teoria do conhecimento. Tal tópico – e, aí, entramos, finalmente, no conteúdo do fragmento acima – refere-se à premissa fundamental da teoria do conhecimento de Leibniz: toda proposição verdadeira é analítica; isso parece ser algo estrondosamente inaceitável, uma vez que temos o costume de

---

57 Infelizmente, somente agora (na versão final e preparada para a defesa deste trabalho) tivemos acesso a uma informação: a página na internet da *Université de Paris 8* (ver bibliografia) tem uma divulgação ainda mais rigorosa dos cursos de Deleuze. Não tivemos tempo de modificar nossas citações a tempo da entrega deste trabalho, porém, embora *Webdeleuze* seja uma excelente página (da internet), a página da ilustre universidade francesa apresenta mais cursos e, além disso, nos permite ouvir os cursos (o que fornece mais rigor à pesquisa).

58 Qu'est-ce que veut dire analytique ? D'après les exemples que nous venons de voir, une proposition analytique est une proposition telle que soit le prédicat ou l'attribut est identique au sujet, exemple : «le triangle est triangle», proposition réciproque, soit proposition d'inclusion «le triangle a trois côtés», le prédicat est contenu dans le sujet au point que lorsque vous avez conçu le sujet le prédicat y était déjà.[...]

[...]«toute proposition vraie est nécessairement analytique», ça veut dire quoi? Chaque fois que vous formulez une proposition vraie, il faut bien (et c'est là qu'il y a le cri), que vous le vouliez ou non, qu'elle soit analytique, c'est-à-dire qu'elle soit réductible à une proposition d'attribution ou de prédication, et que non seulement elle soit réductible à un jugement de prédication ou d'attribution (le ciel est bleu), mais qu'elle soit analytique, c'est-à-dire que le prédicat soit ou bien réciproque avec le sujet ou bien contenu dans le concept du sujet ? Est-ce que ça va de soi ? Il se lance dans un drôle de truc, et ce n'est pas par goût qu'il dit ça, il en a besoin. Mais il s'engage dans un truc impossible : il lui faudra en effet des concepts complètement déments pour arriver à cette tâche qu'il est en train de se donner. Todas as traduções do francês são de responsabilidade inteiramente nossa.

pensar as proposições analíticas como sendo, quase inevitavelmente, sinônimos de tautologias. Leibniz, no entanto, não concebe-as desse modo e pretende tratar as proposições analíticas como sendo as únicas fontes aceitáveis de conhecimento. Tais proposições, por sua vez, não deixam de referir, também, as proposições de identidade que, normalmente, não acrescentam nada ao conhecimento (proposições como “o triângulo é triângulo”); no entanto, e este é o ponto de Leibniz, existem, como assinala Deleuze, as proposições recíprocas e as proposições de inclusão. Essas, por sua vez, abrem, pelo menos no Leibniz de Deleuze, a possibilidade de se pensar um mundo em que cada indivíduo existe como uma espécie de premissa a partir da qual se pode deduzir, rigorosamente, uma quantidade infinita de propriedades: veremos que o Leibniz de Deleuze cria uma ontologia baseada em séries onde cada série é o desenvolvimento infinito de um indivíduo.

É justamente aí, inclusive, que está aquele que, além do conceito de “dobra” (que não será estudado aqui), pode ser tratado como um dos maiores interesses de Leibniz para Deleuze: um dos méritos de Leibniz, como assinala Deleuze (2012a) é ter, talvez de modo inédito na história da filosofia, dado a dignidade de conceito ao indivíduo; acreditamos que esse é um problema bastante importante para Deleuze, não só porque Frank (1989) enfatiza a presença de uma recuperação do indivíduo nas primeiras obras de Deleuze, mas também por que esse parece ser um problema capital desde o início da obra mais importante de Deleuze<sup>59</sup>:

Toda limitação lógica do conceito lhe dota de uma extensão superior à 1, infinita por direito, então de uma generalidade tal que nenhum indivíduo pode lhe corresponder *hic et nunc* (regra da relação inversa da compreensão e da extensão). Assim o princípio de diferença, como diferença no conceito, não se opõe, mas ao contrário deixa o mais largo espaço possível para apreensão das semelhanças. Já, do ponto de vista dos enigmas, a questão “qual é a diferença?” pode sempre se transformar em: qual é a semelhança? Mas, sobretudo, nas classificações, a determinação das espécies implica e supõe uma avaliação contínua das semelhanças. (DELEUZE, 2005a, p.21-22)

A partir dessa passagem podemos pensar um dos problemas presentes desde o início de *Différence et répétition*: Deleuze nota que uma das consequências da forma mais tradicional da lógica clássica consiste no fato de que tal lógica não consegue associar o conceito ao indivíduo: a concepção mais

---

<sup>59</sup> Trata-se de *Différence et répétition*. Ver início da próxima seção deste capítulo.



tradicional do conceito em filosofia (muito provavelmente, de raiz aristotélica e desenvolvimento medieval) subordina, sempre, a diferença à própria subdivisão de uma generalidade (conceito); isso torna impossível atingir o indivíduo, uma vez que a diferença, em sua concepção clássica, pode apenas dividir uma generalidade mais ampla em uma generalidade menos ampla. Tal situação fica bastante clara nas linhas finais do texto que citamos: conforme delimitamos os sub-conceitos de um conceito, potencialmente diminuimos o número de indivíduos classificados e aumentamos as semelhanças entre esses indivíduos, porém nunca atingimos a real “diferença” que nos permitiria conhecer o que é peculiar a cada indivíduo em particular; a lógica associada à boa parte da história da metafísica clássica<sup>60</sup> sempre trata o predicado como algo pelo qual, por assim dizer, enquadrados os indivíduos em um espaço conceitual mais amplo ou mais geral.

É justamente essa situação de desvio constante com relação ao indivíduo que faz com que este permaneça em um estado de maldição: o indivíduo é sempre protelado para um conceito com menor compreensão e que, no entanto, jamais deixa de ser uma generalidade. Como resolver esse problema? Para Leibniz, segundo Deleuze (2012a), é fácil na medida em que o filósofo do “melhor dos mundos” vive em um período histórico em que se fala do infinito como do quintal da própria casa; assim, para falar conceitualmente do indivíduo, basta, apenas, elevar ao infinito a compreensão do conceito de tal indivíduo: Leibniz, na leitura de Deleuze, enxerga cada indivíduo do mundo como um conceito vivo submetido a um

---

<sup>60</sup>Esta expressão “metafísica clássica” reaviva o problema de termos, aqui (para os fins deste trabalho), de fornecer uma definição de metafísica que seja suficiente para a totalidade deste texto. Obviamente, como já prometemos, tentaremos, mais adiante (principalmente, segunda seção de nosso terceiro capítulo), fornecer essa definição com um pouco mais de rigor. De qualquer forma, podemos já dizer o que, em muitos momentos deste trabalho, entenderemos pela noção de metafísica. Para isso é preciso entender certa transformação inerente a muitas das tendências e pensadores do século XX: com o desenvolvimento de muitos dos elementos da filosofia contemporânea, uma série de pensadores começou a questionar a capacidade do pensamento filosófico para a representação de algo; muitos pensadores, independentemente do que cada um entendesse com a noção de significação, procuraram mostrar (e até impor, em certo sentido) limites para a capacidade do pensamento significar. Assim, para citar alguns exemplos que nos parecem ser bastante relevantes: na popular conferência *Tempo e Ser*, Heidegger, fornecendo certo balanço geral de seu projeto filosófico, define, principalmente, as noções de “presentação” e “tempo”, notando-se que, a partir de tais noções chega à *ereignis* que, por sua vez, constitui-se em uma noção capital (para filosofia) e que, ao mesmo tempo, dá testemunho dos limites da linguagem; Wittgenstein, nos dois grandes momentos de sua obra, parece preservar a proposta de preservar os limites do dizível e esclarecer as confusões linguísticas da filosofia prévia; a escola de Frankfurt, segundo Matos (1990, p.XVII), tende a retomar Heidegger, e embora não necessariamente estabeleça limites do dizível, se volta contra a representação entendida como um princípio de identidade nefasto capaz de impedir a emancipação humana (cf MATOS, 1990, p. XVIII). Se entendermos todos esses tipos de limites que a filosofia do século XX impõe à representação, podemos definir a metafísica (para boa parte do que se seguirá neste trabalho) como a atitude – que predomina, principalmente, nos períodos anteriores à filosofia contemporânea – dos filósofos que ainda não estariam subordinados a toda essa crítica referente aos limites da representação.

processo de auto-delimitação infinita; vê-se bem que esse mundo leibniziano é o próprio apogeu do logos (racionalidade lógica) que desenvolve meticulosamente o *cosmos*<sup>61</sup>, notando-se que a percepção disso nos concede a permissão para passar a um outro tópico importante da leitura deleuzeana a respeito de Leibniz:

Qual é a recíproca do princípio de identidade? O princípio de identidade é então “toda proposição analítica é verdadeira”; não o inverso – toda proposição verdadeira é analítica. Leibniz diz que é preciso um outro princípio: toda proposição verdadeira é necessariamente analítica. Ele lhe dará um nome muito belo: princípio de razão suficiente. Porque razão suficiente? Porque é aquilo que ele pensa estar pleno em seu grito É PRECISO QUE TUDO TENHA UMA RAZÃO. O princípio de razão suficiente pode ser enunciado da seguinte maneira: o que quer que aconteça a um sujeito, quer sejam determinações de espaço e de tempo, de relação, de acontecimento, o que quer que aconteça a um sujeito, é preciso que aquilo que aconteça, quer dizer aquilo que se diga verdadeiramente dele, é preciso que tudo aquilo que aconteça a um sujeito esteja contido na noção do sujeito.

É preciso que tudo aquilo que aconteça a um sujeito esteja já contido na noção do sujeito. A noção de “noção” será essencial. É preciso que o “azul” esteja contido na noção do céu. [...] A razão é a noção mesma enquanto ela contém tudo aquilo que acontece ao sujeito correspondente. Desde então tudo tem uma razão. (DELEUZE, 2012a, p.7)

O fragmento retoma e confirma muito daquilo que, anteriormente havíamos dito a respeito da importância do princípio de razão para Leibniz, porém, além disso, nos permite desenvolver alguns aspectos ainda não tratados: havíamos, já, vislumbrado um mundo onde indivíduos se desenvolvem infinitamente; o que é preciso entender a partir de agora é o fato de que essa estrutura de exacerbada racionalidade não deixa de abrir espaço, pelo menos a princípio, para alguma contingência. Um fato famoso (em história da filosofia) consiste na famosa distinção leibniziana entre verdades de fato e verdades de razão.

Em conexão com isso Deleuze introduz, nas reflexões desenvolvidas nos cursos sobre Leibniz, a noção de acontecimento<sup>62</sup>: o princípio de razão

61 Em *A Monadologia* (LEIBNIZ, 2009), Leibniz afirma que, em um certo sentido, mesmo uma gota de água, falando metaforicamente, carrega vários mundos em seu interior. Pode-se dizer que o que vimos até aqui, sob um certo ponto de vista, elucida essa concepção uma vez que, enquanto entidade individual (indivíduo), cada gota de água deve ter um conceito passível de ser elevado ao infinito.

62 Na leitura de tradução da citação anterior perceber-se-á a importância da noção de acontecimento. O problema é que a presença de tal noção em expressões como “aquilo que aconteça a um sujeito” deve-se, em nossa tradução a uma compreensão das manifestações do verbo “arriver”. É claro que, sendo nossa competência em língua francesa risível, não nos arriscaremos a entrar em debates de tradução. Apenas afirmamos que nossa tradução se justifica, não só pelo fato de que muitos dicionários permitem que a expressão *quoiqu’il arrive* (primeira aparição significativa do verbo *arriver*) seja traduzida por “o que quer que aconteça” (ou, aconteça o que acontecer), como também pela importância direta que a noção de acontecimento assumirá nos desenvolvimentos que, a partir de agora, faremos da leitura de Deleuze a respeito de Leibniz.

suficiente garante que, na noção de cada indivíduo (no conceito de cada indivíduo), esteja já contido tudo aquilo que “acontece” com tal indivíduo, ou seja, o processo de delimitação de um conceito, por mais excêntrico que isto pareça, é o desenvolvimento das venturas e desventuras da vida de um indivíduo<sup>63</sup>; isso nos indica, já, a situação importante de que, a princípio, a série de deduções lógicas que constitui a ocorrência, no mundo, de um determinado indivíduo não é algo, necessariamente, universal. Assim, se, na noção de céu, está contida, já, a noção de azul, isso se dá por uma escolha divina que constitui a noção de céu em uma relação íntima com a noção de azul; o “céu azul” é um acontecimento que possui uma íntima ligação com uma série de outros acontecimentos que poderiam ser, por exemplo, “céu que possui nuvens” (relação entre o céu e as nuvens), “céu em que se manifesta o sol” (a relação entre o céu e o sol). A principal característica de todos esses acontecimentos consiste no fato de que eles estão situados em um espaço e um tempo específicos e, principalmente, não possuem necessidade lógica de modo que poderiam haver muitos céus em muitos mundos possíveis; as únicas verdades necessárias são, em todos os mundos possíveis, aquelas da lógica e da matemática.

É claro que, nessa situação, poderiam surgir questões: mas como fica, de um ponto de vista lógico-conceitual, a situação da relação sujeito e predicado em meio a toda essa contingência? Como Deus associa um indivíduo (Sócrates, por exemplo) a uma série de predicados? Como Deus constitui o mundo? O sistema de Leibniz, na leitura de Deleuze, atribui toda constituição e escolha do mundo a um mero *fiat* divino?

A consideração particular da resposta a cada uma dessas perguntas será, a partir de agora, aquilo que conduzirá a construção de nosso raciocínio nesta seção, notando-se que começaremos a construir tal raciocínio<sup>64</sup> considerando, primeiramente, o modo como, na leitura de Deleuze, Leibniz lida com o problema da

---

63 Para entendermos isso, devemos pensar que, conforme um indivíduo (vivo ou não vivo) se desenvolve ele, através das situações (acontecimentos) em que se envolve, vai, aos poucos, delimitando as possibilidades de classificá-lo até o ponto em que esse indivíduo tende a se revelar a não poder ser classificado em nenhuma subdivisão de um conceito. Isso pode ser exemplificado assim: nos dias de hoje, quando nasce, uma criança é apenas membro da espécie humana, porém, conforme cresce, desenvolve peculiaridades de comportamento e faz escolhas profissionais, ideológicas e sub-culturais, tal criança tende a se delimitar, cada vez mais, a grupos menores; esses grupos, por sua vez, tendem a diminuir até tenderem ao que é próprio do indivíduo.

64 A resposta a todas essas perguntas será o que nos permitirá, tomando como ponto de partida algumas complicações decorrentes da relação entre o princípio de razão e a contingência dos acontecimentos, chegar às noções ontológicas que, na leitura que Deleuze faz de Leibniz, mais nos interessarão logo adiante.

relação sujeito-predicado. Em tal empreitada introduziremos a tão famosa noção de mônada:

Quando Leibniz quer mostrar em que consiste uma inclusão em uma noção individual, ele diz: é aquilo que eu faço agora. E as respostas estão na: *Monadologia*, “eu escrevo”. Mas o que é “eu escrevo”? Que não nos diz que é um atributo! É um verbo. O que é que Leibniz entende como sendo um predicado? Aquilo que ele entende como sendo um predicado é um verbo. E diz Leibniz: se o verbo “eu escrevo”, ou o predicado “eu escrevo”, ou “César atravessa o Rubicon”, é um verbo, é um acontecimento. O verbo é índice do acontecimento. Os predicados são verbos. Se não se sustentar isso, é todo o Leibniz que cai. E cai, com efeito, em um conjunto de contradições, que horror. “Eu morro”, “eu peço”, “eu escrevo”, “eu peço”, “eu cometo um pecado”, tudo isso, são verbos. Simplesmente em “*Les Lettres à Arnauld*”, quando ele quer dar o exemplo da inclusão do predicado no sujeito, qual ele dá? “eu faço uma viagem”, “eu vou da França à Alemanha”. Aí está aquilo que diz Leibniz. “Eu vou da França à Alemanha”, é apesar disso curioso que a esse propósito se lhe faça dizer, quando se apresenta as teses de Leibniz, se diz: a inclusão do predicado significa que o julgamento de existência é: nome de um sujeito + cópula, verbo ser + adjetivo qualificativo. Eu lhes juro que ele jamais disse isso! Ele teria dito se ele quisesse. Ele diz “eu escrevo”, “César atravessa o Rubicon”, “Adão pecou”, “eu viajo”, em outros termos, é preciso escutar: os predicados com ressonâncias dos verbos, com ressonâncias dos atributos, com ressonâncias dos adjetivos. Estes são verbos, e o verbo é o caráter de um acontecimento. Toda mônada, qualquer que seja, inclui necessariamente o mundo inteiro. É por uma razão simples que não funcionaria ao nível dos atributos, justamente. É porque todo acontecimento tem uma razão; se eu escrevo é por tal ou tal razão [...]. Então eu não incluo um verbo qualquer sem incluir a série inteira das causas que são, também, verbos. (DELEUZE, 2012c, p.9-10)

Esse excerto, além de reforçar alguns dos pontos que já trabalhamos, introduz novas discussões que nos permitirão começar a responder as questões acima colocadas. “Como, segundo Deleuze, se dá, em Leibniz, a relação entre sujeito e predicado?” Ora, o fragmento responde essa pergunta e, ainda, articula-a com as outras temáticas com as quais estávamos, até agora, trabalhando: todos os predicados são acontecimentos contingentes, e, conseqüentemente, situados em um espaço e em um tempo específico de modo que, inclusive, as proposições que os descrevem, pelo menos inicialmente, dificilmente podem se reduzir à forma lógica presente na maior parte da história da metafísica<sup>65</sup> (ver citação)<sup>66</sup>; esses acontecimentos são conectados por Deus de modo a formar as

65 Para o sentido de metafísica aqui, ver nota 60.

66 É preciso ter em vista aqui que a crítica de Deleuze à lógica da metafísica clássica (ver nota 60) não inclui as versões mais contemporâneas da lógica: as versões mais contemporâneas da lógica excluem o uso necessário do verbo ser e, embora este até seja usado como um modo de se interpretar certas formulas, ele tem sua interpretação matizada: quando, por exemplo, lemos “Todo homem é mortal”, a cópula “é” nos dá a falaciosa impressão de que pára trabalharmos (logicamente) com tal proposição precisamos admitir a existência de “homens” ou “mortais”; por outro lado, a proposição “ $\forall x (Hx \rightarrow Mx)$ ” (pode ser traduzida como:

séries causais infinitas que definem cada indivíduo. Dentro dessa situação – como já permitimos que se entreviesse quando comentávamos uma passagem de *Différence et Répétition* (DELEUZE, 2005a) – a relação entre o sujeito e o predicado se dará de tal forma que o sujeito coincida com uma espécie de “eu puro” que contempla a sequencia dos acontecimentos que lhe sucedem<sup>67</sup>. Surge aí a noção de mônada: as mônadas – os átomos espirituais do mundo – são os sujeitos que incluem potencialmente e contemplam uma cadeia infinita de acontecimentos; esses acontecimentos, por sua vez, estão sempre, e de alguma forma, conectados com todos os outros acontecimentos. A percepção disso, inclusive, é, na citação acima, levada até as últimas consequências pelo Leibniz de Deleuze: nós havíamos dado ênfase maior no fato de que cada mônada libera, automaticamente, uma espécie de cadeia lógica infinita, no entanto, não havíamos dado uma ênfase em um fato extremamente relevante que, agora, é mencionado pelo texto que citamos. Trata-se do fato de que, na perspectiva do Leibniz de Deleuze, a razão que perpassa as séries lógicas liberadas por cada mônada, estabelece, também, relações causais entre as próprias séries constituídas por cada indivíduo. Com isso, na esteira do raciocínio pelo qual respondemos à primeira dentre as perguntas que nos colocamos acima, podemos começar a responder à segunda e à terceira dentre as perguntas colocadas: quanto à segunda pergunta, a resposta já começa a ficar um pouco mais clara, uma vez que podemos pensar que Deus constitui o mundo a partir do estabelecimento de uma série de relações causais entre as diversas séries causais liberadas por cada mônada, notando-se que, dentro desse contexto, todas as

---

para todo “x”, se “x” é homem, então “x” é mortal), com o auxílio do condicional e da variável, se liberta da influência, possivelmente falaciosa, do verbo Ser. Pedimos encarecidamente que o leitor tenha isto em mente e preste bastante atenção a esta nota, pois: na próxima seção, fizermos uma exposição mais detalhada a respeito dos acontecimentos, tais acontecimentos não mais farão referência à característica de possuírem um verbo como a marca de seu predicado; por outro lado, eles serão definidos em conexão com relações lógicas ou matemáticas que independem do verbo “ser”, e, assim como os verbos em Leibniz, permitem que o acontecimento possa ser associado à contingência (em “ $\forall x (Hx \rightarrow Mx)$ ” os “homens” e “mortais” podem, ou não, existir).

<sup>67</sup> Ao ler essas afirmações, algum leitor mais atento poderia nos alertar para a existência de uma possível questão: como Leibniz, segundo Deleuze, argumenta para afirmar que os predicados das mônadas devem ser tratados como percepções de um “eu” puro? Essa pergunta é perfeitamente legítima, no entanto, evitaremos, neste trabalho, respondê-la uma vez que consideramos que tal resposta seria uma empreitada difícil e desnecessária: estamos, aqui, procurando fornecer uma visão geral a respeito da leitura deleuzeana a respeito de Leibniz; tal fornecimento, no entanto, procurará, sempre que possível, se submeter aos nossos interesses posteriores e não trabalhar questões desnecessárias. De qualquer forma, na *Monadologia* (LEIBNIZ, 2009), o co-inventor do cálculo infinitesimal nos propõe um argumento rudimentar que, de modo vulgar, pode ser sintetizado da seguinte forma: a relação entre um intelecto individual e suas percepções é a única situação onde podemos pensar, sem contradição, uma perfeita co-presença de um sujeito uno e a multiplicidade de seus predicados.

mônadas, de alguma forma, percebem a totalidade do mundo, pois cada uma tem, tanto a percepção da série causal que a constitui, quanto uma vaga compreensão das conexões dessa série com as outras séries; quanto à terceira questão, podemos dizer que a criação do mundo por parte de Deus não é feita a partir de uma mera escolha pessoal, notando-se que Deus, no Leibniz de Deleuze, escolhe criar o melhor dos mundos possíveis e, por tal mundo, entende aquele que pode ser considerado o mais compossível.

É claro que ao se ler essas respostas, salta aos olhos um novo problema, uma vez que a segunda resposta traz, em seu interior, um conceito novo que precisa ser esclarecido: trata-se do conceito de compossibilidade. O esclarecimento dessa noção (compossibilidade) é essencial e nos permitirá caminhar para a conclusão desta seção; antes, porém, de tal esclarecimento – e até para que ele seja feito com mais propriedade – deveremos lidar com um outro problema: fizemos ver que cada mônada percebe a série que a constitui e uma vaga conexão entre tal série e as outras séries; nesse contexto, para usar a expressão de Leibniz, devemos dizer que, de alguma forma, cada mônada compreende o mundo inteiro sob um ponto de vista. A questão que surge aí é: como distinguir, claramente, as mônadas entre si, e como entender, com precisão, o que exatamente é o ponto de vista de tais mônadas? Uma resposta fácil a essa pergunta poderia, de uma maneira simplista, ser a seguinte: o caráter vago das percepções que cada mônada possui a respeito do mundo faz com que cada uma delas (das mônadas), ao perceber a totalidade do mundo, ressalte um aspecto específico de tal mundo de modo a fazer com que hajam várias perspectivas sobre ele (sobre o mundo).

Mais uma vez, essa resposta traz novos problemas, uma vez que surgem mais questões: como exatamente se dá a relação entre a mônada e suas percepções? Como, exatamente se dá o processo pelo qual as mônadas ressaltam um aspecto do mundo que contemplam? Quanto à primeira dessas perguntas, daremos uma resposta provisória: pedimos a qualquer leitor que, por ora, entenda a relação das mônadas com suas percepções como o mais vulgar idealismo empírico caracterizado por sujeitos abstratos (os “eu” abstratos) cujas experiências são inculcadas por Deus; nas próximas seções abandonaremos muito dessa resposta em favor de uma compreensão um pouco melhor e ligada à noção deleuzeana de expressão (sentido). Quanto à segunda questão, será, a partir de agora, objeto de nossa consideração:

[...] é verdade que nossa diferença com Deus, é que nós somos limitados [...]. Em proveito de que? Da limitação. Nossa única privação é a de que nos sejamos limitados. Nós somos limitados porque nós somos criaturas: as mônadas são limitadas. (DELEUZE, 2012e, p.10)

Aquilo que eu expressei claramente no mundo é o que tem relação com meu corpo. Nós reencontramos a ideia de relação. O predicado claro incluso<sup>68</sup> na mônada, ou o conjunto de predicados claros que definem meu departamento, minha zona, minha secção, é o conjunto dos acontecimentos que passam por meu corpo. É aquilo para o qual eu sou devotado a exprimir particularmente. Se tem a impressão de que não era complicado dizê-lo. Mas justamente, porque é aquilo que ele não diz, porque é aquilo que ele não começa a dizer? Porque ele o diz nas cartas a Arnauld, ele diz: “aquilo que mônada exprime claramente é aquilo que tem relação com seu corpo”. Está claro que a mônada tem um corpo. Por exemplo a mônada Cezar, mas vejam bem, tudo aquilo que ela exprime está em relação com seu corpo. Mesmo a mônada Adão, tudo aquilo que ela exprime, tudo aquilo que ela exprime particularmente: ser o primeiro homem, viver em um jardim, ter uma mulher nascida de sua costela, tudo isso consiste naquilo que tem uma relação com seu corpo. E vocês não encontrarão nada em vossas expressões claras que não tenha relação com vosso corpo. (DELEUZE, 2012e, p.6)

As duas citações acima nos ajudarão a desenvolver o raciocínio referente ao fato de que as mônadas, obrigatoriamente, devem ver o mundo sob um determinado ponto de vista. A primeira citação resolve facilmente o problema: as mônadas são limitadas, pois constituem-se em meras criações divinas; a vantagem de Deus sobre as mônadas concerne ao fato de que este (Deus) é ilimitado e confere, a cada mônada, o ponto de vista sob o qual (esta) percebe (expressa) o mundo. É claro que, aí, surge, já, um problema: os predicados da mônada não se desenvolvem ao infinito? Como é possível que a mônada seja finita?

Para responder essas perguntas basta, simplesmente, que se compreenda que as mônadas não são finitas propriamente falando, mas sim limitadas. Isso, no entanto, traz, apenas, novas dificuldades: como Leibniz, segundo Deleuze, lida com o problema da morte? O que quer dizer “limitado”?

Em *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias* (LEIBNIZ, 2009b) e em *A Monadologia ou princípios da filosofia* (LEIBNIZ, 2009a,

---

68 Aqui, talvez pela primeira vez de modo mais claro, encontramos a noção de inclusão. Consideramos, por meio desta nota, razoável, tecer um comentário concernente a tal noção. Esse comentário está relacionado, menos com a noção em si mesma (com a noção de inclusão), do que com uma outra noção que, muitas vezes, lhe vem associada: trata-se da famosa noção de “dobra”. Havíamos, anteriormente, prometido mencionar tal noção (dobra), e faremos isso a partir de agora: trata-se de explicar que, para nossos propósitos, a noção de “dobra” não se constitui em algo muito importante, e sendo assim, não convém discorrer a respeito dela; é claro que isso não implica que a noção de dobra não possa ser associada ao perspectivismo. Acreditamos, no entanto, que, em nossa busca por colocar Nietzsche no topo do perspectivismo, a noção de dobra não é extremamente necessária e nos levaria a polemicas muito extensas que não estamos dispostos a travar: existem muitas portas de entrada para o perspectivismo de Deleuze, e a que escolhemos não inclui a noção de “dobra” (o que não implica a desvalorização de tal noção).

p.53), Leibniz, quanto ao problema da morte, adota uma postura bastante comum em seu tempo; trata-se: 1- de entender que o ser vivo não-humano não morre, mas sim retorna a uma espécie de pequenez microscópica e, de alguma forma, permanece em uma espécie de cisto por muito tempo até que possa voltar à vida; 2- que a alma humana é imortal. É claro que Leibniz procura adaptar essas teses ao seu próprio sistema e, no final das contas, acaba aderindo à postura de que, no caso dos animais, a mônada (morta) acaba permanecendo em um estado de dormência temporária, e no caso dos seres humanos, da alma imortal, de alguma forma, permite que cada continue progredindo (desdobrando seus predicados) infinitamente em um conhecimento de si e das belezas da criação divina

Essas teses poderiam gerar questões polêmicas de história da filosofia e da biologia. Sendo assim, deixaremos a temática (que não nos interessa) em aberto e nos voltaremos para a segunda questão que nos parece ser mais importante: trata-se de entendermos melhor a limitação das mônadas<sup>69</sup>; de fato, como já deixamos claro, tal limitação, em certo sentido, é mera consequência da relação das mônadas com Deus de modo que este determina sua finitude e seu condicionamento a um ponto de vista determinado. Estamos cara a cara com um verdadeiro lugar comum leibniziano cujo teor, de tão conhecido, sequer precisa ser demonstrado por intermédio de citações: trata-se da famosa “harmonia pré-estabelecida”.

Essa explicação sucinta do problema dos pontos de vista é, no entanto, ainda muito limitada, pois não trabalha a gênese dos próprios pontos de vista. Sendo assim, é forçoso que forneçamos uma explicação mais desenvolvida. É, justamente, para isso que fizemos a segunda dentre as citações acima: na perspectiva de Deleuze, as percepções de todas as mônadas estão associadas a um corpo que funcionaria quase como uma espécie de núcleo de todas as percepções. É claro que, mais uma vez, isso traz problemas: O corpo faz parte da mônada enquanto sujeito independente de todos os predicados (percepções)? Caso a resposta para essa pergunta seja negativa, que tipo de proeminência o corpo deve ter sobre os outros predicados expressos pela mônada?

---

<sup>69</sup>Para Leibniz (2009), Deus é, também, uma mônada em certo sentido, porém é uma mônada com particularidades bem específicas que não trabalharemos aqui. Sendo assim, as mônadas cujas perspectivas estamos trabalhando devem, sempre, ser subentendidas como membros da criação.



Considerando, então, essas duas perguntas, acreditamos poder dizer que a resposta para a primeira pergunta é, com certeza, uma resposta negativa: o corpo, segundo Deleuze (2012d), não deve ser confundido com uma espécie de zona especial da mônada que, por sua vez, o faria algo proeminente a quaisquer outros predicados. Por outro lado, como indica a segunda pergunta, isso nos força a entender, então, que tipo de estatuto especial o Leibniz de Deleuze fornece para o corpo. Quanto a esse segundo problema, primeiramente nos cabe dizer que ele passaria, também, pela noção deleuzeana de inconsciente; no entanto, não trabalharemos essa noção aqui, uma vez que a questão do inconsciente será trabalhada no terceiro capítulo.

Sendo assim, trabalharemos o corpo neste capítulo de um modo que denominaremos de epistemológico: o corpo é uma percepção como as outras, porém deve ser entendida como uma espécie de percepção limite da mônada: “os limites do meu mundo são os limites do meu corpo”. A par dessa tese queremos adicionar uma outra cujo conteúdo não pode ser defendido agora, porém, que, procuraremos confirmar, em parte na terceira seção deste capítulo, e em parte no nosso terceiro capítulo: o corpo é transcendental. Acreditamos que essa hipótese é válida por dois motivos: 1- segundo Machado a “vontade de poder” (na leitura que Deleuze faz de Nietzsche) é transcendental, notando-se que tal vontade de poder pode, muitas vezes, ser identificada com o próprio corpo; 2- O ponto de partida básico deste trabalho é justamente o de que as leituras historiográficas feitas por Deleuze (como é o caso da leitura que este faz de Leibniz) visam, normalmente, encontrar aliados para Nietzsche.

Assim, embora não tenhamos muitas justificativas, cremos, pelo menos, que não estaremos cometendo um erro se, neste capítulo, partirmos da hipótese de que o corpo é transcendental: o corpo é o crivo transcendental básico que está por trás do meu mundo, ou seja, se quisermos traduzir isso em uma linguagem vulgar, podemos dizer que a experiência do corpo é primordial e a condição de possibilidade para todas as outras experiências; a perspectiva particular que cada mônada possui está marcada pelas peculiaridades de um corpo em especial.

Feito esse último comentário podemos iniciar a discussão final desta seção: trata-se, neste momento, de retomar aquelas perguntas que bem mais acima (nesta seção) havíamos feito a respeito do modo como Deus cria o mundo: devemos

agora, pressupondo o entendimento de tudo o que já discutimos, tratar da noção de compossibilidade. Deleuze acredita que é possível desvencilhar de a noção de “melhor dos mundos possíveis” de toda a carga moral; é justamente por causa disso que o filósofo da diferença fará uma leitura bastante particular e idiossincrática da noção de compossibilidade. Cabe-nos, então, procurar entender tal leitura:

Não há elemento infinitamente pequeno, então um elemento infinitamente pequeno quer dizer evidentemente, não se tem necessidade de dizê-lo, quer dizer uma relação infinitamente pequena entre dois elementos, trata-se de relações, não se trata de elementos. O que é que se ganha quando se fala que não se trata de elementos, mas de relações infinitamente pequenas entre elementos? E vocês compreendem que se eu falo de qualquer um que não tenha o mínimo conhecimento de cálculo diferencial, vocês podem dizê-lo que se trata de relações entre elementos infinitamente pequenos. (DELEUZE, 2012b, p.8)

O que é uma singularidade para Leibniz? Eu diria muito sumariamente que uma singularidade é uma inflexão, ou se vocês preferem um ponto de inflexão; ou o mundo é a série infinita das inflexões. (DELEUZE, 2012d, p.1) Pode-se dizer que há compossibilidade entre duas singularidades quando o prolongamento de uma até a vizinhança da outra dá lugar a uma série convergente, e ao contrário, impossibilidade quando as séries divergem. Então a compossibilidade e a impossibilidade seriam consequências diretas da teoria das singularidades (DELEUZE, 2012d, p.3)

Antes de entrar, diretamente, na noção de compossibilidade teremos que comentar, brevemente, a noção de singularidade: na leitura de Deleuze a noção de singularidade aparece, normalmente, com mais de um sentido, notando-se, no entanto, que todos esses sentidos estão associados à noção de ponto em um sistema de coordenadas (normalmente, cartesiano)<sup>70</sup>; assim, as singularidades, genericamente, são (em Deleuze) pontos em um gráfico, mas, mais especificamente, tais singularidades são (em Deleuze), normalmente, pontos

---

<sup>70</sup>A partir de agora iremos fazer algumas menções do uso deleuzeano das matemáticas. Esse uso, a nosso ver, é essencial para o pensamento de Deleuze. Isso porque, para o filósofo da diferença, as matemáticas possuem um estatuto especial: as matemáticas entram na importante doutrina deleuzeana do problemático; as matemáticas, perante as outras ciências teriam o estatuto especial de expressar, não só a solução de problemas, mas os próprios problemas (cf DELEUZE, 2005a, p.232). Dentro dessa doutrina, o cálculo diferencial seria um exemplo privilegiado por ter um grande poder de expressão do problemático: “o cálculo diferencial pertence inteiramente às matemáticas, no momento mesmo em que se encontra seu sentido em uma dialética que ultrapassa a matemática” [le calcul différentiel appartient entièrement aux mathématiques, au moment même où il se trouve son sens dans la révélation d’une dialectique qui dépasse la mathématique] (DELEUZE, 2005a, p.232).

Não pretendemos desenvolver, diretamente, essa doutrina deleuzeana do problemático, porém ela (a doutrina deleuzeana do problemático) estará implícita quando, na próxima seção, trabalharmos com a questão do sentido. Daí julgarmos importante esta nota que trabalha o estatuto das matemáticas (e, mais especificamente, do cálculo no pensamento deleuzeano).

específicos e, de preferência, “pontos de inflexão”<sup>71</sup>. Mas o que é um “ponto de inflexão”? Ora, um ponto de inflexão é o ponto em que o gráfico de uma função muda o sentido de sua curvatura; com base nessa definição e, tentando seguir a citação, podemos dizer o seguinte: a série dos acontecimentos constituídos por cada mônada pode, com base em uma linguagem matemática que parte de relações de cunho espaço-temporal, ser traduzida para um gráfico que gere uma curva com um “ponto de inflexão”; o “mundo” é, pois, a série formada por todas as mônadas porque é a série de todos os pontos de inflexão (a série constituída por todas as séries). Como se origina essa “série de séries”? Responder a essa pergunta não é fácil, pois, como se vê pela citação, Deleuze faz uso dos conceitos matemáticos de “série”, de “derivada” e de “integral” em um nível que não poderemos desenvolver aqui. Apesar disso, com base em nosso segundo apêndice, podemos nos aproximar um pouco: em nosso segundo apêndice, embora tenhamos nos mantido em um nível bastante elementar, julgamos ter desenvolvido as noções de derivada e de integral em um nível que permita, ao leitor, compreender minimamente o texto deleuzeano; o problema se dá com a noção de série que não foi desenvolvida. Apesar disso, é, segundo pensamos, possível dar, com base no pouco que apresentamos a respeito do cálculo, uma compreensão aceitável daquilo que Deleuze entende por uma série, notando-se que, vale lembrar, que, normalmente, o teórico das multiplicidades tende a associar quaisquer referências ao cálculo às noções de integral e derivada. Assim, com base em nosso segundo apêndice, podemos pensar que um exemplo do que Deleuze entende por “série” pode ser visto, por analogia, com a integral de Riemann quando os intervalos da partição ( $\Delta x_i$ ) tendem a zero ( $dx_i$ )<sup>72</sup>.<sup>73</sup> Com base nessa

---

71 O principal elemento matemático que, com base no pensamento de Deleuze, começará a aparecer agora (em nosso texto) será o cálculo diferencial. De fato, Deleuze, embora por vezes confuso (como destacam Sokal e Bricmont, 2012), possui, a nosso ver, um aceitável conhecimento nesse assunto (cálculo). Infelizmente não poderemos desenvolver, aqui, tal conhecimento em sua totalidade. Apesar disso, preparamos um apêndice (o “apêndice 2” desta dissertação) que fornece, para qualquer leitor, alguns apontamentos que ajudam em uma melhor compreensão do que há de mais básico no cálculo. Esse apêndice, de um ponto de vista deleuzeano, é incompleto, porém, ainda que de uma maneira bastante geral, aponta uma direção que permite a qualquer leitor entender melhor os elementos de cálculo utilizados por Deleuze. Nesse sentido pedimos encarecidamente que nosso leitor, antes e depois de ler o final desta seção e a próxima seção, pare e leia o apêndice (apêndice 2). Essa dupla leitura (de nosso apêndice) é importante pois: 1- permitirá que os leitores leigos em cálculo tenham um contato com tal cálculo e possam compreender um pouco melhor o pensamento de Deleuze; 2- mesmo os leitores com erudição em cálculo, poderão aprofundar um pouco as relações que, nesta seção e principalmente na próxima, estabeleceremos entre o cálculo e o pensamento de Deleuze; 3- no apêndice tratamos de conceitos (tanto matemáticos, quanto filosóficos) que complementam e esclarecem melhor este capítulo de modo que, lendo-se o anexo antes do final desta seção ter-se-á uma melhor noção do que estamos falando quando falamos do cálculo, e, lendo-se o anexo após a próxima seção, compreender-se-á melhor este capítulo como um todo.

72 Em matemática, normalmente, fala-se de série quando se pensa em uma soma infinita de termos.

intuição (do que seja uma série) podemos pensar em uma intuição do que poderia ser uma “série convergente”: uma série convergente poderia ser exemplificada como sendo o caso de um intervalo integrável, ou seja, um intervalo em que, quando os intervalos de uma partição ( $\Delta x_i$ ) tendem a zero, a soma relativa à integral de Riemann tende a um número real determinável. Nesse sentido, podemos, enfim, dizer que, em Leibniz, o mundo mais compossível (melhor dos mundos possíveis) consiste naquele passível de ser reduzido a uma série de funções integráveis (uma série de séries convergentes): é claro que o modo como Deleuze se apropria e associa as noções de “série”, “derivada” e “integral” é muito mais erudito do que o nosso apêndice apresentou, porém, grosso modo, podemos, no sentido em que definimos os conceitos em nosso apêndice, pensar o mundo leibniziano-deleuzeano como a integral (ou primitiva) que culminaria de um processo infinito (de integração) de funções caracterizadas por possuir gráficos com pontos de inflexão .

Eis o universo leibniziano como Deleuze o pinta: em última instância, uma seqüência (série) infinita constituída por uma complexa soma de sub-séries e/ou sub-acontecimentos infinitos. Perceber isso, inclusive, nos permite fornecer uma definição ainda mais completa de acontecimento: um conjunto de elementos espaço temporais capaz de ser tratado como parte ou como a totalidade de uma função com ponto de inflexão; dentro dessa situação podemos, obviamente, dizer que a diferença entre uma série, um acontecimento e a “série de todas as séries” é meramente arbitrária (pode-se, tanto dizer que o mundo é um acontecimento único, quanto dizer que os acontecimentos são subdivisões arbitrárias na sequencia de tal mundo). Nesse sentido, as mônadas particulares não conseguem apreender plenamente o fato de que os acontecimentos particulares que percebem estão conectados entre si por uma soma de partes infinitesimais<sup>74</sup> que, por sua vez, constitui-se naquilo que liga todos os acontecimentos (percebidos por todas as mônadas) em um único contínuo (“melhor dos mundos possíveis”).

---

73 Consideramos razoável, por meio desta nota, explorar o seguinte: o modo como, neste trabalho, desenvolvemos a questão do cálculo, em Deleuze, é muito rudimentar e analógico. A isso, alguém, poderia questionar: porque insistir em desenvolver a questão do cálculo em Deleuze? Nossa insistência deve-se ao fato de que, ainda que tenhamos ficado presos a questões elementares e não tenhamos podido definir direito conceitos centrais (para Deleuze) como o de série (em matemática), pudemos, pelo menos (se, se ler nosso apêndice), fornecer uma intuição simples daquilo que para nós, como veremos melhor, constitui-se no que, a nosso ver, fez com que Deleuze se atraísse pelo estudo do cálculo e desse, às matemáticas, um estatuto especial: trata-se da possibilidade de se pensar variações ínfimas no campo das quantidades e aplicar essas variações ao estudo da natureza (tempo, espaço, aceleração e etc.)

74 Daí o caráter parcial das outras definições de acontecimento.

É claro que, ao verem tudo isso, leitores que têm conhecimentos básicos de matemática, poderiam criticar Deleuze e dizer: O que permite a Leibniz saltar de sua interpretação do cálculo para uma metafísica<sup>75</sup>? Quanto a essa pergunta, devemos dizer, primeiramente, que deixaremos sem resposta, pois os motivos da metafísica de Leibniz são irrelevantes, e por ora o que nos interessa é que o leitor tenha uma vaga ideia da noção de compossibilidade que, posteriormente, será adaptada para o sistema de Deleuze e ficará mais clara.

Feito esse último comentário, acreditamos ter encerrado a exposição daquilo que queríamos abarcar nesta seção. Cremos, nela, ter conseguido fornecer uma visão geral a respeito de alguns dos elementos centrais da leitura que Deleuze fez de Leibniz. Tal leitura, inclusive, para a comodidade do leitor pode ser assim resumida: o mundo é formado por séries lógicas infinitas; essas séries são predicados infinitos de sujeitos chamados mônadas; essas foram criadas por um Deus que escolheu o predicado de cada uma e fez com que este (predicado) fosse um modo específico de ver o mundo; todos os modos específicos se conciliam em uma harmonia; essa harmonia está relacionada a uma “compossibilidade”; essa se dá entre os predicados das mônadas que, ainda que não percebamos, são acontecimentos passíveis de tradução para uma linguagem que permita quantificação (uma linguagem espaço-temporal); essa possibilidade permite que Leibniz, na leitura de Deleuze, aplique, aos acontecimentos, propriedades matemáticas e, a partir disso, os veja como parte de uma soma que, em última instância, faz com que todo o mundo (“melhor dos mundos possíveis”) seja um acontecimento único (primitiva) do qual todos os acontecimentos e/ou séries de acontecimentos podem ser derivados. Obviamente essa exposição possui muitas lacunas que poderiam levar a novas perguntas, tanto sobre a leitura de Deleuze, quanto sobre a filosofia de Leibniz; essas lacunas devem-se ao fato de que, tanto o pensamento de Leibniz, quanto a leitura de Deleuze são muito densos e procuramos, aqui, isolar o que mais nos interessava, tanto para as próximas seções (deste capítulo), quanto para as conclusões que nos interessarão no terceiro capítulo (sobre o perspectivismo). Além disso, se não nos preocupamos em embasar em citações cada detalhe do que afirmamos, foi para tornar um pouco menos cansativa a explanação sobre uma temática que, por princípio, já é complexa.

---

75 No sentido da nota 60.

## 2.2 ENTRE A LÓGICA E A METAFÍSICA: A ENTRADA NO EMPIRISMO DE DELEUZE POR MEIO DA FILOSOFIA ANALÍTICA (FREGE, RUSSELL E WHITEHEAD)

A partir de agora, procuraremos encaminhar nossa discussão a partir de uma leitura mais próxima daqueles textos em que Deleuze filosofou de modo mais direto e sem, por assim dizer, usar, como máscara, um dos grandes nomes da história da filosofia (sem usar como máscara, autores como Leibniz). A esse respeito, acreditamos que é chegada a hora de fazermos uma escolha: trata-se de delimitar os textos mais centrais de Deleuze que utilizaremos. Nossa escolha irá focar-se nos textos em que Deleuze fala por si mesmo sem a intervenção de um companheiro de escrita (Guattari). Acreditamos que isso será útil, pois permite um recorte necessário à modéstia própria de uma dissertação como esta; além disso, com nossa opção não correremos o risco de atribuir, a Deleuze, posições que seriam mais próprias de Guattari.

Feito esse comentário metodológico, cremos poder, pois, adentrar o assunto deste capítulo: o empirismo de Deleuze e um aprofundamento da noção de acontecimento. Antes, porém de adentrar tal assunto, consideramos razoável fazer, em uma linguagem bastante jocosa, um comentário geral a respeito de tal temática. Trata-se de delimitar uma forma bastante específica de se fazer filosofia empirista: corresponde, a nosso ver, a uma filosofia do espaço sem sujeito e da superfície<sup>76</sup>. Com isso queremos delimitar um âmbito da percepção humana onde, ainda, não há uma compreensão de um mundo ou de um “eu”.

Onde está esse âmbito? Em outra galáxia? Em outro universo? Em uma metafísica (no sentido da nota 60)? A resposta a essas perguntas deve ser, fundamentalmente, negativa, pois a aventura do pensamento que aqui queremos propor está em um espaço do óbvio: tão óbvio e eminente que as vezes nos esquecemos dele. Consiste em um espaço das percepções onde começamos a

---

76A Noção de superfície presente, principalmente, em *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b) é bastante complexa e envolve, inclusive, uma reflexão psicanalítica a respeito do corpo e sua profundidade. Infelizmente, pela necessidade de manter um foco, não poderemos desenvolver, aqui, todas as características que Deleuze (2005b) se esforça para atribuir à noção de superfície. Sendo assim, pedimos que, quando falarmos de superfície se entenda: 1- em um primeiro momento, as percepções e relações empíricas mais imediatas e liberadas de suas hierarquias (isso ficará ainda mais claro quando entrarmos na leitura de nossa primeira citação a respeito de Russell); 2- os limites em que a linguagem se relaciona diretamente com aquilo que lhe é exterior. Acreditamos que essas duas concepções de superfície são complementares e ficarão claras ao longo do desenvolvimento deste texto.

delimitar, em algum momento de nossa vida<sup>77</sup>, nossa concepção do possível e do impossível através de percepções primitivas, notando-se que uma tentativa de resgate dessas percepções primitivas pode, ainda que apenas a título de imaginação, abrir a possibilidade para repensarmos nossas concepções a respeito do possível e do impossível.

Que plano é esse? Do que se está falando? Para responder essas perguntas, voltaremos a uma linguagem mais técnica. Assim, devemos começar expondo a concepção que a ideia de um campo primitivo de percepção pura é algo bastante antigo no pensamento do século XX: “Os fatos no espaço lógico são o mundo” (WITTGENSTEIN, 2008b, p.29). Note-se que os fatos, pelo menos em um primeiro momento, estão no espaço lógico: eles não estão em um sujeito (eu) metafísico puro e nem na intersubjetividade; essas noções somente podem ser construídas a partir de fatos que, em um primeiro momento, estão em um espaço de indefinidas possibilidades lógicas. Com certeza, alguém poderia objetar que essa consiste, apenas, em uma citação isolada. Porém é fácil refutar isso se prestarmos a atenção em outros aforismos desse grande texto que, para muitos, é um dos mais importantes do pensamento contemporâneo:

5.631 O sujeito pensante não existe.

Se eu escrevesse um livro “O mundo tal como eu o encontrei” então teria que relatar também o meu corpo e dizer quais dos membros se submetem à minha vontade e etc.; isto é um método de isolar o sujeito ou antes de mostrar que num sentido importante o sujeito não existe: só dele é que *não* se podia falar.

5.632 O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo.

5.633 Onde encontrar no mundo um sujeito metafísico?

Tu dirás que se passa aqui o mesmo que se passa com o olho e o campo visual. Mas o olho *não* o vê de fato.

E nada *no campo visual* permite inferir que é visto por um olho (WITTGENSTEIN, 2008, p.115-116)

“O sujeito metafísico está morto!” e o interessante é que quem o matou não foram os “pós-modernos”, mas foram os lógicos. Assim, temos a possibilidade de criar um espaço aberto para a origem da atividade perceptual e, talvez, até pensante. Um espaço que, inicialmente, estava aberto para possibilidades indefinidas; uma vez que, algumas páginas adiante dessas que mencionamos (na citação acima), o grande destruidor dos problemas filosóficos metafísicos irá, a

---

<sup>77</sup> Talvez antes mesmo de sermos um organismo completo: quando ainda estávamos em formação (no ventre materno), e com o sistema nervoso em processo de formação.

contragosto de seus irmãos positivistas, afirmar que no mundo somente existe a necessidade lógica e que, por isso, o valor probabilístico de cada proposição seja sempre o mesmo:  $\frac{1}{2}$ . Estamos, então, em meio a uma teoria dos espaços empíricos, e em um mundo onde as coisas, simplesmente, acontecem: está-se, então, em um plano da superfície, uma vez que, no espaço lógico, os acontecimentos podem ser contemplados antes mesmo de serem totalmente sistematizados<sup>78</sup>. É obvio que isso não significa um ceticismo radical nos moldes criticados por Sokal e Bricmont (2012, principalmente p.62-64); significa, em sentido totalmente, diverso, um ceticismo metodológico que nos ajuda abrimo-nos para as possibilidades no sentido de estimular uma criatividade que deve, inclusive, estar submetida às necessidades de desenvolvimento nos campos filosófico, artístico e científico.

Wittgenstein, no entanto, não é o único a nos abrir esse horizonte, e, em certo sentido, uma série de autores de tendência empirista nos possibilitarão escapar das amarras do sujeito e da necessidade (determinismo radical) entendidos como categorias metafísicas intransponíveis. Em certo sentido, Foucault (2007) seria outro exemplo se pensarmos no modo como procura capturar os enunciados em sua raridade, ou seja, em sua situação de acontecimento limitado e finito que pode ser pensado independente do sujeito psicológico ou metafísico.

É claro que esse é somente mais um exemplo dentre muitos que poderíamos fornecer, e é claro que existem muitas diferenças entre Wittgenstein, Foucault e Deleuze. Nosso ponto, porém, é que se possa, em filosofia, conceber um espaço em que o empírico (entendido, pelo menos em um primeiro momento, como sinônimo de conjunto de eventos não necessários) possa preceder e, até, sobrepujar quase todas as categorias da metafísica clássica: sujeito abstrato, mundo, realidade e até o ser (pelo menos do modo mais comum como este era entendido).

Tendo-se em vista, então, esse tipo de espaço, procuraremos, a partir de gora, desenvolver suas características mais gerais, notando-se que, como mencionado no início deste capítulo, a ordem de nossa exposição será regulada pelo seguinte critério: o uso, ao lado dos textos de Deleuze (que já foram

---

<sup>78</sup>A respeito dessa passagem, julgamos importante fazer uma reserva: ao considerarmos (aqui) o exemplo de Wittgenstein, devemos tomar cuidado com algo; se, por um lado, há algo de humeano no filósofo austríaco (ver aforismos 5.1361 e 5.1462), por outro lado há algo de kantiano (ver, por exemplo, 5.63). Nesse sentido, podemos afirmar que há, em Wittgenstein, certa passividade do sujeito que contempla o mundo a mercê do acontecimento dos estados de coisa; essa passividade, porém, é limitada por um aspecto subjetivo puro (um tanto kantiano) que, na percepção do mundo, impõe certas categorias e escolhas pessoais (cf, também, 6.43).



mencionados), de autores de filosofia analítica que exerceram alguma influência sobre o teórico das multiplicidades.

Para podermos iniciar o diálogo com tais autores (provenientes da filosofia analítica), iniciemos retomando o que, com base na seção anterior, já sabemos a respeito da noção de acontecimento: havíamos, em uma definição parcial, exposto, em um primeiro momento, os acontecimentos como aquilo que está situado espaço-temporalmente e cujo contrário é sempre logicamente possível, e, nisso, não fugimos muito do autor que diz que o “o contrário de qualquer fato é sempre possível, pois jamais pode implicar contradição” (HUME, 2010, p.73). Essa primeira exposição, no entanto, teve de ser desenvolvida de modo que, posteriormente, chegamos ao ponto de vista segundo o qual, enquanto situados no espaço e no tempo, os acontecimentos têm a peculiaridade de serem passíveis de tradução em complexas funções com ponto de inflexão, notando-se que essas funções devem ser passíveis de derivação com relação a uma única função primordial (a primitiva ou série de todas as séries).

Se prestarmos a atenção no desenvolvimento dessa caracterização da noção de acontecimento, perceberemos que é difícil estabelecer uma conciliação entre as primeiras manifestações (na seção anterior) da noção de acontecimento e as últimas manifestações: a primeira versão (da noção de acontecimento), até pelos exemplos que foram fornecidos, parece remeter àquilo que há de mais elementar e cotidiano em termos de apreensão empírica; a versão final (da noção de acontecimento), por outro lado, chega (com sua referência ao cálculo) a agredir bastante o senso comum e, talvez, mesmo as ciências atuais. Por outro lado, há também a situação de que a primeira caracterização, embora tenha sido considerada menos completa do que a segunda, parece ser mais coerente com o tipo de empirismo que estamos querendo propor.

Como lidar com essa situação de confusão? A resposta a essa pergunta surge com o esclarecimento de que, pelo menos em Deleuze<sup>79</sup>, o acontecimento possui um aspecto mais concreto e um aspecto mais abstrato ligado

---

<sup>79</sup>É importante ter-se em vista que podem a haver diferenças no modo como as duas definições de acontecimento se conciliam no pensamento de Deleuze e no pensamento de Leibniz. A constatação disso é importante pelo fato de que, embora tenhamos partido da leitura que Deleuze faz de Leibniz, as exposições que faremos a partir de agora devem ser atribuídas, mais a Deleuze, do que a Leibniz: como se sabe, os textos deleuzeanos de historiografia filosófica servem, principalmente, aos propósitos da filosofia de Deleuze; assim, a partir de agora, deve-se, mais do que nunca, estar-se atento que este capítulo está subordinado a Deleuze, e, mesmo quando retomar os conceitos leibnizianos, terá em vista, mais um sistema (filosófico) próprio a Deleuze, do que o sistema metafísico desenvolvido na seção anterior.

a uma relação íntima que tal acontecimento possui com o sentido e com a linguagem. Essa, inclusive, será mais uma das vantagens de lidarmos, aqui, com a filosofia analítica.

Tal filosofia, ao lado de suas manifestações em meio às teses de *Logique du Sens* (DELEUZE, 2005b), nos permitirá, a partir de agora, fornecer uma definição mais aceitável do acontecimento: o acontecimento é o fator contingente que garante a tênue consistência da relação entre a linguagem e aquilo que lhe é externo.<sup>80</sup>

Nem é preciso dizer que essa definição, por enquanto, diz muito pouco. Sendo assim cabe-nos clarificá-la. E a partir daí começamos a fazer uso das figuras da filosofia analítica que nos interessam: começaremos com Frege<sup>81</sup>. Este, se não foi o primeiro, foi um dos primeiros filósofos que, no cenário contemporâneo, deu mostras de uma interessante compreensão da intrincada complexidade que subjaz à relação da linguagem com aquilo que lhe é exterior. É famoso o grande artigo de Frege: *Sobre o sentido e a referência* (FREGE, 2009). Nesse artigo Frege distingue a famosa noção de sentido que, segundo o grande filósofo alemão, não deve ser confundida, nem com aquilo que é designado pelos termos da linguagem (nomes próprios ou proposições), e nem com os próprios termos.

Antes, porém, que possamos abordar o pensamento de, julgamos importante confirmar a relevância desse autor para o pensamento de Deleuze. Nesse sentido, poderíamos, inicialmente, remeter a algumas passagens de *Logique du sens* (DELEUZE, 2005) em que, direta ou indiretamente, Frege é mencionado.

Apesar disso, ao invés de analisar tais passagens, acreditamos que há um caminho mais simples para justificar nossa apropriação de Frege. Tal caminho se inicia com uma breve menção a Machado (2009, p.61) que afirma que a relação de expressão entre substância e atributo na leitura deleuzeana de Espinosa pode ser aproximada da relação entre sentido e referência em Frege. Se pudermos mostrar que a relação de expressão (em Espinosa) pode ser aproximada da concepção de sentido presente em *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b) cremos que

---

<sup>80</sup>É claro que essa é apenas uma dentre diversas definições passíveis de capturar as principais manifestações daquilo que, na obra de Deleuze, surge submetido à noção de acontecimento. Acreditamos que essa definição é mais útil para nossos propósitos. Isso, no entanto, não implica que não se poderia fazer uso de outras definições.

<sup>81</sup>Além de Frege, abordaremos mais dois teóricos importantes nesta seção, notando-se que esperamos que as concepções deleuzeanas de empirismo e acontecimento se delineiem, aos poucos, conforme tratemos os autores que nos interessam.

nosso caminho estará livre para fazer uso do trabalho de Frege; ora, fazer tal demonstração não é nenhum pouco difícil se nos atentarmos para o seguinte fragmento:

A distinção do sentido “expresso” e do designado (*designatum, denominatum*) não é recente em uma lógica das proposições.[...] A origem está na lógica estóica que distingue o exprimível e o objeto. Ockham, por sua vez, distingue a coisa enquanto tal (*extra animam*) e a coisa enquanto expressa na proposição (*declaratio, explicatio, significatio* são sinônimos de *expressio*). Certos discípulos de Ockham levaram ainda mais longe a distinção, e retomaram os paradoxos estóicos, fazendo do expresso uma entidade não existente, irreduzível à coisa e à proposição (DELEUZE, 1968, p.53).<sup>82</sup>

O relevante nesse fragmento consiste no fato de que Deleuze aproxima a noção espinosista de expressão da concepção dos estóicos a esse respeito, notando-se que tal concepção estóica é, em *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b), claramente identificada com a concepção deleuzeana de sentido. Com isso, somado à proposta de Machado (p. 61), não é difícil afirmar a possibilidade de se aproximar o pensamento de Deleuze com o de Frege (2009).

Sendo assim, começemos expondo aquilo que nos interessa do pensamento de Frege: o caráter do sentido entendido como uma espécie de entidade que existe entre a linguagem e aquilo que lhe é externo; essa entidade (o sentido) faria com que a relação entre a linguagem e o seu fora se desse sempre por meio de um modo de apresentação, ou seja, por meio de um ponto de vista sob o qual a linguagem nos condiciona a ver aquilo que ela designa.

Para que essa concepção de Frege fique mais clara iremos detalhá-la um pouco mais. Com esse objetivo começaremos definindo aquilo que Frege expressa a partir da noção de nome próprio: um nome próprio (em Frege) é qualquer sequencia de palavras de designe um único objeto. Para Frege, ao designar um objeto, um nome próprio é, normalmente, parcial, pois designa tal objeto sob um determinado ponto de vista (cf FREGE, 2009, p.132). Para entendermos isso melhor recorramos a um celebre exemplo do próprio Frege: os antigos designavam uma mesma estrela por intermédio de dois nomes (“estrela da tarde” e “estrela da manhã”); isso estava intimamente relacionado com o ponto de vista que os antigos

---

82 La distinction “l’exprimé” sens e du “designé” n’est pas recente dans une logique des propositions [...]. L’origine en est dans la logique stoïcienne, qui distingue l’*exprimable* et l’objet. Ockham a son tour distingue la chose en tant que telle (*extra animam*) et la chose comme *exprimée* dans la proposition (*declaratio, explicatio, significatio* sont des synonymes d’*expressio*). Certains disciples de Ockham poussent encore plus loin la distinction, et rejoignent les paradoxes stoïciens, faisant de l’*exprimé* une entité non existante, irréductible à la chose et à la proposition.

tinham a respeito dos objetos designados (as estrelas da tarde e da manhã eram vistas como sendo objetos diferentes) de modo que com o passar do tempo tal ponto de vista evoluiu e modificou-se (descobriu-se que as duas estrelas eram, na verdade, uma única estrela). Frege entende que, na medida em que nossos conhecimentos a respeito dos objetos estão sempre evoluindo, nunca poderemos ter absoluta certeza de ter esgotado todos os sentidos (modos de apresentação/pontos de vista) a partir dos quais um determinado objeto pode ser designado.

Tendo-se definido a concepção fregeana de nome próprio, consideramos importante definir a concepção de sentença. Dessa concepção, Frege não oferece uma definição muito rigorosa, porém explicita o fato de que, diferentemente dos nomes próprios, as sentenças não se referem a um objeto determinado, mas sim – e aí se vê o famoso platonismo de Frege – à verdade ou à falsidade entendida como âmbitos independentes da linguagem. Embora isso fuja um pouco dos pontos de vista deleuzeanos, o que importa é que, mesmo nas sentenças fregeanas, continua havendo, tanto o sentido (agora denominado de “pensamento expresso pela sentença”), quanto o fato de que este (o sentido) sempre recorta a referência (o Verdadeiro ou o Falso) sob um aspecto específico: o sentido de um nome próprio era a característica que tal nome próprio ressaltava de um objeto ao designar tal objeto (o sentido de um nome próprio era o modo de apresentação do objeto); em consonância com isso, o sentido de uma proposição, em Frege (2009), será a característica que tal proposição ressaltaria do verdadeiro (se a proposição for verdadeira) e do falso (se a proposição for falsa) entendidos como possíveis objetos de tal proposição (o sentido de uma proposição é o modo de apresentação do Verdadeiro ou do Falso).

O importante, naquilo que concerne a Frege, é, a nosso ver, que se tenha em mente a descoberta com a qual esse autor contribuiu: Frege contribuiu com a descoberta do sentido e, com isso, permitiu que se afrontasse qualquer forma de empirismo ingênuo; a linguagem, inevitavelmente, afeta qualquer construção a respeito da “Verdade” e mesmo da “Falsidade”. Com certeza essas noções demasiado platônicas (“a Verdade” e “a Falsidade”) serão, em Deleuze, eliminadas, porém permanecerá aquela concepção fregeana que atesta o caráter restritivo e, ao mesmo tempo, criativo da linguagem: “o sentido” (o necessário elemento entre a linguagem e o seu *fora*).

Feito esse comentário, cremos poder passar a outro teórico importante para as considerações desta seção: trata-se de Russell<sup>83</sup>. Desse pensador nos interessam três aspectos: seu forte empirismo, a famosa teoria dos tipos e seu atomismo lógico. Antes, porém de entrarmos nessas temáticas, cabe confirmar a influência de Russell sobre Deleuze. Isso, porém, não é difícil, uma vez que as poucas vezes que Deleuze remete a Russell em seus trabalhos, sempre adota uma postura elogiosa: nos *Cours sur Leibniz*, Deleuze chega a afirmar que um erro de Russell vale por mil erros de um tonto. Para evidenciar melhor essa admiração de Deleuze pelo pensamento de Russell, façamos uso de algumas passagens do filósofo da diferença: no início da décima segunda série de paradoxos de *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b), o filósofo da diferença afirma que nós “não nos desembaraçamos dos paradoxos afirmando que eles são mais dignos de Lewis Carroll do que dos *Principia mathematica*, notando-se que aquilo “que é bom para Carroll é bom para a lógica”<sup>84</sup> (DELEUZE, 2005b, p.92). 2- na sexta série de paradoxos de *Logique du sens* (cf DELEUZE, 2005b, p.50); 3- no início da décima segunda série de paradoxos (cf DELEUZE, 2005b, p.92) há uma nova menção à teoria dos tipos em conexão com o paradoxo da proliferação indefinida; 4- De uma maneira geral, em *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b), as duas figuras do paradoxal são “o conjunto que se compreende como elemento” e o “elemento que divide o conjunto que supõe”, notando-se que essas figuras do paradoxal são, ao mesmo tempo, importantes para o pensamento de Deleuze, e relacionadas diretamente às origens do paradoxo de Russell (1974).

Os fantasmas e as imagens existem indubitavelmente naquele sentido, qualquer que ele seja, em que os objetos comuns existem. Quero dizer que se fecharmos os olhos e imaginarmos alguma cena visual, as imagens que estão diante de nossa mente enquanto estamos imaginando indubitavelmente aí estão. Elas são imagens, alguma coisa está acontecendo, e o que está acontecendo é que as imagens estão diante de nossa mente, e estas imagens são exatamente uma parte do mundo assim como o são as mesas, as cadeiras e qualquer outra coisa. Elas são objetos perfeitamente decentes, e somente os chamamos irreais, se assim os chamarmos, e tratamo-los como não existentes, porque eles não têm a espécie comum de relações com os outros objetos[...]. As correlações gerais de nossas imagens são bastante diferentes das correlações do que

---

83 Julgamos importante mencionar que, ao decidirmos trabalhar com Russell, estamos, evidentemente, fazendo um recorte: como leva a crer Vanice Ribeiro da Silva (2013), a obra de Russell sofreu transformações; assim, cabe aqui deixar claro o fato de que estamos nos focando, principalmente, nas ideias de Russell presentes em *A filosofia do atomismo lógico* (RUSSELL, 1974) e em obras que trabalham temáticas afins às dessa.

84 On ne se débarresse pas des paradoxes en disant qu'ils sont dignes de Lewis Carroll plus que des *Principia mathematica*. Ce qui est bon pour Carroll est bon pour la logique.

escolhemos chamar objetos “reais”. Mas isto não é dizer que as imagens são irreais. Somente se diz que elas não fazem parte da física. Obviamente, sei que esta crença no mundo físico estabeleceu um reino de terror. Devemos tratar com desrespeito qualquer coisa que não se adéqua ao mundo físico. Mas isto é realmente muito injusto para as coisas que não se adéquam a ele. Elas estão exatamente ali como as coisas que se adéquam ao mundo físico. O mundo físico é uma espécie de aristocracia governante, que de algum modo conseguiu fazer com que todas as outras coisas fossem tratadas com desrespeito. Este tipo de atitude é indigna de um filósofo. Deveríamos tratar com igual respeito as coisas que não se adéquam ao mundo físico, e as imagens estão entre elas. (RUSSELL, 1974, p.122)<sup>85</sup>

Esse fragmento é bastante importante, pois, de modo mais direto, remete à primeira temática russelliana que queremos abordar: trata-se de retomar (de modo um pouco mais rigoroso) àquele empirismo radical, ou seja, àquele espaço empirista do pensamento que anunciávamos no começo desta seção; Russell, como bom herdeiro da tradição do pensamento anglo saxão leva o empirismo de Hume até as últimas consequências de modo a criar um espaço que precede à própria subjetividade. Nesse espaço, embora não deixe de haver a possibilidade de conhecimento e de ciência (física, por exemplo), não há hierarquias: o que diferencia uma ilusão com relação a uma determinada concepção específica do mundo é, apenas, o fato de que tal concepção do mundo parte de um aspecto da experiência referente às relações constantes que tal experiência nos permite conhecer; com certeza, o estudo desse tipo de relação não deixa de ser extremamente útil, porém, por vezes, é interessante, em nome de um momento de criatividade e reflexão filosófica, buscarmos momentânea liberdade com relação às relações (constantes da experiência) e remetê-las, juntamente conosco mesmos, àquele espaço empírico puro do pensamento. Nesse novo espaço, o sujeito, a realidade, o em si e quaisquer resquícios metafísicos começam a desfazer-se: Alice começa a achar que está louca, uma vez que fica grande e pequena, e vê rainhas e chapeleiros loucos.

---

85 Normalmente, quando se refere a Russell, Deleuze procura citar alguns artigos e ter preferência, principalmente, pelos trabalhos relacionados, de modo mais direto, com a filosofia da matemática (inclusive, a única obra citada na bibliografia que o próprio Deleuze acrescenta e comenta ao final de *Diferença e repetição* consiste em um texto de filosofia da matemática). Apesar dessa importância concedida, por parte de Deleuze, aos textos de filosofia da matemática (dos quais se destaca o *Principia Mathematica* escrito juntamente com Whitehead), não vemos problema em utilizar, aqui, *A filosofia do atomismo lógico* (RUSSELL, 1974): é preciso ter em conta que o próprio Russell ao início de *A filosofia do atomismo lógico* (RUSSELL, 1974) admite que os argumentos arrolados nesse texto sejam uma decorrência de suas reflexões a respeito da filosofia da matemática que haviam se manifestado, principalmente, no *Principia Mathematica*. Além desse testemunho de Russell, acreditamos que a facilidade (e, portanto, clareza) que se ganha com o uso de *A filosofia do atomismo lógico*, constitui-se em outro motivo forte para darmos, aqui, preferência a esse texto.

Porém, não há loucura alguma, uma vez que sequer é preciso desafiar a lógica para isso; nesse sentido, inclusive, embora Deleuze seja, por vezes, impreciso, a noção de caos em seu pensamento, pelo menos em um primeiro momento, nada mais é do que uma aderência ao espaço empírico a que estamos mencionando. É claro que, aí, poderia surgir uma pergunta: como a possibilidade do espaço empírico não nos faz enlouquecer e deixar de distinguir o campo da imaginação daquele das relações constantes referentes à experiência? A essa pergunta, a resposta de Deleuze (2005a) é bastante humeana, uma vez que vai conceder ao hábito<sup>86</sup> o poder de, no processo de construção primitiva da subjetividade e do conhecimento humanos, contrair as relações constantes do mundo e esperar que elas, novamente, manifestem-se no futuro. Como isso se dá? Com a admissão do hábito como sendo uma das leis universais do espaço empírico pré-subjetivo: o espaço empírico pré-subjetivo possui uma espécie de impulso primário à vida; esse impulso primário é auxiliado pelo hábito que tende a contrair os padrões das percepções empíricas e gerar, através deles, sistemas de relações. Para que isso fique mais claro, leiamos um trecho da obra maior de Deleuze:

[...] Hume explica que os casos idênticos ou semelhantes independentes se fundem na imaginação. A imaginação se define aqui como um poder de contração: placa sensível, ela retém o um quando o outro aparece. Ela contrai os casos, os elementos, os abalos, os instantes homogêneos, e os funde em uma impressão qualitativa de um certo peso. Quando surge A, nós aguardamos B com uma força correspondente à todos os AB contraídos.

[...] Não há aí nenhuma hipótese bárbara, ou mística: o hábito aí manifesta sua plena generalidade, que não concerne somente aos hábitos sensório-motores que nós temos (psicologicamente), mas antes aos hábitos primários que nós somos, às mil sínteses passivas que nos compõem organicamente. Ao mesmo tempo, é contraindo que nós somos hábitos, mas é por contemplação que nós contraímos.[...]

Ninguém melhor que Samuel Butler nos mostrou que não havia outra continuidade que aquela do hábito, e que nós não tínhamos outra continuidade que aquela dos mil hábitos que nos compõem, formando em nós tantos “eus” supersticiosos e contemplativos, quantas pretensões e satisfações: “porque o trigo dos campos funda seu crescimento sobre uma base supersticiosa [...]” (DELEUZE, 2005a, p.96, 101-102)

---

86 A doutrina deleuzeana do hábito, tal qual começaremos desenvolver agora, está de fato intimamente relacionada com a doutrina que este filósofo tem a respeito do tempo. Apesar disso evitaremos desenvolver aqui essa segunda doutrina (do tempo) para evitarmos ter de aprofundar em demasia aquilo que, mais abaixo, chamaremos de metafísica (ver nota 60) deleuzeana. Por outro lado, cremos que a doutrina do hábito é suficiente para nossos propósitos.

Esse fragmento é fundamental, não só porque confirma (no próprio texto deleuzeano) o empirismo radical que queremos atribuir ao teórico das multiplicidades, mas também porque mostra o papel do hábito em tal empirismo: todos os meandros mais ínfimos da construção processual da subjetividade e do mundo que esta, imediatamente, constata são consequência de uma tendência ao “hábito” que é tão primitiva (e talvez até simultâneo ou anterior) quanto o instinto de autopreservação. É claro que, com essa afirmação, não estamos querendo dizer que o hábito é o único tipo de instinto (pulsão, desejo e etc.) que Deleuze leva a sério em seu sistema; como veremos no próximo capítulo, a vontade de poder nietzscheana, por exemplo, desempenhará um papel fundamental no pensamento deleuzeano. Sendo assim, o que realmente, deve-se apreender do excerto acima é o caráter de extrema importância que o hábito desempenha no empirismo de Deleuze: como se vê pelas linhas finais da citação acima, o próprio processo inconsciente pelo qual o vivo (o “trigo dos campos”, por exemplo) surge a partir do não vivo é guiado por alguma espécie de hábito primordial que, possivelmente, está contido nos processos químicos mais elementares do mundo orgânico; Hume reduzia o hábito a uma característica da natureza humana, no entanto, radicalizando certas ideias de um pensador que parece ressoar as ideias de Hume (Samuel Butler), Deleuze chega a sustentar a interessante e controversa tese de que, se Hume estiver correto, o hábito e suas supostas “superstições” devem estar em toda a parte ao longo do desenvolvimento da vida. Assim, Deleuze alia um empirismo radical (que está mais próximo de Russell do que de Hume) com a própria teoria humeana a respeito do hábito. Se, se concordar com isso, pode-se afirmar, de modo bastante literal, o fato de que, a experiência não é simplesmente uma capacidade de alguns seres vivos específicos, mas a própria vida, em certo sentido, é experiência: *Deus sive empirismo*.<sup>87</sup>

---

87Acreditamos que essa assustadora concepção de Deleuze (que excede muito a Hume e Russell) fica amenizada se pensarmos que, entre diversos filósofos analíticos naturalistas e cientistas, vigora, hoje em dia, a concepção de que a vida surgiu de elementos simples que, aos poucos, deram origem ao complexo: para Deleuze, o hábito é o processo pelo qual o aparelho perceptual, ao ver ma conexão constante entre fatos, deseja que essa conexão se repita no futuro; ora, não é muito difícil pensar isso por analogia com a concepção de que, na natureza, a vida surge da tendência pela qual os sistemas físico-químicos estáveis tendem (“desejam”) manter a conexão constante entre suas partes. É como se a natureza, em todo o processo de seleção natural, tentasse aí (“desejasse”) que sistemas cada vez mais estáveis (evoluídos) mantivessem, no futuro, a conexão entre suas partes.

De qualquer forma, no que segue, teremos em vista, perseguindo nossas finalidades, apenas o empirismo que considera a, por assim dizer, constituição da subjetividade humana (e russelliana). Acreditamos que isso é suficiente para nossas finalidades e nos furta de ter que polemizar em torno da excêntrica, embora



Ao ver tudo isso, alguém poderia perguntar: mas como esse empirismo radical – que, em certa medida, já havia sido mencionado na seção anterior – se articula com a reflexão a respeito da linguagem? Não se havia prometido que, nesta seção, se iria trabalhar o empirismo de um modo a fornecer uma definição de acontecimento que, articulando as duas definições expostas na seção anterior, entrasse no campo do sentido (daí o fato de já termos passado por Frege)?

A resposta a essas perguntas será fornecida agora; vamos, finalmente, adentrar as discussões referentes à teoria dos tipos e ao atomismo lógico de Russell. Tal teoria parte de um famoso paradoxo que, muitas vezes, foi, em sua versão mais acabada, atribuído a Russell: “o paradoxo de Russell”. A tese central de tal paradoxo é a de que uma proposição ou uma linguagem não podem falar a respeito da própria estrutura lógica que as define (que define seu sentido, como veremos). Para compreender bem essa tese começamos citando uma das versões do tipo de proposição que dá origem à percepção do paradoxo de Russell: a proposição dita por um homem que afirma “estou mentindo” (RUSSELL, 1974, p.120). Se prestarmos atenção a essa proposição veremos que ela gera uma contradição, uma vez que, se for verdadeira deve ser falsa (verdadeira e falsa ao mesmo tempo) e se for falsa deve ser verdadeira. Por aí, já vemos que uma proposição não pode falar de seu próprio sentido, pois, se fizer isso, terá de falar da estrutura lógica inerente à linguagem, e, conseqüentemente, acabará, mais cedo ou mais tarde, falando de seu valor de verdade e caindo em uma possível contradição. A percepção dessa situação, porém, não nos permite, ainda, ter a clara visão daquilo que origina o paradoxo do paradoxo de Russell; isso se deve ao fato de que, ao afirmar que uma proposição ou uma linguagem não podem falar de sua própria estrutura (de seu próprio sentido), Russell procura mostrar que, mais do que a uma contradição, o ato de uma proposição ou uma linguagem falar de sua própria estrutura é uma produção do próprio sem sentido. Para demonstrarmos isso, começamos, como faz o próprio Russell (1978, p. 120), transferindo a proposição “estou mentindo” para uma forma mais próxima da formalização lógica: “existe uma proposição x, tal que x é a proposição que estou afirmando e x é falsa”. Pode-se,

---

interessante, tese (deleuzeana) que pretende estender, à totalidade da realidade, o campo perceptual no qual se constitui a subjetividade humana; tivemos de expor tal tese, pois ela está intimamente relacionada ao empirismo de Deleuze, porém evitaremos, o máximo que pudermos, aprofundá-la.

facilmente, mostrar que essa proposição é, em última instância, um círculo vicioso sem sentido. Para tanto, recorramos ao texto de Russell:

este [“existe uma proposição  $x$ , tal que  $x$  é a proposição que estou afirmando e  $x$  é falsa”] é um enunciado cujo significado se pode obter somente por referência à totalidade das proposições. Não estamos dizendo qual dentre todas as proposições que existem no mundo é que estamos afirmando e que é falsa. Portanto isto pressupõe que a totalidade das proposições está estendida diante de nós e que alguma proposição, embora não digamos qual, está sendo afirmada de modo falso. Está bastante claro que caímos num círculo vicioso se primeiro supomos que essa totalidade de proposições está estendida diante de nós, de tal forma que podemos sem escolher qualquer proposição definida dizer “alguma proposição desta totalidade está sendo afirmada de modo falso”, esta asserção é ela própria uma proposição da totalidade da qual se deve escolher. (RUSSELL, 1974, p. 121)

Vemos, então, que o paradoxo de Russell nada mais é do que o resultado de uma má compreensão da lógica e da linguagem: a aparente contradição (do paradoxo de Russell) na verdade sugere, que ao tentar falar sobre sua própria estrutura, uma linguagem cai em um círculo vicioso sem sentido. Como sair dessa situação? Eis que, pelo menos no caso do pensamento de Russell, surge a promissora teoria dos tipos:

Por exemplo, posso dizer “todas as proposições atômicas são verdadeiras ou falsas”, mas essa proposição não será em si mesma uma proposição atômica. Se tentamos dizer “todas as proposições são verdadeiras ou falsas”, sem qualificação estamos pronunciando sem sentido, porque se não fosse um sem sentido ela própria deveria ser uma proposição e uma dessas proposições incluídas em seu próprio escopo, e portanto a lei do meio excluído tal como enunciada agora é um ruído carente de significado, devemos classificar as proposições em tipos diferentes, podemos começar por aquelas proposições que não se referem de modo algum aos conjuntos de proposições. Então tomaremos a seguir aquelas proposições que se referem aos conjuntos de proposições daquela espécie que tínhamos antes. Estas proposições que se referem aos conjuntos de proposições do primeiro tipo, podemos chamar o segundo tipo, e assim por diante. (RUSSELL, 1974, p.121).

Esse excerto nos oferece uma síntese da popular teoria dos tipos. Essa teoria propõe que, para que não se caia nos paradoxos enunciados acima, é forçoso que as proposições organizem-se de tal forma que uma proposição (ou um conjunto de proposições) nunca fale de sua própria estrutura. Assim, Russell recomenda que se crie uma espécie de hierarquia em que as proposições sejam organizadas em níveis de modo que cada nível (tipo) é formado por proposições que somente podem referir-se a proposições de um nível (tipo) inferior; essa hierarquia

de tipos pode proliferar indefinidamente de modo que, para cada tipo, podemos, sempre, imaginar outro tipo que lhe retome e lhe seja superior na hierarquia.

Ao expor essa concepção teórica (que visa evitar que haja proposições que falem de si mesmas), nosso objetivo é, como já mencionado, relacioná-la com um dos principais (senão o principal) paradoxo trabalhado em *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b): o paradoxo da proliferação indefinida. Tal paradoxo remete, justamente, ao fato de que, uma vez que uma proposição não pode designar o seu próprio sentido, tal proposição deve ter seu sentido designado por outra, que por sua vez, terá o seu sentido designado por outra, notando-se que essa cadeia de designação pode progredir indefinidamente. A importância desse paradoxo está no fato de que, a partir dele, Deleuze fornece uma de suas definições de série: ao trabalharmos Leibniz, trabalhamos a questão da série de acontecimentos empíricos (no sentido mais tradicional do termo) que é liberada como o conjunto de predicados que define cada mônada. Como veremos melhor, em *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b), Deleuze retoma esses conjuntos de predicados leibnizianos para definir sua noção de série, porém fornece também uma definição de série relacionada com a de proliferação indefinida.<sup>88</sup>

Isso nos coloca em um impasse: a série consiste em uma proliferação de proposições em que cada proposição retoma a anterior ou em um conjunto de eventos empíricos no sentido mais tradicional do termo? Eis o problema que, de alguma forma, já estava presente nas duas noções de acontecimento que

---

88. Julgamos importante, por intermédio desta nota, explorar um assunto importante e que, no entanto, só poderá (ao lado desta nota) ficar plenamente claro após se ter terminado de ler esta seção: acabaremos, no rumo que nosso texto está tomando, identificando o conceito de série (tal como trabalhado na seção anterior) com a noção de proliferação indefinida de tipos; diremos que, em Deleuze, aqueles eventos empíricos/espaço-temporais de Leibniz acabam sendo identificados com eventos, ao mesmo tempo, empíricos e linguísticos. Isso, se não anteciparmos algo nesta nota, poderá gerar uma confusão: como podem os acontecimentos empíricos ser, cada um, um grau da série de tipos e um acontecimento leibniziano? Ora, os eventos leibnizianos não tendem do mais geral para o mais particular, e os tipos não parecem tender do mais particular para o mais geral? Obviamente essas são apenas questões secundárias quanto à tentativa deleuzeana de identificar eventos empíricos e linguísticos, porém, uma vez que as questões principais serão respondidas ao longo do corpo deste texto, adiantaremos aqui questões secundárias que, se não respondidas, poderão gerar muita confusão: a questão do particular e do geral em Deleuze é algo bastante delicado; isso porque, em Deleuze, podemos dizer que o mais particular é, ao mesmo tempo o mais geral. Como essa situação é possível? A resposta a essa questão é bastante complicado: por um lado não teremos tempo de desenvolver aqui a situação de que, mesmo no atomismo lógico contemporâneo (de que faremos uso), a questão do geral e do particular é bem diferente daquilo que era na metafísica clássica (no sentido da nota 60); por outro lado, tentando expressar em um sentido vulgar (que permitirá que o leitor entenda minimamente este trabalho), pode-se pensar que, grosso modo, o predicado mais comum (a todos os indivíduos) ou a classe mais ampla (o universal mais amplo, em linguagem da metafísica clássica) é, em Deleuze, a própria particularidade (o que há de mais comum é o fato de haver muito pouco de comum entre as entidades, ou seja, o fato de a diferença ser a única similaridade).

forneçamos na seção anterior, notando-se que, agora, daremos mais um passo na direção de resolvê-lo. Para começar a lidar com isso, a título de exemplo, vale a pena citar <sup>89</sup> um belíssimo texto de Blanchot (2010) que nos auxiliará no desenvolvimento de nosso raciocínio:

Ora, pressentimos desde Malarmé, que o outro de uma linguagem é sempre colocado por essa mesma linguagem como aquilo em que ela busca uma saída na qual desaparecer ou um exterior no qual refletir-se. O que não significa apenas que o outro já faria parte *dessa* linguagem, mas que tão logo esta se volte para responder ao seu outro, é em direção a um outra linguagem que ela se volta, a qual não devemos ignorar ser outra, nem que também tem seu Outro. Estamos bem próximos do problema de Wittgenstein, corrigido por Bertrand Russell: cada linguagem tem uma estrutura a respeito da qual, *nessa* linguagem, não se pode falar, mas deve haver uma outra linguagem que trate a estrutura da primeira e que possua uma nova estrutura de que só se possa falar em uma terceira linguagem – e assim sucessivamente. (BLANCHOT, 2010, p.83)<sup>90</sup>

Em um primeiro momento esse fragmento poderia ser visto como a mera repetição daquilo que já estava dito no excerto que extraímos do texto de Russell. Essa, no entanto, constitui-se, a nosso ver, em uma maneira errônea de ver, uma vez que esse fragmento traz um desenvolvimento importante daquilo que já estava contido no fragmento russelliano: não se pode, por assim dizer, atingir um fora da linguagem<sup>91</sup>; o fora da linguagem é, sempre, apenas uma ilusão que prepara

---

89 De fato gostaríamos de esclarecer que não fizemos questão de citar, aqui, a lógica do sentido, pois a presença do paradoxo da proliferação indefinida nessa obra nos parece ser algo indiscutível. Além disso, a relação desse paradoxo com Russell é indiscutível dada as menções de Russell que já assinalamos em *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b). Assim, a citação de Blanchot – que não deixa de ser uma das influências de Deleuze – vem apenas confirmar, na forma de uma ponte, a relevância de Russell para o filósofo da diferença, e nos ajudar a desenvolver algumas consequências importantes do paradoxo de Russell e da proliferação indefinida.

90 O leitor mais exigente notará, aqui, um erro por parte de Blanchot: Blanchot trata a teoria dos tipos como um problema de Wittgenstein resolvido por Russell. Isso é verdade até certo ponto: de fato, se o leitor prestar atenção às primeiras linhas de *A filosofia do atomismo lógico* (RUSSELL, 1974) perceberá que, nas primeiras linhas desse texto, o próprio Russell admite que a maior parte das ideias daquele texto pertencia a um aluno (no caso Wittgenstein) que estaria desaparecido desde o início da guerra. O problema disso é que, embora Blanchot muito provavelmente não tivesse ciência, Wittgenstein voltou da guerra e deu, para seu problema, uma solução que pode ser dita diferente da de Russell.

Acreditamos, no entanto, que esse deslize não afeta o uso que fizemos da passagem de Blanchot.

91 A partir de agora iremos referir, de modo mais enfático, a noção de linguagem. A esse respeito achamos importante fazermos uma reserva: a concepção de filosofia da linguagem que mais se aproxima do que estamos tratando aqui consiste na “filosofia da linguagem ideal”; o problema aí é o de que, embora tal filosofia tenda a reduzir a linguagem à tarefa de descrever o mundo, isso, pelo menos em Russell (o autor que estamos mais utilizando a esse respeito), não deve ser tomado em sentido radical. Assim, quando falarmos, aqui, de “a linguagem” referiremos o que há de mais relevante na linguagem, ou seja, sua capacidade de descrever, com sentido, o mundo; isso não significa, porém, que, em Russell ou Deleuze, isso necessariamente esgote o campo da linguagem: em Russell parece ser claro que a linguagem que descreve o mundo, embora a principal (a “gramática filosófica”); em Deleuze, há, de fato, um papel para a linguagem ordinária nos moldes do segundo Wittgenstein (cf toda a vigésima série de *Logique du sens*; principalmente p.170-171).

a armadilha de uma nova linguagem. Dessa forma, quando tentamos falar de qualquer aspecto concernente a uma determinada linguagem (sua estrutura, seu fora e etc.) estamos, apenas, abrindo a possibilidade para a construção de uma nova linguagem e, assim, proliferamos indefinidamente em busca de um *outro* (fora da linguagem) que, provavelmente, jamais atingiremos.

Contudo isso não quer dizer que não exista algo externo à linguagem, e sim que é impossível falar sistematicamente dele, ou seja, construir uma teoria a respeito do fora da linguagem (metafísica; ver nota 60); ele (aquilo que está *fora* da linguagem) se constitui, por assim dizer, em uma insistência: algo que pressupomos com naturalidade e até acharíamos absurdo não pressupor; no entanto é, também, algo que nos escapa quando tentamos teorizar sistematicamente a respeito. É aí que podemos começar a aprimorar nossa definição de acontecimento: com certeza, o acontecimento, como foi dito desde o início, possui o seu caráter empírico. O importante, no entanto, é que esse caráter empírico jamais se desvencilha totalmente da linguagem: de alguma forma todo acontecimento empírico é, já, um acontecimento linguístico que se dá na superfície de um dos tipos (linguísticos) russellianos; quando o apreendemos, o acontecimento está já sob o julgo de uma proposição que, por outro lado, não deixa de remeter a um *outro* (outro tipo russelliano).

Para que isso fique mais claro, construamos um exemplo a partir da própria filosofia do atomismo lógico de Russell. Tal filosofia é baseada, principalmente, no cálculo de predicados: Russell (1974) defende o ponto de vista de que a lógica do cálculo de predicados seria a forma comum entre a linguagem e o mundo, notando-se que é, justamente, porque há essa forma comum que a linguagem remete ao mundo (como sendo aquilo que lhe é externo) e pode proferir proposições que tenham, pelo menos, a chance de descrever o mundo adequadamente; isso, obviamente, não necessariamente significa que o cálculo de predicados seja uma espécie de sistema metafísico universal, mas sim que a linguagem simbólica da lógica contemporânea (cálculo de predicados) foi a linguagem que Russell, com algum grau de arbitrariedade, escolheu para colocar no topo da hierarquia dos tipos<sup>92. 93</sup>. Assim, quando uma proposição designa um fato

---

<sup>92</sup>Obviamente a escolha de Russell não é totalmente arbitrária; uma leitura atenta de *A filosofia do atomismo lógico* mostrará, facilmente, que a escolha de Russell tem ligação com necessidades de contribuir com os próprios objetivos que as ciências (como a física) têm de descrever o mundo. A razão de não desenvolvermos

passível de estar no mundo, tal fato não consiste, exatamente, em algo empírico no sentido mais clássico, posto que se constitui, também, em uma das manifestações da sintaxe lógica comum à proposição e ao fato: a sintaxe lógica revela a forma geral que o fato deve possuir de modo que, embora não se possa negar que existam fatos externos à linguagem, nós sequer poderíamos saber se uma proposição corresponde a tais fatos (sequer poderíamos testar uma proposição) se tal proposição não se constitui-se, também, em uma das manifestações da forma lógica que é comum à linguagem e ao mundo.

Essa é, justamente, a definição mais adequada para o acontecimento: o acontecimento consiste na forma (no caso de Russell: a forma lógica) comum à proposição e a um fato do mundo. A isso, alguém poderia objetar: mas Deleuze (2005b) afirma que o acontecimento jamais se confunde com o estado de coisas (fato) designado pela proposição e Russell (1974) afirma que uma proposição com sentido é aquela que designa um estado de coisas possível. Essa objeção desaparece se pensarmos que quando Russell (1974) afirma que uma proposição com sentido deve designar um estado de coisas possível está pressupondo que a condição de possibilidade de tal proposição designar tal estado de coisas consiste, justamente, em ela exibir uma das estruturas da forma lógica comum à linguagem e ao mundo. Assim, como afirmávamos em nossa definição (a definição de acontecimento que demos bem acima), o acontecimento é essa superfície tênue entre a linguagem e aquilo que lhe é externo.

Todo esse último raciocínio não está querendo afirmar que Deleuze é um atomista lógico: de fato, nos *Cours sur Spinoza* (DELEUZE, 2012f), ao mencionar as relações espaço temporais e relacioná-las ao cálculo (diferencial integral) que mencionamos no capítulo anterior, o filósofo da diferença compara-as à filosofia russelliana das relações lógicas e elogia tal filosofia; isso obviamente faz com que a filosofia de Russell possa ser utilizada para explicar certas noções deleuzeanas, porém, em nenhum momento, estamos autorizados a identificar as duas filosofias. Para que isso fique mais bem compreendido, consideramos razoável desenvolver um pouco esse aspecto, pois isso permitirá, inclusive, cumprir algumas

---

isso aqui é a de que, como veremos, o que nos interessa é o “tipo” que Deleuze coloca no topo de sua hierarquia, e, com certeza, os objetivos de Deleuze são bastante diferentes dos de Russell.

93 A rigor a simbólica do cálculo de predicados não é aquilo que está no topo dos tipos, mas uma meta linguagem para toda a série dos tipos. Veremos isso melhor mais adiante.

promessas ao falar das noções de virtual e de tempo/espaço no pensamento de Deleuze.

O que nos levará a essas noções? O papel das relações no pensamento de Deleuze: Machado (2009, p.138) enfatiza que o que encantou Deleuze em Hume consiste no fato de este, desafiando a tradição, ter, em certo sentido, substituído o verbo “Ser” pela conjunção “e”. Segundo Machado (2009, p.138), esse encanto de Deleuze provém do fato de que um dos objetivos do empirismo deste autor consiste na tentativa de pensar relações que sejam independentes dos termos que as preenchem. Ora, esse é, por exemplo, o caso de algumas das, já mencionadas, operações do cálculo diferencial (como a derivada e a integral), e esse é, também, o caso do modo como Russell concebe a estrutura lógica para a linguagem.

Mas o que tem a ver essa importância das relações com as noções mencionadas (o sentido, o acontecimento, o virtual, o espaço e o tempo)? Para respondermos essa questão, faremos, antes, menção a um trecho de *Différence et Répétition*:

A realidade do virtual consiste nos elementos e relações diferenciais, e nos pontos singulares que lhes correspondem. A estrutura é a realidade do virtual. Aos elementos e às relações que formam uma estrutura nós devemos evitar, ao mesmo tempo, dar uma atualidade que eles não têm e retirar a realidade que eles têm. (DELEUZE, 2005a, p.269-270)

Esse fragmento nos será de imensa utilidade para responder as questões que estão em pauta: no final das contas, o que é o acontecimento em sua relação com o sentido? O acontecimento é o virtual. Mas o que é o virtual? O virtual é a estrutura. Mas o que é a estrutura? Ora, a estrutura é aquilo cuja realidade se pauta na insistência das relações e na possibilidade de pensá-las como independentes dos termos que as preenchem. Para compreendermos isso melhor, voltemos à lógica de Russell. Tal lógica, ao ser algo que se impõe, acaba, no processo pelo qual descrevemos o mundo, gerando uma série de consequências para a constituição da descrição (do mundo) empreendida: se, ao descrever o mundo, construo uma proposição, a lógica surge como uma estrutura que, virtualmente, se impõe à proposição; isso significa que construir uma proposição que pretende descrever adequadamente o mundo implica, ainda que involuntariamente, em, por exemplo, construir uma proposição cujos termos, implicitamente, possam

ser analisados até átomos lógicos fundamentais. Assim, quando enuncio uma proposição com sentido, a própria pretensão que tenho a respeito do fato de esta proposição ser inteligível, me coloca em um compromisso com o desenvolver de todo o potencial (virtualidade) implícito que a proposição, em virtude de sua estrutura (lógica) interna, possui para ser decomposta logicamente (atomizada logicamente); a estrutura lógica aí, torna-se um conjunto de relações obrigatórias (insistentes) que a pretensão da proposição deve cumprir ainda que, de fato, não cumpra.<sup>94</sup>

Dessa forma, podemos pensar a lógica de Russell como uma estrutura no sentido deleuzeano. Porém – e aí entramos na questão do espaço e do tempo □ é preciso ter em vista que consiste apenas em um exemplo, e, pelo menos nas obras que nos estão servindo de base, não é o exemplo preferido de Deleuze. Este prefere o exemplo das matemáticas das quais destaca o cálculo diferencial. Tal cálculo, no entanto, não é visto por Deleuze como mero instrumento da matemática: embora saiba do papel que o cálculo tem na ciência, Deleuze não vê problemas em pensarmos o cálculo como um instrumento para, também, tentarmos compreender melhor a estrutura comum à linguagem e ao mundo; havíamos dito que, em Russell, o sentido-acontecimento que liga a proposição ao fato consiste na estrutura lógica.

---

<sup>94</sup> Gostaríamos, por meio desta nota, de, em termos mais técnicos e acadêmicos, explorar a noção deleuzeana de virtual. Sendo assim, precisaremos antecipar algumas noções que só aparecerão, neste texto, mais adiante de modo que pedimos que aqueles, dentre nossos leitores, que não forem especialistas em Deleuze, desconsiderem esta nota.

Passemos, pois, ao que interessa: expusemos aqui, como deve ter ficado claro, um aspecto extensivo do virtual deleuzeano; há, no entanto, um aspecto intensivo de tal noção (virtual). Esse aspecto está relacionado com uma concepção intensiva da experiência intimista do tempo: o tempo entendido como *Aiôn*; trata-se de uma concepção de tempo que, muito provavelmente, Deleuze leu nos estóicos e nos neoplatônicos. Tal concepção de tempo pode ser exemplificada citando-se um neoplatônico por excelência: se “pudermos conceber um espaço de tempo que não seja susceptível de ser subdividido em tais partes, por mais pequeninas que sejam, só a este podemos chamar tempo presente” (AGOSTINHO, 2011, p. 276); mas “este voa tão rapidamente do futuro ao passado que não tem nenhuma duração” (AGOSTINHO, 2011, p.276) e se “a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro” (AGOSTINHO, 2011, p.276). Dentro dessa situação de experiência metafísica (ver nota 60) surgem algumas conclusões: na experiência do tempo não conseguimos apreender o presente diretamente (cf DELEUZE, 2005b, p. 192-193) e, conseqüentemente, não conseguimos apreender o futuro; resta o passado. Este, em Deleuze, assume os contornos de uma memória metafísica: se eu só posso experimentar o passado, minha experiência de mim mesmo só pode estar na memória que, por sua vez, deve, conseqüentemente, ser anterior ao próprio “eu” que representa; encontramos aí “*um puro Ser* como memória ontológica *virtual*” (CRAIA, 2009, p. 114). Assim, em um nível intensivo, o virtual é: a memória pura que decorre, principalmente, do tempo *Aiôn*; a memória que é o fundo da, por assim dizer, areia movediça do presente que tentamos, constantemente, atingir e nunca conseguimos apanhar plenamente (todo objeto é, ao mesmo tempo, real porque tende ao presente e virtual porque é tragado pela memória pura). Aí entendemos, também, de onde decorre o aspecto extensivo (do virtual) que aqui tentamos descrever: a estrutura (lógica, por exemplo) aparece como eterna (independente do tempo) porque é uma tentativa de imobilizar o presente (“verdade eterna” do acontecimento; como quer DELEUZE, 2005b); nesse sentido, antes de qualquer coisa, a estrutura insiste (se impõe quase como um dever ser àqueles que querem falar com sentido sobre o mundo) embora nem sempre seja obedecida (a estrutura, em suas tentativas malogradas, é o índice, no plano extensivo, do presente sem espessura que tenta se furtar àquela memória que tudo traga).



Ora, em Deleuze temos uma situação parecida, porém, sem excluir as relações lógicas, este prefere, procurando aproximar-se de Leibniz (e ao mesmo tempo adaptando os conceitos deste para a filosofia da linguagem), a hipótese de que, na ordem dos tipos, o acontecimento revela, sobretudo, relações matemáticas (cf DELEUZE, 2005a, p. 232) cujo principal exemplo constituir-se-ia em relações de cunho espaço-temporal devem ser pensadas, principalmente, em correlação com os conceitos do cálculo diferencial. Obviamente isso pode parecer um tanto confuso: como relações de cunho espaço-temporal ligadas ao cálculo podem ser os limites do sentido? Ora, dizer que todas as pessoas têm intuições lógicas fundamentais (que se aproximariam do cálculo de predicados) é algo que parece advogar muito bem as hipóteses de Russell, porém não seria absurdo dizer que os limites do sentido são relações de cunho espaço-temporal ligadas ao cálculo (diferencial e integral) e, conseqüentemente, que os falantes da linguagem devem ter algum conhecimento de cálculo ou matemática? Quanto à primeira questão, cremos que uma resposta mais completa somente poderá surgir mais abaixo quando falarmos da noção de intensidade; por hora, porém, pode-se, considerando-se a outra questão, dizer algumas coisas importantes: obviamente não se pressupõe que para que as pessoas possam falar, com sentido, uma linguagem, elas devam conhecer a filosofia ou os estudos matemáticos (cálculo diferencial) leibnizianos ou de outra natureza. Assim, da mesma forma que, em Russell (1974), ninguém precisa conhecer o cálculo de predicados propriamente dito para falar uma linguagem, em Deleuze, ninguém precisa ser leibniziano ou matemático para falar tal linguagem: a reflexão sobre o sentido (em Russell ou em Deleuze) visa conhecer os limites estruturais de uma proposição ou de uma descrição do mundo; esses limites são pressupostos (nunca mencionados) e não o conteúdo do pensamento de quem fala uma linguagem, e as reflexões estruturais sobre o sentido são, antes hipóteses visando compreender tais pressupostos velados e imperceptíveis aos próprios falantes, do que prescrições necessárias àqueles que falam uma linguagem.

Feito esse comentário, cremos ter respondido até onde é possível, por hora, as perguntas que decorrem da, aparentemente excêntrica, proposta deleuziana de substituir, por limites baseados, principalmente, em relações matemáticas de cunho espaço-temporal relacionadas ao cálculo, os limites lógicos que Russell havia proposto para o sentido. Com isso, a nosso ver, podemos encerrar o que tínhamos, nesta seção, a dizer a respeito da filosofia de Russell em sua

relação com o pensamento de Deleuze. Esse encerramento, porém, pode gerar uma sensação de mal-estar, pois, havíamos falado que iríamos mencionar três autores e, considerando as explicações a respeito do empirismo radical e a definição de acontecimento que demos no início desta seção, quer parecer que o diálogo com Russell deu conta de quase tudo, notando-se que em tal diálogo: unificamos a definição de acontecimento explicando que, em última instância, é impossível separar seu caráter linguístico de seu caráter empírico; explicamos o que há de mais fundamental no acontecimento enquanto conjunto de relações irreduzíveis (sejam relações lógicas ou relações de cunho espaço-temporal); explicamos, ao falar do acontecimento, uma série de outras noções importantes para o pensamento deleuzeano (Estrutura, virtual, espaço-tempo) e etc. Com certeza, como ficou claro logo acima, isso ainda deixa espaço para algumas questões. Mas será que seria necessário, sem alargar o escopo inicial de nossa proposta, acrescentar mais um autor?

A resposta a essa questão deve ser afirmativa e para entendermos isso precisamos, agora, ver a principal diferença do pensamento de Deleuze com relação ao projeto mais clássico da filosofia analítica: Deleuze não se conforma em falar do acontecimento apenas do modo como falamos até aqui; para Deleuze, não basta que lancemos hipóteses para traçar os limites do dizível (ou do pensável), uma vez que, como assinala Machado (2009), o pensamento, em Deleuze, só é pensamento quando forçado até o limite: embora não possa atingir a essência daquilo que está fora da linguagem, o pensamento deve insistir, e, em um certo sentido, Deleuze insiste, considerando-se todos os âmbitos de sua filosofia, em “ver o invisível”, “imaginar o inimaginável”, e, para aquilo que nos interessa no caminho (de diálogo com a filosofia analítica) que escolhemos seguir aqui, “dizer o indizível” (“sobre aquilo que não se pode falar, deve-se tagarelar”). Obviamente, alguém poderia dizer: mas essa atitude de Deleuze (dizer o indizível) não deve levar de volta à metafísica (no sentido da nota 60)? O modo como se responde a essa questão pode levar a controvérsias e, até mesmo, violências entre leitores de Deleuze. Nós, por nossa vez, não teremos medo nem vergonha de dizer, seguindo um caminho próximo ao de Hardt (1996), que, no final das contas, a ontologia de Deleuze, independentemente de como a caracterizamos (mera tentativa de descrever o mundo ou doutrina do Ser?), acaba culminando em uma metafísica. Mas isso não destrói todo o sentido de se adotar o espaço empírico que elogiávamos no início

desta seção? Essa é uma questão importante cuja resposta não poderá ser fornecida agora pelo fato de que, como se verá, está intimamente relacionada com a questão central deste texto e, conseqüentemente, só poderá receber uma resposta plena na segunda seção de nosso terceiro capítulo. Por enquanto podemos apenas dizer que, como explicaremos melhor no terceiro capítulo, a questão de se submeter a certos limites da linguagem acaba sendo, no final das contas, uma opção ética: cabe a uma escolha do filósofo estabelecer e se submeter aos limites da linguagem; obviamente, se não se submeter (aos limites da linguagem), o filósofo, seja ele quem for, corre sério risco de cair em paradoxos sem sentido, ou regressar a ideias metafísicas. Por outro lado – e isto, também, será desenvolvido em nosso terceiro capítulo - há a alternativa de, ao mesmo tempo, fugir dos paradoxos (respeitando a teoria dos tipos) e construir uma metafísica provisória que, tal como certas teorias científicas, procure, ainda que tenha uma função diferente à de tais teorias, estar aberta para críticas de todo gênero e não regredir às versões mais primitivas do pensamento filosófico.<sup>95</sup>

Considerando, pois, toda essa proposta, iremos, como um elemento necessário à doutrina do acontecimento aqui desenvolvida e às conclusões que chegaremos ao final deste trabalho, expor, a partir de agora, uma versão rudimentar da metafísica de Deleuze; para isso, comecemos com o seguinte raciocínio: ao afirmar que não podemos falar sobre o que é externo à linguagem, Russell,

---

95 A ideia de que existe uma metafísica (no sentido da nota 60) em Deleuze tal como estamos defendendo aqui é, obviamente, polêmica. Há quem, talvez, discorde de nosso ponto de vista inteira ou parcialmente. Um exemplo disso, a nosso ver, seria o caso de Beaulieu (2007). No geral aparece, em Beaulieu (2007), muito da concepção de metafísica (em Deleuze) que, a partir de agora, começará aparecer em nosso texto: Beaulieu (2007, p. 47) – que nos trás (p.47 e 143) a importante informação de que o próprio Deleuze se dizia “puro metafísico” - enfatiza a ideia de que Deleuze retoma a “filosofia primeira” em um momento em que se convinha destruí-la, desconstruí-la e etc.

Apesar dessa profícua similaridade com relação ao texto de Belieu, temos alguma discordância com relação a esse autor: Beaulieu (p.47) afirma que a metafísica de Deleuze não é assimilável à metafísica clássica; além disso, o autor afirma (p.49). Concordamos, no geral, com essas ideias de Beaulieu, mas temos algumas reservas:

- 1- Em primeiro lugar, somos da opinião que Deleuze, embora não se preocupe com a filosofia da lógica em um sentido mais clássico da expressão, o autor pressupõe certa lógica que constitui-se na lógica do século XX de Frege e, principalmente, Russell: os próprios atributos infinitivos (enverdercer, intensificar e etc.) parecem ter um eco tão analítico (filosofia analítica) quanto estoico; Russell e Frege já haviam enfatizado a ambigüidade problemática a cópula “e” e, embora Russell pareça ser mais importante para Deleuze, o exemplo “a árvore verdeja” [L'arbre verdoie] (DELEUZE, 2005b, p.15) é, incrivelmente, similar ao “esta folha verdeja” que grande filósofo matemático (FREGE, 2009, p.112) utiliza para evitar as ambigüidades da cópula. Ao introduzir o conceito de função, Russell e Frege parecem criar uma lógica que se aproxima da noção empirista de ideias gerais que Deleuze (2013) opõe à noção de ideias abstratas.
- 2- Em segundo lugar, como já veremos melhor, Deleuze, ao quebrar os limites da lógica e da linguagem, deve, a nosso ver (ver nota XX), voltar, necessariamente a certos elementos da metafísica clássica ainda que isto não precise ser visto como um retrocesso.

obviamente, não havia negado que existam fatos empíricos; nesse sentido, a única consequência da teoria dos tipos é a de que, embora possamos captar os fatos e usá-los para verificar veracidade de nossas proposições, não podemos tentar procura alguma espécie de entidade etérea que, mais do que descrever os fatos, lhes revelasse a essência. É, justamente, desrespeitando essa interdição russelliana que Deleuze constrói um dos aspectos de seu pensamento: a metafísica deleuzeana acaba propondo uma concepção da essência dos fatos do mundo como uma doutrina que visa isolar uma espécie de sensação pura e primordial; trata-se, através da noção de *intensidade*, de buscar uma espécie de conjunto de vivências empíricas puras e primárias que seriam anteriores a quaisquer construções linguísticas.

Pará desenvolver, aqui, um pouco dessa teoria das sensações, devemos nos focar em uma breve distinção de suma importância naquilo que concerne ao pensamento deleuzeano: trata-se da distinção entre o intensivo e o extensivo. Tal distinção aparece, ainda que indiretamente, em uma série de autores lidos por Deleuze (Espinosa, Kant, Bergson e etc.). Desses autores, escolhemos remeter a Kant (2001), uma vez que o seu gosto por distinções e definições torna fácil a compreensão das famigeradas noções de que queremos nos aproximar: uma quantidade intensiva (ou “o intensivo”) concerne a toda quantidade em que o todo é apreendido instantaneamente e as partes somente podem ser apreendidas a partir do todo; uma quantidade extensiva consiste em uma quantidade cuja apreensão das partes possibilita a apreensão do todo. Para que isso seja melhor compreendido, trabalhemos com uma reflexão que procure aproximar-se de exemplos:

No caso das quantidades intensivas, em busca de exemplos, devemos pensar em tipos de sensações imediatas: cores, sons, temperaturas, sensações de que algo é pesado, tonturas, sentimentos e etc. Obviamente, todos esses tipos de sensação podem, de algumas forma, ser quantificados no sentido mais tradicional da expressão: as cores podem ser tratadas como comprimentos de onda mensuráveis; os sons podem, também, ser quantificados e estudados no campo da ondulatória; as temperaturas podem ser facilmente mensuráveis; podemos, facilmente, quantificar o peso assim como outras forças exercidas sobre os mais diversos objetos; podemos, em grande parte, reduzir sentimentos a reações químicas (no cérebro, por exemplo) e quantificá-las. Apesar dessas possibilidades plenamente legítimas não é preciso, e, talvez, nem possível, que excluamos a ocorrência de experiências interiores, ou seja, experiências imediatas com

percepções: não descubro o que é a cor vermelha simplesmente conhecendo o comprimento de onda a que tal cor corresponde; minha experiência de um som é sempre algo bastante pessoal, principalmente quando se trata de uma música; o fato de saber o peso exato de um objeto, não me permite, se eu não estiver carregando tal objeto ou um similar, saber qual vai ser exatamente a sensação que vou sentir ao carregá-lo (a sensação íntima de cansaço esforço); embora, de fato, meus sentimentos possam ser estudados quimicamente, isso não tira o caráter único de cada vivência. Essas situações nos revelam o campo das quantidades intensivas: se refere, normalmente, às sensações de caráter privado e pessoal. Esse tipo de sensação, na opinião de Deleuze e Kant, não deixa de, em algum sentido, constituir-se em um elemento quantitativo que, no entanto, é muito peculiar: no caso de minhas sensações pessoais, sempre posso dizer que o que sinto (raiva, calor, esforço) é mais ou menos intenso, porém não posso, sem sair do campo privado, ir muito além disso; assim, por razões diversas (biológicas, psicológicas, sociais e etc.), posso saber, aproximadamente os limites de uma sensação (os limites entre o vermelho e o não-vermelho, por exemplo), porém não posso dar dela uma quantificação totalmente exata de modo que sempre posso dividi-la indefinidamente em micro-sensações (micro-tons de um som, por exemplo) ou imaginá-la, indefinidamente, se tornando mais forte (um calor que, ainda que sutilmente, cresce indefinidamente). É nesse sentido, inclusive, que dizemos que, nas quantidades intensivas, a representação do todo precede a representação das partes: preciso ter, primeiramente, uma noção, ainda que vaga, dos limites de certas sensações imediatas (o vermelho, o calor, o pesado e etc.) para poder decompô-las (em micro-sensações) ou imaginá-las com maior intensidade.

Feito esse comentário, estamos minimamente convictos de poder ter desenvolvido de uma maneira mais clara (através de exemplos) o significado das quantidades intensivas. Passemos, pois, às quantidades extensivas: um acesso bastante simplificado ao âmbito das quantidades extensivas pode dar-se por meio de qualquer exemplo do campo das medidas (45Kg, 5m e etc.) cuja principal característica consiste na constituição de um todo entendido como uma soma de unidades de qualquer tipo (unidades de peso, unidades de força, unidades de temperatura e etc.).<sup>96</sup> Além desse exemplo, outro tipo de exemplo pode ser retirado

---

<sup>96</sup>Uma vez que tocamos no assunto das unidades de medida usadas, muitas vezes, pela ciência, julgamos importante mencionar o fato de que as noções deleuzeanas de quantidade intensiva e quantidade extensiva,

dos casos de agrupamentos simples que, no cotidiano, formamos a partir de objetos: “três maçãs sobre a mesa”, “quatro lápis no estojo”, “três camisetas vermelhas”, “uma bermuda azul” e etc. Obviamente esses são, apenas, mais alguns exemplos e, no final das contas, o importante é que se tenha em mente o fato de que a palavra chave para se compreender as quantidades extensivas é “soma”: quantidades extensiva = totalidades entendidas como a mera soma de partes.

Com isso encerramos o que, a princípio, tínhamos a dizer a respeito das quantidades intensivas e das quantidades extensivas. Qual é a importância dessas noções para tudo que afirmamos a respeito de acontecimentos? Para respondermos a essa questão devemos começar entendendo que Deleuze (2005a e 2005b), em sua metafísica, quer defender a interessante (e, talvez, polêmica) tese de que as sensações puras que são externas à linguagem são as quantidades intensivas; essas quantidades intensivas estariam na origem das quantidades extensivas e, a partir delas, no próprio processo pelo qual se constrói a linguagem. Como se dá esse processo? É justamente para responder a essa pergunta que extrairemos um exemplo do pensamento de Whitehead (o último autor da filosofia analítica que pretendíamos trabalhar neste capítulo).

Primeiramente, a exemplo do que viemos fazendo, assinalemos que estamos lidando com uma legítima influência de Deleuze: os *Cours sur Leibniz* permitem que se veja isso, e talvez seja o texto de Deleuze onde a discussão a respeito de Whitehead aparece de modo mais claro. No entanto, não entraremos nesse aspecto dos *Cours* porque abre discussões profundas (sobre a obra de Whitehead) que não nos interessam. Sendo assim, nos conformaremos, apenas, com uma breve menção em *Différence et répétition* (DELEUZE, 2005b) que, no entanto, é bastante significativa: Deleuze, nas páginas finais de sua obra máxima (onde a crítica da representação se tornou mais intensa) afirma que *Processo e*

pelo menos inicialmente, nada tem a ver com os usos que a ciência, por vezes, faz dessas noções: a leitura de *Différence et répétition* (DELEUZE, 2005b), naquilo que concerne à compreensão mais clara do uso das quantidades intensivas e extensivas, deve passar pelo capítulo 2, pelo capítulo 3, pelo capítulo 4 e pelas duas primeiras seções (ou parágrafos) do capítulo 5; com certeza, esses capítulos e seções não falam, apenas, sobre essa questão (quantidades extensivas e intensivas), porém parecem deixar claro o papel dessas noções em uma filosofia empirista da percepção.

A nosso ver é muito importante que se tenha claramente o caráter desse uso não científico da distinção entre tipos de quantidade, pois é esse tipo de uso que, aqui, nos interessa. Quanto a um uso científico dos tipos de quantidade, embora tenhamos uma concepção manualista da distinção científica (entre grandezas intensivas e extensivas), acreditamos que Deleuze, mesmo em suas estranhas reflexões sobre a noção de energia, não invade, em seus conceitos de intensivo e extensivo, o campo dos conceitos científicos.

*realidade* (livro de Whitehead) é uma das obras mais importantes publicadas até então.

O filósofo inglês (Whitehead), muito provavelmente, chamou a atenção de Deleuze devido ao seu projeto de pensar uma filosofia que trabalhasse com noções como “processo” e “duração”<sup>97</sup>. Infelizmente, nosso objetivo aqui terá de reduzir-se, apenas, em desenvolver um exemplo específico (extraído de Whitehead) que permite, muito bem, mostrar o processo pelo qual as quantidades intensivas originam as quantidades extensivas; obviamente esse exemplo não lança mão das noções específicas de quantidade intensiva e quantidade extensiva, porém está no espírito da discussão que preconizaremos naquilo que se refere a essas noções.

Passemos, então, à consideração direta do referido exemplo:

Por exemplo, uma medida em jardas é aplicada sucessivamente para se dimensionar duas distâncias entre dois pares de pontos no piso de uma sala. Faz parte da essência do processo de dimensionamento a condição de que a medida em jardas se mantenha inalterada ao ser transferida de uma posição para a outra.[...] O que vem a ser isso, senão um julgamento de congruência aplicado à série de posições sucessivas da medida em jardas? Sabemos que ela não se altera porque julgamos que seja coerente consigo própria em diferentes posições. [...]. Assim, julgamentos imediatos de congruência são pressupostos no dimensionamento, sendo este meramente um processo para estender o reconhecimento da congruência a casos em que tais julgamentos imediatos não são possíveis. Portanto, não podemos definir a congruência via dimensionamento.

Poincaré, o grande matemático francês, sustentava que nossa escolha final entre essas geometrias é guiada puramente pela convenção e que o efeito de uma mudança de escolha seria apenas alterar nosso modo de expressar as leis físicas da natureza. [...]. Tal posição foi mal interpretada por diversos comentadores de Poincaré. [...] Bertrand Russell teve uma controvérsia com o matemático francês nessa questão e observou que, segundo os princípios de Poincaré, nada havia na natureza que determinasse se a terra é maior ou menor que um bola de bilhar qualquer (WHITEHEAD, 2009, p.144, 145-146)

Esse excerto de Whitehead é de uma grandeza fundamental para que entendamos a postura filosófica de Deleuze: não podemos basear nossos julgamentos de congruência em meras unidades de medidas, pois essas, também, pressupõem julgamentos de congruência: se pressuponho um objeto que me garante o padrão de “1 Kg” não posso, sem correr o risco de cair em círculo lógico,

---

<sup>97</sup> nesse sentido próprio Whitehead (2009, p.67) chama a atenção para um certo parentesco entre suas reflexões e aquelas realizadas por Bergson. É claro que não se pode negar que Whitehead possui algumas discrepâncias com relação ao seu “primo francês”: Whitehead parece ter mais afinidade a um diálogo profícuo com a ciência contemporânea e com importantes teorias como a da relatividade (cf WHITEHEAD, 2009, principalmente a partir da p.194). Nesse sentido, Deleuze parece estar mais próximo de Bergson. A esse respeito, comentaremos um pouco mais no nosso primeiro apêndice.

atribuir um “1Kg” ao mesmo objeto que me garante esse padrão. Nesse sentido, as unidades de medida - que se constituem em alguns dos principais exemplos de quantidades extensivas – dificilmente podem ser construídas sem a pressuposição de padrões intensivos: se pressuponho um objeto que me garanta o padrão de uma jarda, tenho que pressupor que tal padrão se mantém idêntico (em termos de medida) para que possa usá-lo como condição de possibilidade para medir outros objetos; nesse sentido, o que me permite estabelecer uma medida (de comprimento, temperatura e etc.) é o fato de que, anteriormente, pude encontrar, na natureza, um padrão que me permite estabelecer um tipo de unidade para tal medida (jardas, Kelvins etc.). De fato, esse tipo de situação funciona muito bem na prática científica: por mais que nossos sentidos nos enganem algumas vezes, é possível que possamos encontrar os mais diversos tipos de padrões na natureza, e esses padrões podem ser usados para se estabelecer parâmetros e construir unidades que, por intermédio de comparações, permitem a tradução, para uma linguagem matemática, de muitas de nossas experiências. Essa característica da ciência pode, facilmente, ser expandida para o senso comum: naquelas sentenças simples referentes a agrupamentos como “três maçãs...” ou “duas camisetas vermelhas...”; para pensarmos esse tipo de agrupamento temos, também, de pressupor certos padrões intensivos que nos ajudarão a construir o extensivo: somente quando, por meio de experiências imediatas e elementares, construo noções básicas de, por exemplo, “maçã”, “camiseta” e “vermelho” é que posso, a partir de tais padrões, pensar em conjuntos como “três maçãs...” ou “duas camisetas vermelhas...”.

É, justamente, todo esse processo da construção do extensivo a partir do intensivo que permite o nascimento da linguagem, dos limites do sentido, e dos acontecimentos em todas as suas acepções: independentemente de tratarmos os limites do sentido como relações lógicas (Russell) ou como porções espaço-temporais ínfimas (ou infinitesimais), é difícil não entendermos esses limites como fazendo remissão ao extensivo. Para que isso fique melhor entendido, comecemos, a título de exemplo, com uma consideração referente a uma possível aplicação (às percepções empíricas imediatas) da lógica adotada por Russell: ora, se, se quer, com base no cálculo de predicados, formalizar proposições sobre mundo, é preciso que tal mundo, pelo menos se revele na forma de alguns padrões intensivos que nos permitem formular constantes individuais (indivíduos) e, principalmente, constantes



predicativas. Assim, sem a existência de padrões intensivos, dificilmente poderia haver lógica (cálculo de predicados).

Aí está, no caso da lógica de Russell, o processo pelo qual a metafísica (das sensações) de Deleuze se relaciona com o surgimento da linguagem, do sentido e do acontecimento. Esse processo pode, inclusive, facilmente, ser estendido para o modo como Deleuze estabeleceu os seus limites do sentido: porções espaço-temporais ínfimas expressas em linguagem matemática; para que, a partir de minhas compreensões mais elementares e “ínfimas” (muito pequenas) do espaço e do tempo, eu possa construir noções que, vão desde a associação de determinadas sensações com lugares (no sentido do senso comum) no espaço e no tempo, até as intuições mais básicas (ligadas a algumas das aplicações mais básicas do cálculo) de movimento, velocidade, mudança de velocidade (“mais rápido” ou “mais devagar”) e peso, eu preciso (se quero ter a apreensão de tudo isso) que minha experiência me ofereça alguns padrões intensivos básicos que me permitam associar minhas sensações (nuances intensivas) a objetos localizados (no espaço e no tempo) e objetos movendo-se.

Temos, assim, o ponto em que, especificamente em Deleuze, a doutrina dos acontecimentos se encontra com sua metafísica. Com isso podemos encerrar as considerações que nos interessavam referentes à metafísica deleuziana. Neste momento de encerramento gostaríamos apenas de aproveitar a oportunidade para, antes de fecharmos responder melhor à primeira pergunta dentre aquelas que nos colocamos logo que, mais acima, expusemos a situação de que, divergindo de Russell, Deleuze adota as relações envolvendo o espaço-temporal (e não à lógica) como constituindo-se nos limites do sentido: a primeira pergunta questionava a legitimidade da proposta deleuziana de propor que os limites do sentido são relações de cunho espaço-temporal. Esse questionamento é mais interessante do que parece, e pode nos conduzir a uma reflexão bastante interessante: primeiramente, é preciso ter-se em vista que a linguagem matemática (espaço-temporal) preconizada por Deleuze é, tal como a lógica de Russell (a rigor), mais do que aquilo que está no topo da série dos tipos; a linguagem deleuziana é, em verdade, a metalinguagem da série dos tipos. Nesse sentido, tal linguagem (metalinguagem) acaba por estar em íntima conexão com a metafísica de Deleuze: em verdade, ao propor seu uso da matemática, a linguagem a que Deleuze adere para descrever os limites do sentido tem a pretensão de ser uma linguagem que,

através das quantidades ínfimas manipuladas pelo cálculo, permita que se pense a transição entre as percepções puras do plano das intensidades e os padrões fixos necessários à uma aplicação da lógica; desta forma, não há uma negação da lógica (de Russell) enquanto metalinguagem fundamental, mas sim a criação de uma metalinguagem mais fundamental ainda que visa descrever o processo pelo qual se pode ascender, do plano das intensidades, ao plano da lógica<sup>98, 99</sup>. Nessa linha de pensamento, a escolha da metalinguagem de Deleuze se legitima por sua metafísica e, por vezes, se confunde com ela: tentando transcender os limites impostos por Russell, mais do que simplesmente criar uma metalinguagem a mais, Deleuze procura criar “a metalinguagem por excelência”<sup>100</sup> e se ariscar nos perigos do paradoxal; inclusive, o caráter da metalinguagem de Deleuze, faz com que tal linguagem, constantemente, reconstrua toda transição (entre o dizível e o indizível) e toque no absurdo ou na tautologia (o objeto paradoxal; “a classe de todas as classes” ou “a classe que é membro de si mesma”).<sup>101</sup>

Com isso, cremos ter dito o suficiente naquilo que concerne à necessidade de responder a questão que havia ficado em aberto. Assim,

---

98 Se, de um ponto de vista científico, a lógica talvez seja o pressuposto a conceitos matemáticos complexos como aqueles envolvidos no cálculo (diferencial e integral), de um ponto de vista da apreensão mais imediata e sensorial dos conceitos, a apreensão intensiva de relações entre ínfimas variações espaço-temporais (objeto do cálculo diferencial) expressa muito melhor às ínfimas variações espaço-temporais de que a percepção necessita para transitar do campo intensivo para o extensivo e consolidar os padrões que, por exemplo, permitirão que se isole indivíduos (constantes individuais) no mundo.

99 Assim como a lógica de Russell (1974) pretende constituir-se na metalinguagem que nos permita descrever as estruturas de qualquer linguagem que utilizemos para descrever o mundo (“gramática filosófica”), a metalinguagem de Deleuze pretende descrever as estruturas de tal lógica em função de uma linguagem sensorial intensiva, e, para conseguir desvencilhar-se um pouco do caráter subjetivo inerente às intensidades, o filósofo francês acaba, como explicamos, implementando seu uso peculiar das matemáticas: a linguagem do cálculo, ao pensar distâncias ínfimas ou somas entre quantidades ínfimas, nos ajuda, em um nível espaço-temporal intensivo, pensar uma linguagem que expresse o tipo de percepção ínfima que existe entre as nuances intensivas e os sujeitos (constantes individuais) e predicados (constantes predicativas) lógicos.

100 A metalinguagem predominantemente matemática de Deleuze, por um lado possui o caráter limitador (do dizível) idêntico ao da lógica de Russell, por outro lado é, em alguns contextos (do pensamento de Deleuze), uma linguagem de transição escolhida de propósito para que o filósofo francês se risque nos meandros, contrassensos e paradoxos de sua metafísica das intensidades.

101 A leitura de muito do que afirmamos aqui (na parte final – que agora se encerra – deste capítulo) a respeito das concepções deleuzeanas de extensivo e intensivo poderia deixar alguns deleuzeanos ortodoxos insatisfeitos: de fato parece que estamos caminhando para o final deste capítulo e, embora tenhamos falado sobre espaço e tempo com relação ao apensamento de Deleuze, nos esquecemos de afirmar que, além de um papel extensivo, o “tempo” e o “espaço”, estranhamente, possuem, em Deleuze, também, uma conceituação intensiva. A esse respeito, somos da opinião que Deleuze usa o tempo de modo ambíguo: assim haveria, em Deleuze, um tempo extensivo que poderia ser pensado como instrumento para formalização matemática, e um tempo intensivo que diria respeito à experiência imediata de cada indivíduo com o tempo. Essa distinção: no caso do espaço, a distinção parece ser, pelo menos em *Différence et répétition* (DELEUZE, 2005a), mais clara pois Deleuze tende a usar a expressão *spatium* para remeter ao espaço intensivo; no caso do tempo, porém, Deleuze, diferentemente de Whitehead (2009, p.67) que parece distinguir entre duração e tempo (no sentido mais rigoroso), é mais ambíguo deixando, infelizmente, a tarefa de adivinhar aos leitores.

concluímos, pois, tudo que tínhamos de dizer sobre e na relação com a noção de intensidade e o exemplo extraído da obra de Whitehead, acreditamos poder, finalmente, encerrar esta seção; como se tratou de uma seção muito enfadonha e de temáticas complexas e, por vezes, obscuras, julgamos justo, ao leitor, fornecer uma espécie de resumo final. Sendo assim, lembramos que havíamos dito que: “o acontecimento é o fator contingente que garante a tênue consistência da relação entre a linguagem e o seu fora”. Ora, com tudo o que foi dito nesta seção, pôde-se desenvolver tal definição, e fizemos uso de alguns autores da filosofia analítica (Frege, Russell e Whitehead); retomemos um pouco esse processo: seguindo Frege, Deleuze adere ao ponto de vista de que a relação entre a linguagem e o fora não é direta, uma vez que ela é intermediada por uma camada que a faz ser apreendida sob uma perspectiva específica, notando-se que é, justamente, essa camada que Deleuze chama de sentido ou acontecimento, e, nesse aspecto, se alia a Frege; essa aliança, no entanto, tem seus limites devido à forte presença, no pensamento de Deleuze (sobre a linguagem), de um outro teórico (Russell) que, inclusive, defende um radical e inovador empirismo; esse outro teórico mostrou que não podemos pensar o fora da linguagem de maneira tão direta de modo que, diferentemente do que pensaria Frege ou um empirista clássico como Hume, não se pode teorizar sobre a essência de fatos, objetos ou valores de verdade externos à linguagem; assim, como de fato faz Russell, cabe se manter nos limites da linguagem e definir o acontecimento como a forma que perpassa tais limites (independentemente de tal forma constituir-se na lógica ou em uma linguagem de transição que se foca na matemática e porções de cunho espaço-temporal relacionadas ao cálculo); essa concepção de Russel, no entanto, não deixa, devido a certos ideais metafísicos do pensamento de Deleuze, de ser insuficiente; a partir daí, embora admita que o acontecimento possui seu caráter formal e rígido no plano da linguagem, Deleuze – como tentamos mostrar com a ajuda de um exemplo de Whitehead – defende que tal acontecimento possui seus alicerces no plano das quantidades intensivas que nos revelam um rico mundo metafísico de sensações puras e plenas.

### 2.3 O UNIVERSO AQUÉM DO “EU”: EXPOSIÇÃO SISTEMÁTICA DAQUILO QUE, FUTURAMENTE, SERÁ TRATADO COMO UM PERSPECTIVISMO DELEUZEANO

Chegamos, finalmente, no momento crucial deste capítulo: cabe, a partir de agora, dar um sentido mais claro para tudo aquilo que trabalhamos nas duas seções anteriores. A presente seção fará uso das principais noções trabalhadas nas seções anteriores e irá sistematizar aquilo que, posteriormente, será utilizado para se pensar um perspectivismo deleuzeano.<sup>102</sup>

Antes, porém, de entrarmos, diretamente, no conteúdo mais importante desta seção, consideramos importante fornecer explicações a respeito de um último direcionamento metodológico: havíamos afirmado que *Différence et répétition* (DELEUZE, 2005a) e *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b) seriam os nossos textos bases; isso está correto e temos procurado manter a coerência. Porém pensamos ser importante ressaltar que nossa leitura sistemática do futuro perspectivismo deleuzeano basear-se-á, principalmente, em um capítulo de *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b); com isso obviamente não estamos querendo criar uma hierarquia entre as duas obras. A escolha de *Logique du sens* é apenas uma consequência do fato de que, nesta obra, tivemos mais facilidade de encontrar aquilo que procurávamos.

Feito esse comentário de cunho metodológico, acreditamos poder, então, entrar, diretamente, no conteúdo do presente capítulo. Para iniciarmos tal conteúdo, consideramos razoável mencionar o texto de *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b) que nos servirá de base : trata-se da décima sexta série de paradoxos intitulada *Da gênese estática ontológica* (DELEUZE, 2005b, a partir da p.133). Como o próprio título indica, esse capítulo se foca na exposição de um tipo de gênese (reflexão sobre as origens); trata-se de um tipo de gênese bastante importante: a gênese das compreensões do mundo e dos “eu(s)” que envolvem tais compreensões. Onde se dá essa gênese? Dá-se, justamente, naquele campo

---

102A rigor, como se verá em nosso terceiro capítulo, o perspectivismo deleuzeano já está presente em tudo o que dissemos na seção anterior. Sendo assim, o objetivo desta seção, na verdade, é, de um modo mais preciso, mostrar a posição, no pensamento deleuzeano, daquilo que, posteriormente trataremos como perspectivismo. Obviamente, alguém poderia nos objetar que afirmamos, anteriormente, que as duas seções anteriores não fariam sentido sem esta seção. Acreditamos que essa objeção é válida, porém ao afirmarmos que esta seção daria sentido às outras duas queríamos, principalmente, afirmar que, sem a estrutura mínima do pensamento deleuzeano que forneceremos nesta seção, as outras duas seções permaneceriam como mera coletânea de ideias deleuzeanas em diálogos com outros autores. Assim, esta seção, constitui-se, no final das contas, em uma versão organizada do que foi trabalhado nas seções anteriores.

empírico puro e sem sujeito (doravante chamado de campo transcendental) que mencionamos e trabalhamos na seção anterior.

É claro que, ao ler isso, um bom conhecedor da obra que estamos trabalhando poderia objetar: se, se vai trabalhar com a décima sexta série de paradoxos, porque não trabalhar com a décima sétima que, dando continuidade à questão da gênese estática ontológica, trabalha a questão da gênese estática lógica? A resposta a essa questão é plenamente possível considerando-se tudo aquilo que trabalhamos no capítulo anterior. Para isso (para essa resposta) podemos começar retomando algumas coisas: ao trabalharmos, na seção anterior, a noção de acontecimento, mostramos que tal acontecimento pode ser visto, tanto sob uma dimensão inseparável da linguagem (a dimensão das relações lógicas ou matemáticas principalmente cunho espaço-temporal), quanto sob uma dimensão em que Deleuze, desafiando a filosofia da linguagem, procura se lançar no fora absoluto da linguagem (a dimensão das quantidades intensivas que estão na base das relações lógicas ou espaço-temporais). Tomando-se, então, como base essas duas dimensões do acontecimento, pode-se dizer que as duas séries de paradoxos que mencionamos (décima sexta e décima sétima) trabalham com polos diferentes (embora complementares) da gênese: na décima sexta série, trabalha-se com uma gênese que está mais próxima da relação da linguagem com o seu fora (trata-se da “gênese do mundo” e do sujeito-mônada que o contempla): na décima sétima série, Deleuze trabalha com uma gênese mais próxima dos aspectos internos à linguagem (trata-se de uma gênese mais detalhada da proposição e de suas dimensões). Considerando-se essas duas temáticas das seções que estão em discussão, podemos fornecer uma resposta à possível objeção que levantamos: uma vez que nossas temáticas (que, futuramente, serão tratadas como perspectivismo) estão mais próximas da relação entre a linguagem e o seu fora, interessa-nos muito mais a série de paradoxos associada às relações entre a linguagem e aquilo que lhe é externo; além disso, o estudo de tal série irá dialogar com tudo o que trabalhamos nas seções anteriores e, conseqüentemente, já será trabalho o suficiente para os limites de uma dissertação.

Fornecida essa resposta à nossa possível objeção, podemos, enfim, começar a entrar no tortuoso conteúdo da décima sexta série:

Um ponto singular se prolonga analiticamente sobre uma série de ordinários, até a vizinhança de uma outra singularidade, e etc.: um mundo é assim constituído, sob a condição de que as séries sejam convergentes (um “outro” mundo começaria na vizinhança dos pontos em que as série obtidas divergem). Um mundo envolve então um sistema infinito de singularidades selecionadas por convergência. Mas, neste mundo, são constituídos indivíduos que selecionam e envolvem um número infinito de singularidades do sistema, que as combinam com aquelas que o seu próprio corpo encarna, que as estendem sobre suas próprias linhas ordinárias [...]. Leibniz tinha razão ao dizer que a mônada individual exprime um mundo seguindo as relações dos outros corpos com o seu e exprime essas relações seguindo as relações das partes do seu corpo entre si. Um indivíduo está então sempre em um mundo como círculo de convergência e um mundo não pode ser pensado senão em torno de indivíduos que lhe ocupam e o preenchem. (DELEUZE, 2005b, p.133)

Esse fragmento – extraído do início da série de paradoxos que, aqui, trabalharemos – nos fornece a primeira caracterização daquilo que Deleuze entende por mundo. Tal caracterização, se fizermos uma leitura superficial da citação<sup>103</sup>, deve ser entendida como muito próxima do modo como, na primeira seção deste capítulo, definimos a noção leibniziana-deleuzeana de “melhor dos mundos possíveis”: embora Deleuze, na citação, exponha noções mais complexas do que aquelas que desenvolvemos em nosso segundo apêndice, podemos dizer que, grosso modo, um mundo é uma primitiva (ou integral) caracterizada por estar em relação com um conjunto de série convergentes; embora não tenhamos explicado, aqui, o que, matematicamente, são essas séries convergentes, o leitor pode, como vimos na primeira seção (deste capítulo), pensá-las por analogia com a soma inerente à integral de Riemann de modo que o número para o qual tende tal soma pode ser uma analogia aceitável para os conceitos como o de série convergente ou (associado a este conceito) “círculo de convergência” (o mundo, enquanto integral, é, de alguma forma, uma série que converge para um número).

Toda essa caracterização matemática (do conceito de mundo) possui, porém, necessidade de um complemento baseado na seção anterior a esta: Deleuze procura traduzir o conceito (leibniziano) de mundo para a terminologia de uma filosofia da linguagem em moldes próximos aos de certas ideias de Russell (ver

---

103A rigor, como se verá em nosso terceiro capítulo, o perspectivismo deleuzeano já está presente em tudo o que dissemos na seção anterior. Sendo assim, o objetivo desta seção, na verdade, é, de um modo mais preciso, mostrar a posição, no pensamento deleuzeano, daquilo que, posteriormente trataremos como perspectivismo. Obviamente, alguém poderia nos objetar que afirmamos, anteriormente, que as duas seções anteriores não fariam sentido sem esta seção. Acreditamos que essa objeção é válida, porém ao afirmarmos que esta seção daria sentido às outras duas queríamos, principalmente, afirmar que, sem a estrutura mínima do pensamento deleuzeano que forneceremos nesta seção, as outras duas seções permaneceriam como mera coletânea de ideias deleuzeanas em diálogos com outros autores. Assim, esta seção, constitui-se, no final das contas, em uma versão organizada do que foi trabalhado nas seções anteriores.

seção anterior); assim, a matemática de Leibniz torna-se aquela estranha metalinguagem fundamental que trabalhamos na seção anterior. Tal metalinguagem constitui-se em uma espécie de linguagem de transição em que aquele mundo leibniziano surge no espaço empírico (ver seção anterior) como uma tentativa de se pensar a transição entre o fora da linguagem e a própria linguagem; com isso, podemos dizer que um mundo (no sentido deleuzeano que estamos introduzindo) é sim uma primitiva, mas longe de ser o resultado de uma primitiva no sentido científico ou metafísico, é uma primitiva na medida em que se tenta usar o cálculo para se pensar a ascensão do que é externo à linguagem para o interior desta última.

Completado esse último raciocínio, podemos ter uma concepção geral daquilo que se constitui, de uma maneira geral, no conteúdo da décima sexta série (de paradoxos) de *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b), porém, a partir disso, surgem ainda muitas questões cujas respostas nos permitirão aprofundar tais conteúdos: de onde surge um mundo (no sentido deleuzeano)? Há alguma força divina que, de alguma forma, cria os mundos e, depois, escolhe o melhor dentre tais mundos? E as mônadas, como podem existir em um campo transcendental que, inicialmente, não deveria ser povoado por sujeitos? O que significa “transcendental” para Deleuze? Como podemos explicar o referido (na citação acima e no primeiro capítulo) papel do corpo na constituição dos pontos de vista concernentes aos mundos em um sentido deleuzeano?

É na tentativa de responder a essas questões que, a partir de agora, a presente seção se desenvolverá e apontará para aquilo que, futuramente, denominaremos como um perspectivismo deleuzeano. Seguindo, então, tal desenvolvimento, podemos começar pensando uma resposta para as duas primeiras questões: naquilo que concerne às duas primeiras questões, pode-se dizer que, para Deleuze, não há um Deus transcendente que cria os mundos; tais mundos, a princípio, não são metafísicos: Deleuze, embora mereça muitas críticas em muitos outros aspectos, não está, com essa noção de mundo, querendo defender algum tipo de teoria pseudo-científica de universos paralelos; trata-se apenas de entender que, guiados pelo hábito (ver seção anterior), os futuros “eu” (sujeitos) tendem, conforme tomam consciência de si, a tomar consciência de uma concepção de mundo que, independentemente de ser verdadeira ou falsa, se impõe a estes “eu”, pois, como já mencionamos e veremos melhor, é inseparável de sua constituição (da

constituição do “eu”). Assim, inclusive, não há uma harmonia pré-estabelecida ou um melhor dos mundos possíveis: a noção de “melhor dos mundos possíveis” foi trabalhada na primeira seção na medida em que precisávamos entender as noções de séries convergentes e compossíveis. Tais noções são úteis para Deleuze, pois permitem distinguir os mundos (no sentido não-metafísico que acabamos de explicar) entre si: no campo transcendental, como explicaremos melhor, é ilusório acreditar que seria possível integrar todas as séries de acontecimento (funções matemáticas) em um único “melhor mundo possível”; na verdade, para Deleuze, o que ocorre é que as séries de acontecimentos acabam, apenas, permitindo que se formem grupos particulares (de séries) passíveis de dar origem a um conjunto de primitivas (“mundos”) irreduzíveis entre si, ou seja, podemos, como veremos melhor, dizer que cada um (cada mônada) possui seu mundo ideal.<sup>104</sup>

Com esse raciocínio, respondemos às primeiras perguntas. Restam, no entanto, as outras (questões) que, inclusive, são as mais difíceis. Sendo, assim, passemos à consideração da terceira questão e, conseqüentemente, à explicação do surgimento das mônadas em um campo transcendental que, inicialmente, não possui um “eu”. Em parte, esse “eu” é, como já vimos, resultado do hábito; por outro lado existe um, já mencionado, “eu” metafísico (um sujeito puro) que, embora possa sofrer uma crítica empirista como a citada desde o início da seção anterior, é uma ilusão mais forte do que se possa pensar:

O campo transcendental real é feito desta topologia de superfície, destas singularidades nômades, impessoais e pré-individuais. Como o indivíduo aí deriva para fora do campo, constitui a primeira etapa da gênese. O indivíduo não é separável de um mundo.[...](DELEUZE, 2005b, p.133)

Se efetuar é, também ser exprimido. Leibniz sustenta uma tese célebre: cada mônada individual exprime o mundo. (DELEUZE, 2005b, p. 134)

Esses pequenos fragmentos podem nos ajudar a começar a fornecer uma primeira resposta para nossa pergunta: as mônadas aparecem no campo transcendental, uma vez que tais mônadas são inseparáveis da própria constituição dos mundos. A explicação disso, ao nosso ver, permanece, no texto de Deleuze (2005b), um tanto obscura. No entanto, se considerarmos novamente tudo aquilo

---

<sup>104</sup>Como o leitor já verá, a partir de agora, a ideia de compossibilidade será aplicada a qualquer mundo: em Leibniz, como vimos na primeira seção, tínhamos apenas um mundo perfeitamente compossível (tratava-se do melhor dos mundos possíveis), porém, a partir de agora, procuraremos explicar que, no caso do posicionamento de Deleuze existem vários mundos simultâneos e tais mundos são todos perfeitamente compossíveis.



que trabalhamos na seção anterior, podemos esboçar um entendimento melhor: é preciso lembrar que, como vimos (na seção anterior), os acontecimentos, pelo menos em um primeiro momento, constituem-se em entidades inseparáveis da linguagem; isso, por motivos que já explicaremos melhor, leva à ilusão de que, para que possam haver acontecimentos, deve haver uma espécie de sujeito puro que fala a linguagem e que, com uma perspectiva similar à de Frege, deve apresentar um ponto de vista específico a respeito (modo de apresentação) daquilo que diz respeito ao mundo (ao Verdadeiro, no jargão de Frege). Assim, fica fácil compreender porque as mônadas devem surgir simultaneamente aos mundos: os mundos são para as mônadas tanto quanto estas são para os mundos; na medida em que os mundos aparecem, surge, com eles, a ilusão de que eles não podem ser pensados se não existir uma espécie de sujeito metafísico (mônada) prévio e eterno.

Esse último raciocínio, obviamente, não é suficiente para resolver, totalmente, o problema. E isso ocorre devido a um aspecto que, até agora, não consideramos e que, no entanto, é relevante para Deleuze: ainda que expliquemos a existência das mônadas, podemos sobrepô-las facilmente ao sujeito cognoscente tal qual os modernos, como Leibniz, o pensavam? Uma vez que Leibniz – e isto é um fato bem conhecido e inegável – afirma que algumas mônadas possuem um ego pensante e uma consciência (a, já mencionada, apercepção), como explicar, sem recorrer à existência a priori de um “eu” metafísico, o surgimento de tal ego?

Responder a essas perguntas será bastante importante, pois dissipará o caráter vago da primeira resposta que fornecemos (à questão do surgimento das mônadas). Para fazermos isso teremos que recorrer a uma passagem extremamente difícil do texto que estamos estudando; essa passagem desenvolve uma reflexão sobre as origens do “eu metafísico” e, inclusive, envolve uma crítica a Husserl. Não poderemos (pois foge às nossas competências e necessidades) reproduzir a totalidade dessa reflexão, porém acreditamos ser capazes de expor aquilo que lhe é mais essencial. Essa exposição acabará nos levando à seguinte conclusão: a subjetividade pessoal é, de uma maneira geral, filha de uma espécie de senso comum universal. Deleuze é um grande crítico do senso comum, e, no entanto, não deixa de explicar sua gênese. Tal gênese, por sua vez, uma consequência da tendência à generalização presente na formação de conceitos abstratos: embora, como dissemos desde o início, cultivem uma filosofia que devolve a dignidade ao indivíduo e se opõe à lógica de cunho aristotélico, Deleuze e

Leibniz não negam a possibilidade da formação de conceitos abstratos; esses conceitos estão presentes no pensamento do senso comum e resistem fortemente à crítica nominalista. É justamente esse senso comum que leva ao surgimento de uma intuição ilusória de um sujeito cognoscente.

A esse respeito inclusive, retornemos à leitura direta do texto deleuzeano:

Quando um predicado é atribuído a um sujeito individual, ele não goza de nenhum grau de generalidade; ter uma cor não é mais geral do que ser verde, ser animal não é mais geral do que ser racional. [...]

Reencontramos o problema husserliano da Vª Meditação cartesiana: o que é que no Ego ultrapassa a mônada, suas pertencas e predicados? ou, mais precisamente, o que é que dá ao mundo “um sentido de transcendência objetiva propriamente dita, segunda na ordem da constituição”, distinta da transcendência imanente do primeiro nível? Mas a solução aqui não pode ser aquela da fenomenologia [...] O Ego como sujeito cognoscente aparece quando alguma coisa é identificada nos mundos *portanto* impossíveis através das séries portanto divergentes: então o sujeito está “em face” do mundo, em um sentido novo da palavra mundo (*Welt*), enquanto que o indivíduo vivo estava no mundo e o mundo nele (*Umwelt*). [...]. É somente quando alguma coisa é identificada entre as séries divergentes, entre mundos impossíveis, que um objeto X aparece, transcendendo os mundos individuados ao mesmo tempo que o Ego que o pensa transcende os indivíduos mundanos, dando desde então ao mundo um novo valor em face do novo valor do sujeito que se funda. (DELEUZE, 2005b, p.136-137)

Infelizmente não podemos desenvolver esse fragmento em toda a sua densidade filosófica. Apesar disso, acreditamos poder, a partir do excerto que citamos, fornecer uma visão geral a respeito do modo como, para, Deleuze, funda-se o sujeito cognoscente. Assim, devemos começar retomando algo que já havíamos mencionado nas primeiras seções: na leitura de Deleuze sobre Leibniz, os predicados das mônadas, enquanto acontecimentos são, em última instância, contingências cuja necessidade precisa ser fornecida pela vontade de Deus; isso, especificamente em Deleuze, ganha mais força na medida em que, no limite, os predicados surgem a partir do acaso das intensidades que subjazem à linguagem. A partir daí, podemos explicar o começo de nossa citação: inicialmente, enquanto meros acontecimentos, os predicados das mônadas não podem oferecer nenhuma generalidade objetiva; quaisquer generalidades são, meramente, contingentes (o fato de um gênero como “ser animal” ser mais amplo que, por exemplo, “ser mamífero” é, inicialmente, uma total arbitrariedade baseada em contingências empíricas como o fato de apenas algumas espécies dos chamados “animais” exibirem características similares ou idênticas às dos chamados mamíferos). Essa

situação, no entanto, se modifica com o surgimento do sujeito cognoscente que transcende o próprio mundo e pode analisá-lo a partir de um distanciamento objetivo. Tal objetividade, inclusive, permite que o sujeito represente, simultaneamente, a diversidade dos mundos, apreenda suas características mais gerais; essa forma de apreender leva à ilusória concepção de que todos os mundos não passem de perspectivas (ou “modos de apresentação” fregeanos) diferentes sobre um único mundo (“melhor dos mundos possíveis”) que teria sido criado por Deus. Como essa situação de objetividade pura é possível? Para entendê-la precisamos retomar e desenvolver mais um pouco algo que trabalhamos na seção anterior: como havíamos visto, não é possível encontrar a essência daquilo que é externo a uma linguagem sem criar outra linguagem, notando-se que isso pode proliferar indefinidamente, ou seja, é possível, indefinidamente, criar linguagens a partir de outras linguagens. Isso leva autores, como é o caso de Russell, a proporem a adoção de uma linguagem com limites lógicos bem determinados, notando-se que para Russell, tais limites não devem ser ultrapassados, e deve-se apenas isolar o sentido entendido como a forma lógica que intermedeia as relações entre a linguagem e o seu meio externo. O problema que surge aí é que quando impomos uma forma limite à linguagem, somos forçados a criar uma outra linguagem para expressar essa forma (a simbólica do cálculo de predicados, por exemplo) e, para que não progredamos ao infinito, temos de nos abster de impor limites a essa nova linguagem: eis a temática central de *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b), ou seja, o sentido e o não-sentido são interdependentes, e isso se dá, justamente, pelo fato de que, para expressar os limites do sentido das sentenças de uma linguagem, precisamos criar uma outra linguagem cujo sentido das sentenças, se não quisermos progredir ao infinito, não pode ser estabelecido. Essa descoberta levará Deleuze (2005b) a afirmar que, sempre quando falamos, costumamos pressupor um objeto X (ver citação acima) paradoxal que consiste, justamente, na presença de uma remissão a uma linguagem ou do esboço de uma linguagem para a qual não podemos delimitar o sentido das sentenças ou expressões, e é, justamente, a existência dessa linguagem do não-sentido que permite o surgimento do senso comum e, conseqüentemente, do sujeito cognoscente: a linguagem do não sentido, embora seja uma série de ruídos sem significado, faz com que passemos a imaginar uma espécie de unidade na linguagem cujo sentido podemos enunciar. Ora, é com essa unidade que somos induzidos, através de um ruído (“Eu”), a intuir a existência

daquele ilusório sujeito cartesiano (ou leibniziano). Para que isso fique mais claro pedimos que o leitor procure se lembrar de exemplos de expressões que, normalmente, usamos para expressar a máxima generalidade e tentar unificar os objetos externos à linguagem: normalmente usamos termos indefiníveis como “coisa” (tudo desde o meu sapato até o amor são, em algum momento, “coisas”), “estado de coisas” (uma criação da filosofia analítica, mas que daria uma boa aliança com o senso comum), “isto” ou “isso” (tudo, em algum contexto, pode virar um “isto” ou um “isso”)<sup>105</sup>, a própria palavra “tudo”<sup>106</sup> e etc. O interessante desses termos é que eles, normalmente, retomam a própria linguagem (fazem a linguagem falar da linguagem)<sup>107</sup>, ou seja, são precursores daquela simbólica (cálculo de predicados, por exemplo) que expressaria os limites da linguagem, notando-se que são eles que, com base no senso comum, permitem, através da imposição de uma pretensa unidade apriorística à totalidade das palavras (das “coisas”), a constituição do sujeito objetivo que contempla quaisquer objetos do conhecimento com base em um mero ruído: como afirma o próprio Russell (1974) “a forma total da linguagem é um ruído

---

105 A esse respeito, inclusive, vale a pena mencionar que em *A filosofia do atomismo lógico* (RUSSELL, 1974), o autor faz referência a termos como “isso” ou “isto” para referir àquilo que aponta o imediatamente externo à linguagem e permite a constituição das noções minimamente necessárias (as constantes individuais) para a formalização lógica.

106 Que o leitor se lembre do famoso verso: “todas as coisas do mundo não cabem numa ideia; mas tudo cabe nesta palavra: nesta palavra ‘tudo’” [Arnaldo Antunes].

107 Nesta nota gostaríamos de abrir um parêntese para lançar alguma luz à uma questão técnica voltada para especialistas: é Deleuze um estruturalista? Essa pergunta surge neste momento de nosso texto, pois utilizamos o termo “simbólica” referindo-nos, automaticamente, a um expressão (“simbólica” e “simbólico”) que, normalmente, aparece, em Deleuze, associada à noção de “estruturalismo”; de qualquer forma como se trata de uma questão apenas para especialistas, pedimos que os demais leitores ignorem esta nota e prossigam na leitura do texto. Passando, pois, à questão: não se pode dar uma resposta aqui na medida em que isso remeteria à uma discussão para uma nova dissertação. Por outro lado, lançaremos uma hipótese: Deleuze não é estruturalista; de fato, o teórico das multiplicidades se apropria da expressão “estrutura” (ver seção anterior a esta) e, como faz com todos os seus estudos em história da filosofia, fala do estruturalismo em termos elogiosos em textos (historiográfico-filosóficos) como *A quoi reconnaît-on le structuralisme?* (DELEUZE, 2002). Apesar disso, Deleuze fala em tom elogioso de todas as suas influências e inspirações, de modo que, quando queremos saber o estatuto de uma influência sobre Deleuze, devemos fazer o estudo daquela influência no esquema conceitual do pensamento Deleuze. Nesse sentido, pode-se reconhecer algum estruturalismo no pensamento de Deleuze, mas este está circunscrito à um campo específico: algo que não poderemos desenvolver aqui é o que se chamaria de doutrina Deleuzeana do problemático; a grosso modo, algo que se segue dessa doutrina é que a filosofia, mesmo quando faz metafísica, está muito mais interessada em colocar problemas cuja resposta pode, ou não, ser colocada, de modo que o mais importante, para o filósofo, é o “problemático” (a questão-problema é mais bela e importante que a própria solução) cuja resposta, em muitos casos, poderia ficar com a criatividade de um cientista. Nesse sentido, há em Deleuze a proposta de uma ciência particular da linguagem que seria autenticamente estruturalista (cf DELEUZE, 2005a, p. 262-266); essa ciência, porém, nem sempre se confunde com uma filosofia da linguagem (ou do sentido) que, por vezes, ultrapassa seus limites (os limites da ciência da linguagem) e tende a pensar, muito mais a partir de categorias de outras tendências filosóficas (como a analítica), do que com as categorias do que se convencionou chamar de estruturalismo, de modo que, nesse sentido o simbólico, em Deleuze, é muito mais, mesmo em *A quoi reconnaît-on le structuralisme?, algo da ordem das “estruturas” no sentido em que falamos na seção anterior.*

sem significado” de modo que pensar um sujeito que possa contemplar, à distância, a unidade de todos as “coisas” possíveis (de todos os mundos) é, também, a confecção de ruídos sem significado.

Feito esse último comentário cremos poder encerrar as exposições concernentes à existência de mônadas e sujeitos pessoais no campo transcendental: as mônadas, entendidas como sujeitos cognitivos metafísicos, são uma ilusão que pode ser eliminada e, com essa eliminação, deixa de haver a unidade de “o mundo” ou “o melhor dos mundos possíveis”; isso, obviamente, não necessariamente significa que hajam vários mundos, porém significa que não existe um “mundo em si” a priori, e que o mundo, verdadeiro ou falso, somente pode ser apreendido como a soma dos acontecimentos a partir dos quais um determinado indivíduo conhece a si mesmo. Se pensarmos, veremos que a simbologia lógica e, naquilo que está mais próximo do cotidiano, termos como “coisa” ou “estado de coisas” são a marca do não-sentido, e a unidade que fornecem à linguagem e ao sujeito é, meramente, ilusória e baseada no senso comum. Na filosofia clássica isso parece ser bem transparente, por exemplo, no idealismo de Schopenhauer (2005): Schopenhauer inicia sua obra máxima defendendo que a forma geral do mundo é a relação sujeito-objeto e que o próprio sujeito não pode aparecer fora dessa relação; o problema é saber o que é o “objeto” e o que fornece, por exemplo, a uma meia e a um odor a característica comum de “ser um objeto”. Se pensarmos, veremos que nada nos garante essa característica, posto que a unidade das palavras, assim como das coisas por elas designadas, constitui-se em algo meramente arbitrário.<sup>108</sup>

Toda essa compreensão é extremamente profícua, pois permite, inclusive, que respondamos às outras perguntas que havíamos feito logo no início (após comentarmos a primeira citação desta seção). Assim, devemos nos lembrar que nossa quarta pergunta era: o que é o transcendental para Deleuze? Havíamos feito, na primeira seção, um breve comentário em que mencionamos Machado (2009) e explicamos que, para Deleuze, o transcendental, longe de ser a condição de toda experiência possível, constitui-se na condição de toda a experiência real. Isso, em um primeiro momento, pode passar a impressão que o transcendental deleuzeano não é muito diferente do transcendental kantiano mais tradicional. Essa

---

<sup>108</sup>Todo esse último parágrafo e aquele que o precede, a nosso ver, precisa ser lido com cuidado. É preciso que o leitor entenda que a crítica de Deleuze ao “eu” não é a apologia da ideia de que tal “eu” não existe. Trata-se de mostrar que certa versão abstrata do “eu” que, por vezes, apareceu na história da filosofia e no senso comum é (uma tal versão abstrata do “eu”) é baseada em arbitrariedades linguísticas.

impressão, no entanto, é ilusória e Machado (2009) o explica mencionando que, para Deleuze, o transcendental deve fornecer a gênese de algo e não a mera condição de possibilidade deste algo. Como explicar isso? Devemos prestar atenção naquilo que acabamos de trabalhar a partir das exposições concernentes à ilusão do sujeito: em um sentido mais clássico (kantiano), o transcendental nada mais é do que uma doutrina do senso comum. Tal transcendental, nada mais faz do que procurar as unidades limite da linguagem que se pautam e, ao mesmo tempo, legitimam a unidade e a ilusão do sujeito. Para que entendamos isso, basta nos lembrarmos da tábua de categorias trabalhada por Kant (2001). O que faz tal tábua? Ao isolar termos como “quantidade”, “realidade”, “subsistência” e “qualidade”, Kant não faz mais do que isolar os termos limites da linguagem que são similares a outros como o, já mencionado, “coisa” (que, inclusive, poderia, muito bem, ser tratado como mera variação de “subsistência” ou “substância”). Tais termos nada mais são do que tentativas ilusórias a partir das quais a linguagem tenta falar de si mesma, e, no entanto, apenas consegue produzir ruídos sem sentido cuja única unidade provém do senso comum.

Como deveria ser, então, o autêntico transcendental? Para entendermos isso precisamos retomar algo que mencionamos na seção anterior: Deleuze não se conforma com os limites que correntes filosóficas como a analítica impõem à linguagem e ao pensamento. Assim, como já havíamos mencionado, Deleuze prefere correr o risco de um progresso infinito pelos tipos russelianos (ver seção anterior) do que permanecer nos limites de uma determinada linguagem. É aí que surge a doutrina metafísica das quantidades intensivas e a tentativa de vivenciar o fora da linguagem. Ao vivenciar tal fora, Deleuze procura reconstituir, nele, a própria gênese (origem) da linguagem e do pensamento: Deleuze, como já se pode ver pela seção anterior, cria, com sua linguagem de transição, uma tentativa de se referir ao meio externo (à linguagem) através da noção de quantidade intensiva (ou intensidade); nesse sentido Deleuze tenta driblar o contante risco de cair nas abstrações que denunciávamos a pouco (a “intensidade” como abstração que tenta dizer tudo e não diz nada) ou nas contradições denunciadas no paradoxo de Russell. Isso parece ser impossível (Deleuze o sabe), porém – e agora começamos a entender melhor porque tudo que vimos aqui, posteriormente será chamado de um perspectivismo deleuzeano – é necessário tentá-lo, pois, em filosofia, só há criação do novo e afirmação da vida (no sentido em que vimos no capítulo anterior) quando

há um esforço para dizer o indizível. A partir daí podemos, até certo ponto, perdoar a linguagem torcida e confusa que perpassa os difíceis livros do filósofo da diferença: tal linguagem é, em muitos casos, a tentativa, por vezes frutífera e por vezes não (daí a existência de uma metafísica e de críticos), de se construir uma “anti-linguagem” que dê conta daquilo que não se pode falar (“Acerca daquilo que não se pode falar, deve-se tagarelar”).

Dito isso, cremos poder encerrar a resposta à quarta dentre as questões que havíamos nos colocado: o transcendental é a tentativa de se pensar as origens (gênese) intensivas de algumas coisa; por trás de um mundo (no sentido em que explicamos acima) há uma multiplicidade de intensidades de modo que o filósofo transcendental é aquele com coragem de tentar, driblando os riscos da linguagem, encontrar as intensidades por trás de um mundo.

Com essa resposta fica faltando, apenas, responder à última dentre as perguntas que havíamos nos colocado após comentarmos a primeira dentre as citações que, aqui, fizemos: trata-se de saber qual é o papel do corpo em todas essas exposições que fizemos. Na primeira seção, de alguma forma, explicamos isso propondo que o corpo é transcendental e mencionamos a vontade de poder nietzscheana que, de alguma forma, está presente nas leituras de Deleuze a respeito do corpo (mesmo quando o autor em questão não é Nietzsche). O problema é que, se quiséssemos desenvolver plenamente essa questão (esse corpo transcendental), entraríamos em problemas que somente concernem ao próximo capítulo (onde confrontaremos Deleuze e Nietzsche). Apesar dessa situação – até para que apontemos o direcionamento que este capítulo irá tomar – acreditamos ser possível comentar, brevemente, o papel do corpo: o corpo (ou a experiência primordial do corpo) é transcendental, no sentido de que está no limiar da construção da linguagem e do pensamento; o corpo é o que está mais próximo do objeto da filosofia por excelência, pois esta, ao buscar as intensidades por trás de um mundo (no sentido deleuzeano) acaba, necessariamente, por encontrar um corpo.

Aí vemos, claramente, porque todo esse capítulo culminará em um perspectivismo deleuzeano. Tal perspectivismo é, em última instância, uma atitude ética: a atitude daquele que tem a coragem de desafiar os limites da própria linguagem e da própria subjetividade para encontrar o campo profícuo das intensidades corpóreas. O que diferencia Deleuze de toda a filosofia da linguagem

trabalhada neste capítulo? O desafio à concepção de que se deve impor limites severos ao pensamento; tal desafio, se prestarmos a atenção em tudo que foi desenvolvido nesta seção, subverte alguns elementos do senso comum e permite, ainda que por um instante, que, para muito além da desconstrução do próprio “eu” abstrato, se atinja um novo universo do corpóreo, das sensações e das vivências puras. Se, como havíamos mencionado no início da seção anterior, a filosofia analítica empreende uma primeira reação contra a tradição da filosofia do sujeito criando um espaço empírico (ou espaço lógico), Deleuze, em uma atitude ética própria, almeja levar essa reação até as últimas consequências.<sup>109</sup>

Esperamos com este capítulo ter tratado do mínimo necessário de conteúdo para a tese defendida no próximo capítulo. É possível que tenhamos sido um pouco prolixos. Mas isso, a nosso ver, era necessário, pois, ainda que respeitemos muito o trabalho de Deleuze, devemos admitir que este tem o defeito de ser um autor demasiado erudito (no campo da historiografia filosófica) e, ao mesmo tempo, confuso, notando-se que muito do que parece complexo em seu estilo é, antes o resultado de um maneira elíptica<sup>110</sup> de escrita (uma escrita que, indevidamente, abrevia muito do que deveria ser exposto de maneira explícita), do que de uma complexidade impossível de ser desvendada. Isso inclusive faz com que dificilmente uma leitura de Deleuze possa sintetizar, em poucas palavras, a totalidade do seu pensamento: cabe lembrar que o que fizemos neste capítulo foi, no final das contas, apenas uma leitura muito geral (pois poderia ter sido mais detalhada) de uma pequena série de paradoxos, e, para isso, foi necessário desenvolver tudo o que desenvolvemos nas nossas três seções; isso mostra a quantidade de modéstia e paciência que é exigida de um leitor de Deleuze.

---

109Esse último comentário, onde se inicia uma aproximação entre Deleuze e Nietzsche, pode, por hora, parecer demasiado simplista e resumido. Essa impressão porém, a nosso ver, será superada no próximo capítulo.

110Nesse sentido, ao contrário do que muitos pensam, *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b) é um livro bem mais difícil que *Différence et répétition* (DELEUZE, 2005a). Uma vez que, este último, é bem mais discursivo e explica bem mais os autores que cita. Hoje temos acesso aos cursos de Deleuze que nos permitem entender bem qualquer uma de suas obras, porém um leitor que leu suas obras nas primeiras edições tinha em *Différence et répétition* (DELEUZE, 2005a) a única fonte para extrair ideias claras e ler as outras obras. Sendo assim recomendamos que qualquer leitura sistemática de Deleuze deva começar por sua obra máxima. Isso, inclusive, ajuda a evitar alguns preconceitos concernentes ao estilo de Deleuze (que, é claro, é difícil, em alguns casos ininteligível, porém não insano).



### 3 DOS LIMITES DA FINITUDE AOS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO

Chegamos, finalmente, ao momento crucial deste trabalho: teremos, a partir de agora, o objetivo de fornecer uma solução para o problema que colocamos em nossa introdução. Tal problema constituía-se em um questionamento que visava compreender como Deleuze, conseguiu, a partir de Nietzsche, construir seu próprio perspectivismo.

A busca por oferecer uma solução para essa questão será, neste capítulo, desenvolvida ao longo de duas seções. A primeira dentre tais seções procurará constituir-se em uma espécie de balanço da leitura deleuzeana a respeito de Nietzsche. Tal balanço, por sua vez, constituir-se-á em uma exposição da leitura de Deleuze (leitura que Deleuze faz de Nietzsche) e em uma tentativa de mostrar, do ponto de vista de uma aproximação com relação ao perspectivismo nietzscheano, alguns problemas que julgamos existir em tal leitura. Ao fazer isso, teremos o objetivo de responder à seguinte questão: considerando-se que, se como mostram boa parte dos intérpretes de Deleuze, esse autor tende a ser parcial na leitura que faz de certos filósofos, até que ponto a leitura que faz de Nietzsche, do ponto das principais características do perspectivismo, é parcial? A relevância de tal pergunta (para nossa pesquisa) é, a nosso ver, bastante óbvia: se queremos, satisfazendo o problema central de nossa pesquisa (ver introdução), definir o perspectivismo deleuzeano a partir de uma inspiração nietzscheana, temos de, obviamente, estudar todos os indícios dessa inspiração nietzscheana na obra de Deleuze. Obviamente, essa afirmação pode gerar alguns questionamentos: se Deleuze possuía comentários sobre Nietzsche, porque não fazer deste trabalho uma mera resenha crítica dos comentários de Deleuze? Porque nos demos ao trabalho de escrever dois longos capítulos (um sobre Nietzsche e o outro sobre Deleuze) se podíamos, simplesmente, comentar criticamente, com base nos textos de Nietzsche, os comentários de Deleuze a esses mesmos textos? A resposta a essas perguntas está relacionada com o seguinte fato: acreditamos, como tentaremos mostrar mais adiante, que o perspectivismo de Deleuze não se constitui em uma mera decorrência das teses expostas na leitura que este autor faz de Nietzsche; a nosso ver, todo o trabalho de Deleuze, mesmo quando não está falando de Nietzsche, possui uma inspiração do perspectivismo nietzscheano, e, inclusive, essa inspiração se manifesta menos nos textos de Deleuze sobre Nietzsche. Assim, as leituras que

fizemos nos capítulos anteriores, servirão, mais adiante, para mostrar que a caracterização do perspectivismo deleuzeano, embora dependa de Nietzsche, independe dos textos deleuzeanos sobre Nietzsche, notando-se que esses textos, devido a uma intensificação do caráter metafísico do pensamento de Deleuze, talvez sejam o que há de menos interessante naquilo que concerne ao perspectivismo deleuzeano.

Esse comentário, inclusive, nos remete ao conteúdo da segunda seção deste capítulo: se, na primeira seção, nos focaremos em refletir a respeito da leitura que Deleuze faz de Nietzsche, na segunda seção procuraremos, justamente, mostrar que podemos caracterizar o perspectivismo deleuzeano independentemente da consideração de tal leitura.

Essa segunda seção deverá encerrar o plano mais importante deste trabalho. A partir daí encerraremos este capítulo e relegaremos o problema secundário deste trabalho (reflexão sobre o caso Sokal) ao nosso primeiro apêndice: obviamente, na medida que o presente trabalho pode servir de guia para se desfazer certas confusões (como a acusação de “relativismo”) relativas ao pensamento de Deleuze, forneceremos um diálogo com o caso Sokal; esse diálogo, porém, será relegado a um apêndice na medida em que não é o que há de mais importante aqui.

### 3.1 METAFÍSICA E OTIMISMO: REFLEXÕES SOBRE A LEITURA DELEUZEANA A RESPEITO DE NIETZSCHE

A partir de agora tentaremos fazer uma descrição crítica da interpretação que Deleuze faz a respeito de Nietzsche. Para isso usaremos o texto de *Nietzsche et la philosophie* (DELEUZE, 2007). A nosso ver, esse texto possui bastante importância e, talvez, até fosse possível tratá-lo como um resumo de muitas das teses que, em *Différence et répétition* (DELEUZE, 2005a) e *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b), parecem definir o essencial da filosofia e, mais especificamente, da metafísica deleuzeana. Obviamente, não poderemos desenvolver isso aqui pelo fato de que estamos interessados, apenas, na questão do perspectivismo em Deleuze, e, mesmo quando entramos em tópicos metafísicos (ver nosso segundo capítulo), entramos apenas na porção desses tópicos que nos interessam para ser pensados em conexão com a temática do perspectivismo. Por outro lado, mesmo diante dessa restrição de nossos interesses, devemos ter algum

respeito pela relevância que *Nietzsche et la philosophie* possui dentro do contexto da obra de Deleuze, e, partindo desse respeito, devemos deixar claro que as críticas feitas aqui irão restringir-se apenas a aspectos relacionados à questão do perspectivismo, e que não irão se direcionar à maneira como Deleuze aborda outras temáticas nietzscheanas.

Feito esse comentário metodológico prévio, iniciemos, pois, o tratamento direto de nossa temática. Em tal tratamento, nossa tese central será, fundamentalmente, a seguinte: a leitura deleuzeana de Nietzsche conserva muitos dos aspectos do espírito do perspectivismo nietzscheano desenvolvido em nosso terceiro capítulo; essa leitura, no entanto, exagera a construção de alguns tópicos metafísicos que são anti-perspectivistas e otimistas, pois acabam transformando o imperativo da afirmação da vida em uma moral otimista da afirmação da vida. Nesse sentido, nossa conclusão final será a de que, embora não se afaste totalmente do perspectivismo nietzscheano, a leitura que Deleuze faz de Nietzsche não adere ao perspectivismo nietzscheano em seu caráter mais forte.

Para desenvolvermos essas teses, iremos, mantendo certa sincronia com nosso capítulo sobre Nietzsche (primeiro capítulo), construir esta seção de modo a subdividi-la em três momentos.

O primeiro desses momentos irá comentar as percepções de Deleuze sobre a prévia do perspectivismo nietzscheano que aparece no período da obra de Nietzsche referente à influência mais intensa de Schopenhauer e de Wagner.

O segundo momento irá comentar as percepções de Deleuze referente ao perspectivismo surgido após a ruptura com Schopenhauer e Wagner; nesse segundo momento termos de proceder de modo um tanto diferente do que procedemos quando falamos de Nietzsche, pois Deleuze, e isto a nosso ver é uma das causas de suas falhas interpretativas (do ponto de vista daquilo que estamos tratando como perspectivismo), não separa, ou separa muito pouco, as temáticas da segunda fase da obra de Nietzsche e a discussão referente às noções de “força”, “vontade de poder” e “eterno retorno”.

O terceiro momento, por fim, irá focar-se, especificamente, em *Nietzsche et la philosophie* e mostrar os exageros, naquilo que se refere ao perspectivismo, da doutrina metafísica que se delineia ao longo dessa obra. Esse terceiro momento irá pressupor os outros dois e muito do que foi dito em nosso

segundo capítulo naquilo que diz respeito à metafísica deleuzeana das intensidades: veremos que, conforme desenvolve o pensamento de Nietzsche posterior à ruptura com Schopenhauer, Deleuze acaba tentando, cada vez mais, aproximar esse pensamento de sua metafísica das intensidades, e desenvolver essa metafísica de modo a acrescentar-lhe uma espécie de otimismo.

Feita a subdivisão temática desta seção, comecemos com a consideração referente à primeira parte (de tal subdivisão). Naquilo que concerne a essa primeira parte, acreditamos poder afirmar que Deleuze compreende e desenvolve o perspectivismo nietzscheano no mesmo sentido em que nós o desenvolvemos na primeira seção de nosso primeiro capítulo. Obviamente, ao afirmarmos isso não estamos e nem poderíamos estar afirmando o fato de que a leitura que Deleuze faz de obras como o *Nascimento da tragédia no espírito da música* (NIETZSCHE, 2008c) conseguem ser plenamente fieis ao texto nietzscheano: nosso ponto é, apenas, mostrar que Deleuze, naquilo que diz respeito à questão do perspectivismo, permanece fiel ao pensamento de Nietzsche do modo como o consideramos na primeira seção do primeiro capítulo; quanto ao possível fato de Deleuze, devido ao caráter parcial de suas interpretações, fugir da fidelidade a Nietzsche em outras temáticas (que não a do perspectivismo) não é importante (tal possível fato) para as discussões a que nos propomos neste trabalho. Sendo assim, passemos, pois, a defender o ponto de vista que nos interessa:

Eis então como o trágico em seu conjunto é definido em *O nascimento da tragédia*: a contradição original, sua solução dionisiaca e a expressão dramática dessa solução. Reproduzir e resolver a contradição, resolvê-la reproduzindo-a, resolver a contradição original no fundo original, tal é o caráter da *cultura trágica* e de seus representantes modernos, Kant, Schopenhauer, Wagner. “Seu traço saliente é que ela substitui a ciência por uma estrutura que fixa um olhar impassível sobre a estrutura do universo e procura apreender dela a dor eterna, na qual ela reconhece com alguma simpatia sua própria dor”. (DELEUZE, 2007, p.14)<sup>111</sup>

---

111Voici donc comment le tragique dans son ensemble est défini dans *l'Origine de la tragédie* : la contradiction originelle, sa solution dionysiaque et l'expression dramatique de cette solution. Reproduire et résoudre la contradiction originelle dans le fond originel, tel est le caractère *culture tragique* et de ses représentants modernes, Kant, Schopenhauer, Wagner. “Son trait saillant est qu'elle remplace la science par une sagesse qui fixe un regard impassible sur la structure de l'univers e cherche à y saisir la douleur éternelle, où elle elle reconnaît avec une tendre sympathies a propre douleur. As traduções do francês continuam sendo uma responsabilidade nossa.

Esse pequeno excerto é uma das poucas passagens em que *Nietzsche et la philosophie* comenta, de modo mais direto, as temáticas do *Nascimento da tragédia no espírito da música*: de fato, há muitos parágrafos do primeiro capítulo de *Nietzsche et la philosophie* que comentam o primeiro grande trabalho de Nietzsche; o problema é que Deleuze parece possuir verdadeiro fascínio pelas concepções nietzscheanas de força e de vontade de poder de modo que essas temáticas acabam aparecendo desde os primeiros parágrafos do texto deleuzeano e acabam fazendo com que esse texto se concentre muito mais em ler o primeiro Nietzsche já em conexão com as ideias que só adquiririam consistência nas obras finais do filósofo alemão. De qualquer forma, como a passagem citada parece comprovar, Deleuze não deixa, como é nossa tese, de possuir uma boa e rigorosa<sup>112</sup> leitura do trabalho do Nietzsche das primeiras obras. Essa leitura, como mostra a citação, não deixa de apreender, em síntese, aquilo que afirmamos, com base em obras de Nietzsche, na primeira seção de nosso primeiro capítulo: para o “primeiro Nietzsche” a essência do mundo (ou do universo) é puro sofrimento; mediante essa situação, é possível, como fizeram os gregos, recorrer a uma cultura artística que permita que se conheça, se aceite e se suporte, com certo distanciamento, a essência desoladora do mundo; esse tipo de cultura artística esclarecedora encontra sua destruição no pensamento conceitual filosófico-socrático (ciência, ver citação)<sup>113</sup> que acaba fazendo com que os homens se enredem em ilusões (conceituais) e vivenciem uma existência medíocre enquanto joguetes de um mundo produtor de sofrimento.

Acreditamos que esse raciocínio resume praticamente tudo o que havíamos afirmado no primeiro capítulo e, uma vez que podemos ver simetria entre tal raciocínio e aquilo que está presente na citação, acreditamos que, facilmente, podemos afirmar que Deleuze está em perfeita consonância com o perspectivismo (ou pré-perspectivismo) das primeiras obras de Nietzsche.

Com essa percepção, acreditamos poder encerrar o primeiro momento desta seção: ainda que, com um raciocínio curto, vimos que a leitura de Deleuze a respeito do perspectivismo ou de questões ligadas a ele<sup>114</sup> está coerente

---

112As afirmações de Deleuze não deixam de, constantemente, referir a passagens nas obras de Nietzsche.

113Pelo contexto da citação, o que Deleuze quer referir como ciência é, a nosso ver, principalmente o pensamento filosófico-socrático.

114Estamos falando, aqui, com toda liberdade da noção de perspectivismo nas primeiras obras de Nietzsche, porém estamos cientes de que, a rigor, não é consensual dizer que haja um perspectivismo no “primeiro

com o texto nietzscheano se nos mantivermos nos limites das primeiras obras do filósofo alemão. A partir de agora iremos, no segundo momento dessa seção, desenvolver a exposição do processo pelo qual Deleuze afasta-se da leitura das primeiras obras de Nietzsche e aprofunda sua leitura de noções como “força”, “vontade de poder” e “eterno retorno”.

Iniciemos, então, esse empreendimento: como talvez já se imagine, a primeira noção importante para a leitura deleuzeana do “segundo Nietzsche” consiste na noção de “força”. No nosso primeiro capítulo (terceira seção), desenvolvemos essa noção em Nietzsche; se, se prestar atenção à explicação que fornecemos em tal capítulo, ver-se-á, segundo cremos, que a noção de força surge, principalmente, da tentativa nietzscheana de excluir certas ilusões provindas da linguagem corrente; essas ilusões, como vimos, estão intimamente relacionadas com a transposição, para a natureza, da categoria sintática do sujeito. Essa categoria nos levaria a procurar, ou pressupor, um sujeito arbitrário para as ações que ocorriam na natureza. Contra essa tendência do senso comum, Nietzsche teria proposto que se pensasse que, na natureza, não existem propriamente coisas, mas sim ações como “o estar do copo sobre a mesa” (ver o exemplo da terceira seção do primeiro capítulo) que, em um processo de abstração, nos levariam a acreditar que no mundo existem coisas como um copo quando, na verdade, o que existem são situações ou ações envolvendo aquilo a que, normalmente, tentamos nos referir substantivamente com a palavra “copo”. Tentando se livrar desse tipo de abstração, Nietzsche lança mão da ideia de se pensar o mundo como a mera interação entre eventos (ou situações particulares) que passam, justamente, a ser chamados de “força”; essas forças, por sua vez, embora não deixem de interagir em uma espécie de sistema determinista, não possuem, pela própria premissa de que se partiu para defender sua realidade, a mínima relação com situações de contato ou choque entre corpos. Assim, embora em nenhum momento Nietzsche mostre a pretensão de defender que as forças venham do nada, tal filósofo acaba, inicialmente, tratando tais forças como algo que, simplesmente, se impõe. Por outro lado, justamente, a

---

Nietzsche”. Sendo assim, a razão por estarmos mantendo essa liberdade ao falar (do perspectivismo no primeiro Nietzsche) deve-se ao fato de que estamos pressupondo o ponto de vista (que foi justamente o principal ponto de vista defendido na primeira seção do primeiro capítulo) de que, de alguma forma, as bases do perspectivismo já estavam nas primeiras obras de Nietzsche; isso, no nosso modo de ver, nos permite afirmar que a leitura de Deleuze contempla o perspectivismo do primeiro Nietzsche no sentido de que, ainda que não chame isto de perspectivismo, contempla aquelas características que, anteriormente (primeira seção do primeiro capítulo), tratamos como sendo as precursoras do perspectivismo.

característica arbitrária da existência das forças é o que permite a Nietzsche pensá-las por analogia com a noção de vontade (no sentido de um desejo e volição que nos assalte subitamente) e postular a própria noção de vontade como sendo a “ideia regulativa” (ver primeiro capítulo) que podemos utilizar para entender a essência da força.

Toda essa concepção (de força) explicada no primeiro capítulo é, com certo grau de fidelidade, retomada por Deleuze (2007). Essa retomada, no entanto, será feita de tal forma que Deleuze acaba tentando articular a teoria das forças com sua própria metafísica das intensidades<sup>115</sup>. O que permite que Deleuze faça isso? Realmente, os principais textos nietzscheanos, se formos rigorosos ao extremo, fechariam bastante a possibilidade da proposta deleuzeana. Sendo assim, o que acaba permitindo que Deleuze avance uma interpretação completamente original de Nietzsche consiste, ao que parece, no contato com uma pseudo-obra póstuma (de Nietzsche) intitulada *A vontade de poder* (NIETZSCHE, 2008). De fato essa “obra” nietzscheana nunca existiu enquanto autêntica produção de Nietzsche<sup>116</sup> e, embora contenha autênticos textos póstumos de Nietzsche, dificilmente pode ser plenamente tratada como uma autoridade interpretativa. Daí o aspecto polêmico da interpretação proposta por Deleuze.

---

115 Deleuze não afirma categoricamente a relação de identidade entre sua metafísica (ver nota 60) e a doutrina das forças tal como expõe em *Nietzsche et la philosophie* (DELEUZE, 2007); acreditamos, no entanto, poder afirmar tal identidade. Esse nosso ponto de vista deve-se ao fato de que *Nietzsche et la philosophie* (DELEUZE, 2007) trata, constantemente, as forças como sendo, para usar a linguagem de Deleuze, qualidades puras que, em última instância, seriam diferenças de quantidade não-abstratas (cf DELEUZE, 2007, p. 48-49); essas diferenças de quantidade se oporiam às quantidades abstratas, pois essas últimas, diferentemente das primeiras, seriam facilmente iguadas entre si.

A nosso ver de vista essa distinção estabelecida por Deleuze enquadra-se, perfeitamente, na distinção que estabelecemos, no capítulo anterior, entre quantidades intensivas e quantidades extensivas. Além disto – e isto talvez seja que mais corrobora a nossa interpretação das forças (na leitura de Deleuze) como quantidades intensivas – Deleuze, em sua leitura das forças como diferenças de quantidade, cita passagens (cf NIETZSCHE, 2008a, p. 293-294, aforismos: 563 e 565) que, embora não necessariamente corroborem sua leitura da noção de força, aproximam-se muito, senão são idênticas, ao modo e aos exemplos pelos quais, no capítulo anterior, explicamos as quantidades intensivas.

116A *Vontade de poder* (NIETZSCHE, 2008a), na verdade, constitui-se em um trabalho que não foi organizado por Nietzsche; este apenas deixou alguns planos da obra, e há discussões sobre a própria possibilidade de Nietzsche ter desistido de completar a *Vontade de poder*.

Quanto ao conteúdo, propriamente dito, desse texto: segundo o professor Gilvan Fogel (que nos agradeceu com uma introdução à principal ou a uma das principais traduções da “obra” em questão) a *Vontade de poder* (NIETZSCHE, 2008) constitui-se em uma coletânea de autênticos fragmentos póstumos de Nietzsche; o problema é que esses fragmentos não estão dispostos em uma edição crítica e cronológica que esteja em consonância com o autêntico processo de evolução do pensamento nietzscheano. Isso faz com que afirmações interpretativas que, como as de Deleuze, tiveram origem, apenas, em *A vontade de poder* constituam-se em afirmações delicadas (ainda que não necessariamente falsas).

Essa “falha”<sup>117</sup> deleuzeana, no entanto, não será, por enquanto, um problema para nós. Isso se deve ao fato de que, pelo menos inicialmente, Deleuze, mesmo agredindo um pouco o texto nietzscheano consegue, se pensarmos em consonância com as principais conclusões de nosso primeiro capítulo, manter-se dentro do espírito do perspectivismo. Como isso se dá? Para responder a essa pergunta precisamos entender, primeiramente, que ao equiparar sua metafísica da sensibilidade com a doutrina das forças, Deleuze eleva bastante o potencial de tal metafísica<sup>118</sup>: na forma que, até agora, a expusemos no capítulo anterior, a metafísica de Deleuze, exceto no momento mencionamos a influência de Samuel Butler e sua excêntrica generalização do empirismo, não pretendia possuir grandes implicações para outros âmbitos (artístico, científico, ético e etc.); tratava-se, com certeza, de uma interessante proposta filosófica que, no entanto, se limitava, apenas, a tentar explicar a origem perceptual (intensiva) dos acontecimentos entendidos como relações lógicas ou de cunho espaço-temporal. Essa versão mais simplificada (da metafísica de Deleuze) pode ser expandida através de *Nietzsche et la philosophie* (Deleuze, 2007): as forças passam a ser tratadas como quantidades intensivas que se relacionam entre si para dar sentido a qualquer tipo de categoria de conhecimento, moral, política etc; isso ocorre porque a leitura de Deleuze pretende tratar as forças nietzscheanas como sendo, para além de meros atos impulsivos de vontade, quantidades intensivas de vontade<sup>119</sup> às quais todas as outras quantidades intensivas (ligadas aos mais diversos tipos de percepção sensorial) poderiam ser reduzidas de modo que, em última instância, a vontade seria

---

117Apesar de estarmos falando de uma possível “falha” deleuzeana a partir de *A Vontade de poder*, é importante que se tenha em vista que não estamos aqui querendo desmerecer o uso da obra *A Vontade de poder*: as boas edições de *A Vontade de poder* foram, por muito tempo, uma das únicas (senão a única) fonte de acesso aos fragmentos póstumos de Nietzsche, e influenciaram grandes interpretes do filósofo; assim, quando dizemos que *A Vontade de poder* permitiu os desvios da interpretação de Deleuze, estamos, na verdade, querendo dizer que a obra, sendo culpada ou não disto, foi a fonte de leituras que permitiu que o filósofo da diferença pudesse dar algum rigor (ou aparência de rigor) às suas teses polêmicas a respeito de Nietzsche.

118Ao afirmarmos que a doutrina das forças eleva a potência da metafísica de Deleuze, não estamos querendo afirmar que estejamos pressupondo uma espécie de evolução do pensamento de Deleuze em que haveriam momentos anteriores e posteriores da metafísica da sensação. Obviamente, a existência de tal evolução é possível, porém, se quiséssemos defendê-la (ou pressupô-la) teríamos, em um sentido totalmente diverso do que fizemos, que ter citado e usado as obras de Deleuze a partir de um rigoroso itinerário cronológico. Sendo assim, quando afirmamos que, na leitura de Nietzsche, Deleuze eleva a potência de sua metafísica: estamos apenas pressupondo o fato – que comentaremos melhor posteriormente – de que, ao longo das diversas obras de Deleuze, a metafísica da sensação aparece sob as mais diversas faces e sob os mais diversos graus de exagero de modo que um dos únicos critérios, senão o único, que temos para decidir a respeito do grau adequado em que tomar tal metafísica consiste no pressuposto da influência de Nietzsche e, consequentemente, a leitura mais direta (como estamos fazendo) da interpretação deleuzeana sobre Nietzsche.

119Cf Deleuze (2007, p.8-9).



a categoria transcendental (em um sentido deleuzeano) fundamental que estaria por trás das percepções e sentimentos mais elementares de todos os âmbitos do pensamento. Como isso é possível? Não há, a nosso ver, uma justificativa em *Nietzsche et la philosophie* que, embora fale sobre Nietzsche com muito entusiasmo e justifique (filosoficamente) muitas de suas afirmações, não deixa de estar focado em um trabalho que, embora tenha seu aspecto filosófico, possui, em grande parte, um aspecto historiográfico e descritivo: de fato, se considerarmos a concepção de transcendental (deleuzeana) exposta no capítulo anterior, poderemos pensar que, não necessariamente, é impossível pensarmos uma análise transcendental que conseguisse reduzir todas as quantidades extensivas a padrões intensivos, e, posteriormente, mostrar que esses padrões intensivos, em última instância, não passam de graus (intensivos, obviamente) de um único tipo de percepção (o sentimento imediato de vontade no sentido de volição); apesar, no entanto, de existir essa possibilidade, o texto que estamos estudando (DELEUZE, 2007), ao que parece, não faz esforço para confirmá-la filosoficamente<sup>120</sup>.

Não obstante essa situação de arbitrariedade (em *Nietzsche et la philosophie*), acreditamos poder falar, aqui, da doutrina (deleuzeana) das forças sem problemas, pois, como já deve ter ficado claro, nossa discussão é, por enquanto (nesta seção), apenas a da interpretação deleuzeana referente ao perspectivismo de Nietzsche.<sup>121</sup>

Sendo assim, aceitemos, então, a afirmação: “a realidade é formada por pequenas quantidades de vontade”. Ao se ler isso, se, se tiver lido nosso primeiro capítulo, tender-se-á chegar à conclusão de que, de alguma forma, Deleuze estaria tentando tratar as forças como sendo, em última instância, quantidades intensivas de “vontade de poder”. De nossa parte, consideramos que afirmar isso é, apenas, parcialmente verdadeiro: somos do ponto de vista de que a doutrina

---

<sup>120</sup> que não quer dizer que não exista uma confirmação ou que não se possa encontrar tal confirmação em outros trabalhos de Deleuze.

<sup>121</sup>As afirmações desse último parágrafo, talvez, possam parecer prepotentes a alguns caso não preste atenção ao que estamos falando: não estamos dizendo, em nenhum momento, que Deleuze não justifica sua metafísica das forças (talvez tal justificação seja um dos objetos de obras importantes como *Différence et répétition*); nossa afirmação, na verdade, é a de que tal justificativa não aparece em *Nietzsche et la philosophie*.

Obviamente não podemos provar isso aqui (pois demandaria uma análise detalhada de toda a obra); de qualquer forma, achamos que como, nesta seção pelo menos, nosso objetivo é apenas verificar a fidelidade da interpretação de Deleuze ao perspectivismo de Nietzsche, não é preciso oferecer uma justificação filosófica do modo como Deleuze, para além de interpretar Nietzsche a partir de uma versão ampliada da metafísica das intensidades, justifica sua aderência filosófica a essa versão.

deleuzeana referente à vontade de poder constitui-se em algo bastante obscuro e, em alguns casos, merece, em termos de obscuridade, críticas do nível de Sokal e Bricmont (2012). Sendo assim, tentaremos expor nossa leitura de tal doutrina como sendo mera hipótese interpretativa sem pretensões de ser definitiva, notando-se que, de qualquer forma, consideramos que esse nível hipotético de interpretação é suficiente para nossos propósitos.

Nesse sentido, retomemos, mais uma vez, o nosso primeiro capítulo e nos lembremos do que havíamos dito a respeito da vontade de poder: havíamos explicado que a vontade de poder não é, em Nietzsche, uma vontade que possui um objeto específico (que, hipoteticamente, seria o poder), mas constitui-se em uma espécie de vontade de auto-afirmação (no sentido de imposição) da própria vontade, ou seja, uma espécie de “vontade de vontade” que leva, desde o ser mais ínfimo do universo até o ser mais complexo, a lutarem por estarem no topo de uma hierarquia<sup>122</sup> em que, não só possam realizar todas as suas vontades particulares (as vontades que os constituem), mas também possam, não colocar todos os outros em função da realização de tais vontades, como também contagiá-los com tais vontades.

Inicialmente, a leitura de Deleuze não se distancia muito disso:

O estudo das manifestações da vontade deve ser feito como o maior cuidado, porque o dinamismo das forças depende totalmente dele. Mas o que significa: a vontade de poder se manifesta? A relação das forças em cada caso é determinada pelo tanto que uma força é *afetada* por outras inferiores ou superiores. Segue-se que a vontade de poder se manifesta por um poder de ser afetado. Este poder não é uma possibilidade abstrata: ele é necessariamente preenchido e efetuado à cada instante pelas outras forças com as quais está relação. [...] Em primeiro lugar, então, a vontade de poder se manifesta como o poder de ser afetado, como o poder determinado da força de ser ela mesma afetada. – É difícil, aqui, de negar em Nietzsche uma inspiração espinosista. Espinosa, em uma teoria extremamente profunda, queria que toda quantidade de força correspondesse a um poder de ser afetado. Um corpo teria tanto mais força quanto mais ele pudesse ser afetado de um maior número de formas. (DELEUZE, 2007, p. 70)

O interessante desta citação é que não só poderemos começar a explicar as concepções deleuzeanas referentes à vontade de poder, como, também, poderemos cumprir nossa promessa (do capítulo anterior) de explicar melhor a

---

<sup>122</sup>Embora não possamos provar isto agora, acreditamos que seria correto afirmar que, em Nietzsche, os seres mais complexos nada mais são do que o resultado da luta dos seres mais simples que, em meio a tal luta, geram novos “personagens” para a própria luta.

noção de “corpo” em Deleuze<sup>123</sup>: em trabalhos como os *Cours sur Spinoza* (DELEUZE, 2012f), Deleuze assume uma concepção de corpo muito influenciada por Espinosa; nessa concepção, o corpo constitui-se em um conjunto de intensidades primordiais que estão intimamente relacionadas com o nosso conhecimento do mundo. No próprio trabalho de Espinosa (1983), mesmo o conhecimento racional, era bastante influenciado pela experiência imediata e quase inconsciente do corpo e das paixões: para Espinosa (1983), tanto o conhecimento ilusório das superstições, quanto o conhecimento adequado da natureza, são ligados, antes de qualquer coisa, a um bom ou mau conhecimento do corpo e à uma experiência triste ou alegre do mesmo. Deleuze, em sua leitura de Nietzsche, retoma essa concepção espinosana, descarta o seu aspecto mecanicista, porém, mantém o ponto central: na visão do teórico das multiplicidades, para qualquer ser vivo, e principalmente para o ser humano, a apreensão do corpo é a base para todas as vivências emocionais e cognitivas (“os limites do meu corpo, são os limites do meu mundo”); do ponto de vista emocional, que é o que mais interessa à leitura deleuzeana de Nietzsche, a vivência do corpo identifica-se com a vivência da “vontade de poder”. Como se dá essa identificação? Mais uma vez, Deleuze busca uma analogia em Espinosa (1983): a “vontade de poder” manifesta-se como uma vontade de poder ser afetada (o), ou seja, de poder ser afetado por outras forças; em Espinosa (1983), mais especificamente, isso significa o poder que um corpo mecânico possui de compor suas relações mecânicas (provavelmente, no sentido da física clássica) com outros corpos mecanicamente estruturados gerando corpos mais fortes. Deleuze procura traduzir isso para a linguagem das intensidades tratando o poder de ser afetado como o poder que uma vontade possui de colocar outras vontades em função de si mesma. Assim, temos uma estrutura bastante parecida com aquela que descrevemos em nosso primeiro capítulo e que retomamos agora a pouco: cada vontade (força), enquanto “vontade de poder”, é, antes de tudo, uma “vontade de vontade” e, sendo assim, a experiência da vida e da natureza, naquilo que possuem de mais íntimo, constituem em uma luta de intensidades volitivas que tentam se apropriar umas das outras (colocar, umas às outras, em função de si);

---

123Como vimos no capítulo anterior, esta noção de “corpo” aparecia, tanto na interpretação de Leibniz, quanto no uso que fizemos dessa interpretação na terceira seção do capítulo anterior. Nesse contexto vimos, no final das contas, o modo como o corpo está intimamente relacionado com o plano das intensidades e, conseqüentemente, com o transcendental deleuzeano. A partir de agora veremos a importância que tal corpo assume na versão mais sofisticada da metafísica de Deleuze.

nesse sentido, o corpo intensivo, base da experiência humana, vem à tona como o resultado de uma vontade que se apropria de outras (talvez, representado no plano extensivo, pelo organismo que, por exemplo, se apropria de nutrientes desde o útero materno) e, embora o desenvolvimento das quantidades extensivas seja útil (devido à ciência) e nos faça esquecer um pouco dessa experiência corpórea, ela (a experiência corpórea) não deixa de ser a base transcendental (ver terceira seção do capítulo anterior) de tudo de modo que, embora tenhamos cinco sentidos (que captam intensidades), esses sentidos (bem como suas intensidades), no início de nossa vida, não deixam de estar relacionados a atos volitivos (as intensidades mais primitivas dentre todas) que jamais deixarão de acompanhá-los. Como um exemplo disso, podemos recorrer, novamente, ao exemplo que Machado (2009) dá da obra de Proust (tão admirado por Deleuze); esse autor (Proust), inclusive, traz, em sua obra máxima, uma série de exemplos interessantes: já no início de sua obra máxima, Proust descreve uma personagem que possuía imenso amor por sua mãe e tinha, constantemente, seu julgamento afetado por esse amor e pela inexplicável necessidade de que sua mãe, todos os dias, o fosse beijar antes de dormir<sup>124</sup>.<sup>125</sup>

Eis, a nosso ver, o aspecto mais coerente da interpretação deleuzeana a respeito da “vontade de poder” nietzscheana: certamente, Deleuze retira as forças (nietzscheanas) daquele plano mecanicista e quase científico que havíamos descrito em nosso primeiro capítulo; Nietzsche, embora não deixasse de dar importância ao corpo entendido como fisiologia, via as forças como uma alternativa ao mecanicismo clássico tratando-as quase como uma hipótese cosmológica, e, Deleuze, por sua vez, transfere, com base em uma leitura um pouco torcida, as forças para uma instância sensorial-corpórea imediata. A nosso ver, se a leitura de Deleuze tivesse se limitado a essa transferência, não se poderia encontrar,

---

124Esses exemplos proustianos-psicanalíticos são interessantes, porém consideramos interessante deixar claro o fato de que a vivência do corpo enquanto vontade que se apropria de outras vontades não necessariamente, em Deleuze, precisa ser vista como conjunto de reminiscências infantis. Esses exemplos (de reminiscências) nem sempre são os preferidos de Deleuze. Nos *Cours sur Spinoza*, o filósofo oferece outros exemplos interessantes que, a nosso ver, podem ser aplicados à leitura de Nietzsche: 1- o exemplo do indivíduo que, lutando contra certas tendências inertes (vontades) de seu corpo, aprende, como uma experiência intensiva e instintiva, que consegue nadar movimentando as partes do seu corpo com certa velocidade; 2- o exemplo do indivíduo que vivencia a experiência da dança e de todas as experiências volitivas que ela implica.

125Concluído esse último parágrafo, podemos aproveitar a oportunidade para, finalmente, dar uma definição um pouco melhor para as noções de “corpo” e “inconsciente” mencionadas no capítulo anterior. Assim, podemos pensar que o corpo transcendental que condiciona um mundo (no sentido do capítulo anterior) constitui-se, em última instância, em um conjunto de graus intensivos de “vontade de poder”, e o inconsciente se identifica com tal corpo, pois ele (o corpo transcendental) como é a condição de possibilidade do “mundo”nunca se manifesta em tal “mundo” (fica sempre isolado em uma espécie de nível subliminar onde determina tudo pelo hábito que, por sua vez, não passa de uma manifestação superficial da vontade de poder).

em tal leitura, consequências nocivas para uma legítima postura perspectivista. O problema é que a leitura de Deleuze segue adiante e acaba construindo uma metafísica em um dos sentidos mais fortes do termo. É dessa metafísica que começaremos a dar conta agora, notando-se que começaremos a nos preparar para trabalhá-la tratando, como uma espécie de propedêutica, daquilo que consideramos, em Deleuze, uma outra versão complicada e problemática da noção de “vontade de poder”:

Um dos textos mais importantes que Nietzsche escreveu para explicar o que ele entendia por vontade de poder é o seguinte: “Este conceito *vitioso* da força, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, tem necessidade de um *complemento*; é preciso lhe atribuir um querer *interno* que eu chamarei de vontade de poder” . A vontade de poder é então atribuída à força, mas de uma maneira muito particular: ela é ao mesmo tempo um complemento da força e alguma coisa de interna. Ela não lhe é atribuída à maneira de um predicado. Com efeito, se nós colocamos a questão: “quem?”, nós não podemos dizer que a força seja *aquela que quer*. Somente a vontade de poder é aquele que quer, ela não se deixa delegar nem alienar em um outro sujeito, mesmo na força. Mas então como pode ela ser “atribuída”? Recordemo-nos de que a força está em relação essencial com a força. Recordemo-nos de que a essência da força é a sua diferença de quantidade com relação a outras forças, e que essa diferença se exprime como a qualidade da força. Aí está aquilo que é a vontade de poder: o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético. *A vontade de poder é o elemento do qual decorrem simultaneamente a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nesta relação, pertence a cada força*. A vontade de poder revela aqui sua natureza: ela é o princípio para a síntese das forças. (DELEUZE, 2007, p. 56)

Esse fragmento revela um dos aspectos mais complexos e, ao mesmo tempo, mais confusos da leitura de Deleuze a respeito de Nietzsche. Para entendê-lo, começemos a análise da citação que, no fragmento, Deleuze faz a respeito de Nietzsche. Vemos aí Nietzsche usar, como ressalta fortemente Deleuze, o termo complemento: de fato, já em *Genealogia da moral: uma polêmica* (NIETZSCHE, 1999) associa a sua doutrina das “forças” à noção de força do mecanicismo clássico e trata esta última noção (a noção de força do mecanicismo clássico) como sendo incompleta; acreditamos que é nesse sentido que, talvez, Nietzsche, na citação de Deleuze, esteja dizendo que a noção clássica de força necessita de um complemento. Assim, ao falar do querer interno da força, entendido como um complemento ao conceito clássico de força, Nietzsche, ao contrário do que parece sugerir Deleuze no fragmento, não está, a nosso ver, almejando estabelecer uma separação entre as noções de força e de vontade de poder: como se pode ver

pela primeira citação que fizemos em nossa terceira seção do primeiro capítulo, a principal crítica que Nietzsche dirige à ciência de seu tempo é uma crítica nominalista que visa eliminar, da leitura da natureza, objetos abstratos e reduzir tal natureza a puras ações (ou situações) que se confundiriam com as próprias forças; nesse contexto, as forças, por si só, seriam atos de “vontade poder”, e tentar separar a “vontade de poder” do conjunto constituído pela soma desses atos atrairia o risco de se cair, novamente, na atitude metafísica de Schopenhauer. Mesmo assim, Deleuze parece, em alguns dos momentos de sua leitura de Nietzsche, insistir em realizar uma separação ínfima entre “força” e “vontade de poder”. Isso acaba gerando uma grande complicação para a leitura do texto do filósofo francês: como vimos, as forças, enquanto um tipo de quantidade, são, na leitura de Deleuze, caracterizadas, coerentemente, como quantidades de vontade, e, com isso, podemos, como já fizemos, pressupor a vontade de poder como aquilo do qual as forças são quantidades intensivas; por outro lado, há vezes em que, como na citação acima, a própria possibilidade de uma definição coerente da “força” se perde e nos deparamos com uma estranha e, quase contraditória (com relação a outro momentos do texto de Deleuze), definição de “vontade de poder” que funciona como uma espécie de *Deus ex machina* externo às forças. Como lidar com essa situação? De uma maneira geral, podemos apontar uma resposta a essa questão a partir do seguinte raciocínio: ainda que não concordássemos com Machado (2009) no fato de Nietzsche ser a influência mais importante de Deleuze, seria fácil, no entanto, mostrar, ao longo da leitura da obra de Deleuze, que Nietzsche está presente em abundância nas obras do filósofo francês; dentro desse contexto seria bem possível, a partir de um estudo das diversas menções a Nietzsche na obra de Deleuze, encontrar passagens que ajudassem a desfazer as contradições referentes à influência do filósofo alemão sobre o filósofo francês. Apesar dessa possibilidade, porém, nós, por questões de brevidade, nos eximiremos de solucionar as aparentes contradições internas à leitura de Deleuze: acreditamos que, ainda que não solucionemos as aparentes contradições de *Nietzsche et la philosophie* (DELEUZE, 2007), podemos, como veremos melhor, oferecer uma caracterização daquela estrutura otimista que traz problemas para uma relação mais próxima entre *Nietzsche et la philosophie* (DELEUZE, 2007) e o perspectivismo; o único motivo de termos insistido em expor a existência da concepção problemática (de Deleuze) a respeito da “vontade de poder” é, justamente, o fato de podermos, posteriormente,

deixar claro que a crítica que, nesta seção, faremos a Deleuze independe de uma compreensão de tal concepção.

Feito esse último comentário, acreditamos, por enquanto, ter, quanto ao aspecto problemático da noção de “vontade de poder”, dito aquilo que nos interessava. Sendo assim, continuando no espírito de expor a metafísica de *Nietzsche et la philosophie* (NIETZSCHE, 2007), passemos a uma breve exposição da interpretação que Deleuze faz de quatro noções que o filósofo francês atribui a Nietzsche: “ativo”, “reativo”, “afirmativo”, “negativo”.

Tentaremos, pois, definir uma a uma dessas noções na ordem acima. Para entender tais definições, é preciso, primeiramente, ter em mente que, na leitura de Deleuze, o par “ativo/reativo” deve referir-se, mais diretamente, à noção de força e o par “afirmativo/negativo” deve referir-se, mais diretamente, à noção de vontade de poder. Tendo-se isso em consideração, passemos, finalmente, à consideração de cada um dos membros desses pares: 1- as forças “ativas” são aquelas que tendem naturalmente a lutar, implacavelmente, para se colocar no topo da hierarquia das forças; 2- as forças “reativas” constituem-se no conjunto das forças que, embora não deixem de lutar para colocar as outras forças em função de si, tendem naturalmente a submeter-se e adaptar-se a outras forças quando estas mostram possuir uma potência maior; 3- a vontade de poder “afirmativa” constitui-se naquela que tende a estar associada às forças ativas e, conseqüentemente, gerar um amor incondicional à vida; 4- a vontade de poder “negativa” constitui-se naquela que tende a associar-se às forças reativas e gerar uma fuga com relação à vida em seu esplendor de alegria e sofrimento.

A partir dessas simples definições, podemos, finalmente, expor o ponto central da metafísica otimista construída em *Nietzsche et la philosophie* (DELEUZE, 2007):

O que é a afirmação em toda sua potência? Nietzsche não suprime o conceito de ser. Ele propõe, do ser, uma nova concepção. A afirmação é ser. O ser não é o objeto da afirmação, nem um elemento que se ofereceria, que se daria a partir da afirmação. A afirmação não é a potência do ser, pelo contrário. A afirmação, ela mesma, é o ser, o ser é somente a afirmação em toda a sua potência. Nós não nos surpreenderemos então que haja, em Nietzsche, análise do ser por si mesma, nem análise por si mesma; se evitará crer que Nietzsche, sob este ponto de vista, não tenha entregado o seu último pensamento. *O ser e o nada são somente a expressão abstrata da afirmação e da negação como qualidades (qualia) da vontade de poder[...].* (p.213)

A lição do eterno retorno é que não há retorno do negativo. O eterno retorno significa que o ser é seleção. Somente retorna aquilo que afirma, ou aquilo que é afirmado. O eterno retorno é a reprodução do devir, mas a reprodução do devir é também a reprodução de um devir ativo [...]. No eterno retorno o ser se diz do devir, mas o ser do devir se diz somente do devir ativo. O ensinamento especulativo de Nietzsche é o seguinte: o devir, o múltiplo, o acaso não contêm nenhuma negação; a diferença é a afirmação pura; retornar é o ser da diferença excluindo todo o negativo. E talvez esse ensinamento permaneceria obscuro sem a clareza prática no qual ele se banha. Nietzsche denuncia todas as mistificações que desfiguram a filosofia: o aparelho da má consciência, os falsos prestígios do negativo que fazem do múltiplo, do devir, do acaso outras tantas infelicidades da consciência, e das infelicidades da consciência, outros tantos momentos de formação, de reflexão ou de desenvolvimento. Que a diferença é feliz; que o múltiplo, o devir, o acaso são suficientemente, por eles mesmos, objetos de alegria; que somente a alegria retorna: tal é o ensinamento prático de Nietzsche. (DELEUZE, 2007, p.213-218)

Infelizmente, por questões de brevidade e objetividade, não estamos, como já explicamos, trabalhando, aqui, a totalidade do conteúdo de *Nietzsche et la philosophie* (DELEUZE, 2007), e, conseqüentemente, o conteúdo dessa citação parecerá, em um primeiro momento, um tanto confuso ao leitor. De qualquer forma, com base nas definições feitas logo acima (“ativo”, “reativo”, “afirmativo” e “negativo”) e em outros elementos, acreditamos ser possível explicar o essencial a tal citação cuja leitura, ainda que de maneira confusa, já deve estar levando o leitor que tenha alguma experiência em filosofia a entrever um otimismo (quase teleológico)<sup>126</sup> e uma doutrina do ser. Começamos, pois, a considerar tais doutrinas. Nesse sentido, primeiramente é preciso ter em mente aquela metafísica das forças (enquanto quantidades intensivas) e da vontade de poder com sua confusa definição. As definições apresentadas mais acima (“ativo”, “reativo”, “afirmativo” e “negativo”) permitirão que Deleuze, por assim dizer, bifurque sua leitura de Nietzsche e, inicialmente, lhe dê um viés um tanto dualista: diferentemente daquilo que vimos em nosso primeiro capítulo, “ativo” e “reativo” deixam de ser características das forças sob uma certa perspectiva e passam a ser características absolutas tanto das forças quanto da natureza de modo que passa a haver na natureza, tanto forças que representam uma vontade de poder tão fraca que acabam rendendo-se quase naturalmente à “reatividade”, quanto forças que, representando

---

<sup>126</sup> A respeito do otimismo de Deleuze, gostaríamos, aqui, de tocar, rapidamente (por meio desta nota), em dois pontos: 1- a palavra otimismo deve ser encarada com certa relatividade, pois, como acreditamos que se tornará perceptível (se ainda não se tornou), o otimismo do qual tachamos Deleuze se constitui em otimismo no sentido de que enxerga a realidade (o Ser) como algo que é propenso à afirmação da vida (é um otimismo que veremos como destoando de certas posturas nietzschanas, porém, ainda assim, é um otimismo baseado em valores nietzschanos); 2- em muitos momentos moveremos falamos de críticas a Deleuze, porém pedimos que essas “críticas” não sejam encaradas em um sentido pejorativo.



certo grau elevado de “vontade de poder”, tendem quase naturalmente à atividade. Essa espécie de dualismo no campo das “forças” é seguida por um dualismo no campo da “vontade de poder” de modo que, introduzindo um esquema um tanto estranho às compreensões mais comuns da obra de Nietzsche, Deleuze bifurca a vontade de poder e introduz uma “vontade de poder negativa” e uma “vontade de poder afirmativa”.

Essas bifurcações introduzidas por Deleuze permitem que o filósofo francês, por assim dizer, cinda o próprio devir nietzscheano: o devir que, em nosso primeiro capítulo (terceira seção), era visto como uma espécie de luta constante de forças, passa a ser visto como um duplo devir que inclui, tanto um devir de “forças reativas” guiadas por “vontades de poder negativas” que fogem à auto-agressão perspectivista e à sua necessidade de amor incondicional a uma vida cruel, quanto um devir de “forças ativas” guiadas por “vontades de poder afirmativas” que se engajam na luta natural pela dominação das forças mais fracas e arcam, afirmativamente, com todo o ônus sofredor decorrente de tal luta. Se tivermos em mente esse duplo devir, podemos facilmente entender o otimismo da metafísica que Deleuze atribui a Nietzsche. Para tanto, precisamos ter em vista, inicialmente, o fato de que, mesmo havendo forças “reativas” que representam uma “vontade de poder pouco intensa” que tende a ser negativa (um devir “reativo”), a vida, de uma maneira geral, não deixa de ser luta (de forças) e, conseqüentemente, fluxo ou mudança. Dentro desse contexto, e agora começamos a nos aproximar lentamente do conteúdo da citação acima, a única coisa fixa na natureza constitui-se na própria mudança: devemos, na leitura deleuzeana de Nietzsche, assumir a interessante, e ao mesmo tempo consternadora, tese de que, na realidade ou natureza, a única coisa fixa é a ausência de fixidez; na leitura que Deleuze faz de Nietzsche, embora existam padrões intensivos que permitam boas sistematizações religiosas ou sistematizações científicas úteis, as quantidades intensivas (“forças”), em última instância, não deixam, antes de tudo, de ser regidas por uma vontade de poder que faz com que, acima de qualquer ciência ou religião, a realidade seja movimento (fluxo, pluralidade, acaso e etc.). Essa lei fundamental da mudança, que na metafísica de Nietzsche-Deleuze, rege, teoricamente, a realidade leva Deleuze aderir uma interpretação heterodoxa do “eterno retorno” nietzscheano: o “eterno retorno” deixa de ser a referência a um princípio ético ou cosmológico que estimularia um amor incondicional pela vida, e (tal eterno retorno) passa a ser uma

espécie de doutrina metafísica que propõe que, em um sentido esotérico, o eterno retorno nietzscheano seria a própria lei do fluxo do devir; isso significa que, segundo Deleuze, o eterno retorno seria, na verdade, o “eterno retorno da diferença” entendido como a mencionada lei segundo a qual a realidade é caracterizada como tendo, no fluxo (mudança, multiplicidade, acaso e etc.), seu único elemento perene. Daí segue-se o princípio otimista que tanto almejávamos explicar: se, no final das contas, o fluxo (mudança) é a lei da realidade, tudo aquilo que, como a “negação” e a “reatividade”, tenta resistir a tal lei tenderá a ser, mais cedo ou mais tarde, reabsorvido por ela; a vida, mesmo nos níveis mais baixos (“negativos”) de “vontade de poder”, é luta e movimento de modo que, mesmo o devir das forças “reativas”, deverá sempre se subordinar ao devir das forças “ativas” e servir ao propósito de afirmação da vida. Isso é claramente otimista se pensarmos que, principalmente entre os seres (“forças”) humanos, existem, até os dias de hoje (e mais ainda no tempo de Deleuze), contingentes imensos de pessoas religiosas que sonham com uma outra vida além desta em que vivemos. Nesse sentido, *Nietzsche et la philosophie* (DELEUZE, 2007), parece constituir uma espécie de raciocínio profético em que Deleuze, lendo *Genealogia da moral: uma polêmica* (NIETZSCHE, 1999) e as críticas de Nietzsche ao domínio cristão sobre o Ocidente, parece antever um mundo futuro em que a “negação” cristã da vida é abolida pela lei do devir: como mostra claramente a citação, Deleuze afirma que o “ser” do devir constitui-se na afirmação da afirmação; isso, por mais abstruso que pareça, não quer dizer nada além de que, uma vez que a lei primordial da realidade (o “ser”, em termos vulgares) é fluxo, necessariamente tal lei terá de afirmar a afirmação, ou seja, tal lei terá de tornar vitoriosa aquelas “forças” (“ativas” e ligadas à “vontade de poder afirmativa”) que, por assim dizer, exaltam a luta primordial que é o emblema do próprio fluxo do real.

Feito esse comentário, acreditamos ter colocado diante dos olhos do leitor a estrutura geral do otimismo deleuzeano. A compreensão desse otimismo permitirá que façamos a nossa pretendida, desde o início, crítica, do ponto de vista do perspectivismo, à leitura deleuzeana a respeito de Nietzsche. Antes, no entanto, gostaríamos de, para desfazer algumas possíveis confusões que ainda devem perpassar a mente do leitor e incrementar a força dos argumentos que virão mais adiante, chamar a atenção para o fato de que a concepção otimista descrita acima pode ser pensada independentemente de qualquer interpretação que se faça da

ambígua noção de “vontade de poder” na leitura que Deleuze faz de Nietzsche. Para realizarmos esse objetivo, consideremos, separadamente, cada uma das duas principais possíveis interpretações (da noção de “vontade de poder”) que o texto de Deleuze parece sugerir:

Em um primeiro momento, como de fato fizemos aqui, a “vontade de poder”, na leitura deleuzeana a respeito de Nietzsche, pode ser pensada como não sendo uma entidade abstrata autônoma, mas sim uma noção que visaria esclarecer aquilo do que as “forças” são quantidades. Nesse contexto, não existiria no mundo nenhuma “vontade de poder” entendida como uma entidade autônoma e abstrata; o que existiriam seriam quantidades (intensivas) maiores ou menores de “vontade de poder”. Essas quantidades, por sua vez, poderiam, muito bem: 1- ser classificadas, em alguns casos, como “forças ativas” ligadas a uma “vontade de poder afirmativa” quando estivessem entre as mais altas cuja principal característica seria, justamente, participar intensamente da luta da vida (“atividade”) e, automaticamente, fazer apologia de tal luta; 2- ser classificadas, em outros casos, como forças “reativas” ligadas a uma “vontade de poder negativa” quando se constituíssem em quantidades ínfimas (de “vontade de poder”) cuja principal característica seria a tentativa de adaptação e a fuga com relação ao caráter sofrível e combativo da vida. A partir dessas classificações poderíamos tranquilamente reconstruir a teleologia de Nietzsche-Deleuze: se a natureza (ou realidade), em suas manifestações sensoriais mais elementares, não passa de uma soma de quantidades de vontade de luta e apropriação (quantidades de “vontade de poder”), em última instância, tal realidade, ainda que como uma consequência de sua consistência última, deverá manifestar uma lei do fluxo (no sentido em que explicamos acima) que, mais cedo ou mais tarde, dará privilégio àquelas “forças” (vontades) mais intensas e suprimirá as menos intensas.

Por outro lado, se nos basearmos na confusa passagem que citamos mais acima (trata-se da terceira citação direta desta seção) e tratarmos a “vontade de poder” como uma espécie de *Deus ex machina* externo às “forças”, e, conseqüentemente, tratarmos as forças como quantidades intensivas de algo indeterminado, de qualquer forma, as forças continuam submetidas às, por assim dizer, leis da “vontade de poder” que é, por assim dizer, a criadora de sua diferença de quantidade intensiva (seja lá o que for essa quantidade). Nesse contexto, podemos muito bem pensar que o *Deus ex machina* “vontade de poder” manifesta-

se em diferentes níveis em diferentes “forças”. Sendo assim, podemos, daí, facilmente, deduzir as noções de “força ativa”, “força reativa”, “vontade de poder afirmativa” e “vontade de poder negativa”. A partir dessas noções não é preciso pensar muito para se chegar novamente àquele otimismo que queremos criticar.

Vemos, pois, com essas últimas afirmações, bem como às do parágrafo anterior, que o otimismo presente na leitura que Deleuze faz de Nietzsche independe das ambiguidades presentes na leitura do conceito de “vontade de poder”. Sendo assim, cremos que a crítica que faremos (àquele otimismo), caso esteja correta, é inexorável e não se poderá nos acusar de uma não compreensão de qualquer coisa de “muito profundo” que não tenhamos apreendido no texto deleuzeano.

Dito isso, vamos, pois, à famigerada crítica. A tese central de tal crítica pode ser assim resumida: em sua leitura de Nietzsche, Deleuze, ao radicalizar demais certas concepções metafísicas, acaba se afastando do perspectivismo. A defesa dessa tese torna-se algo não muito difícil caso se tenha prestado bastante atenção ao nosso primeiro capítulo: na segunda seção de nosso primeiro capítulo, acreditamos ter conseguido mostrar que o perspectivismo, manifestando-se na forma de uma reflexão sobre a linguagem, o mecanicismo e a psicologia, é, antes de tudo, uma auto-agressão na qual deve haver um despojamento de valores a muito estabelecidos; essa situação, inclusive, traz, como uma consequência do perspectivismo, uma visão desoladora da vida que, embora possa ser amenizada pelas artes, só pode ser compensada de fato por meio de uma postura ética de amor incondicional a tal vida. Se pensarmos um pouco, veremos que isso tudo é completamente avesso a qualquer tipo de otimismo nos moldes propostos em *Nietzsche et la philosophie* (DELEUZE, 2007): ora se a realidade fosse, como se segue de qualquer interpretação da doutrina nitzscheana-deleuzeana da “vontade de poder”, regida por uma inexorável lei da mudança que favorece a afirmação, a autocrítica do pensamento preconceituoso e comodista perderia todo o seu sentido e conexão necessária com noções como perspectivismo e “afirmação da vida em todo o seu caráter desolador”; nesse contexto, toda a atitude combativa de Nietzsche perderia o sentido, pois, mais cedo ou mais tarde, convenceríamos, facilmente, a todos de que amar incondicionalmente a vida é o melhor. Além disso, a noção de afirmação da vida seria algo sem sentido, pois afirmar a vida seria o mais natural entre os homens. Isso no entanto é demasiado anti-nietzscheano: como se pode ler

pelo início de *Schopenhauer como educador* (NIETZSCHE, 2009), Nietzsche via a preguiça de pensar como uma das coisas mais universais de modo que o perspectivismo e a visão clara da miséria da vida é a exceção e não a lei. Nesse sentido, a doutrina das “forças” e da “vontade de poder”, com certeza, nada têm a ver com o promissor otimismo de um devir do Ser-diferença. Tal doutrina nada mais é do que uma hipótese, dentre muitas outras possíveis, que poderia ser usada para, apenas, como mais uma tentativa de um empreendimento científico-filosófico; esse empreendimento, como qualquer outro, jamais conseguirá, por melhor que seja, fazer com que o homem consiga estar totalmente acima dos limites de sua linguagem, biologia e psicologia. Assim, afirmar a vida é amá-la a despeito desses limites e de qualquer boa hipótese que possamos utilizar para ultrapassá-los.

Com essa última afirmação, acreditamos, finalmente ter concluído os objetivos desta seção. Sendo assim, a nosso ver, podemos encerrá-la. Neste momento de encerramento, gostaríamos, apenas, de fazer três acréscimos no intuito de impedir uma má compreensão de nossa crítica à leitura deleuzeana a respeito de Nietzsche: 1- a crítica que, aqui, fizemos, a Deleuze não tem a intenção de rotulá-lo, enquanto intérprete de Nietzsche, como um impostor intelectual, notando-se que a leitura de Deleuze, ainda que tome certas liberdades, não deixa de, de alguma forma, embasar-se em textos nietzscheanos e, além disso, o uso de *A Vontade de poder* (por exemplo) também foi feito por alguns dos maiores intérpretes de Nietzsche; 2- a nossa crítica a Deleuze, não deve ser entendida como uma crítica global a *Nietzsche et la philosophie*, notando-se que, como ressaltam Machado (2009) e Hardt (1996), devemos sempre lembrar que o caráter parcial dos estudos historiográficos de Deleuze é proposital e tem a criativa função de retirar, de cada autor, aquilo que interessa ao pensamento de Deleuze; 3- ao criticar o antagonismo entre *Nietzsche et la philosophie* (DELEUZE, 2007) e o perspectivismo não quisemos, em nenhum momento, dizer que tal obra negligencia as questões tradicionalmente ligadas ao perspectivismo nietzscheano (linguagem, fisiologia/mecanicismo e psicologia), notando-se que nosso objetivo foi, na verdade, mostrar que o problema do texto de Deleuze está no fato de que, no final das contas, ele, por assim dizer, negligencia, em grande parte, o espírito que subjaz a tais questões.

### 3.2 A “TÁBUA DE PARMÊNIDES”<sup>127</sup> : AS VANTAGENS DA ÉTICA PERSPECTIVISTA DO FILOSOFO

“O universo é movimento; a vida é o que o pensamento faz com esse movimento”. Essa frase é atribuída ao imperador filósofo Marco Aurélio e, embora esteja comprometida com a ontologia do pensamento estoico (que, aliás, era bastante apreciado por Deleuze), tem, a nosso ver, muito a nos dizer até os dias de hoje.

Estamos chamando a atenção para isso, pois, como veremos, a importantíssima questão que pretendemos tratar nessa seção (“o perspectivismo”) está intimamente relacionada com uma atitude ética do pensamento diante do movimento de qualquer coisa que tendemos a referir com palavras como “universo”<sup>128</sup> (“realidade”, “mundo” e etc.). Nosso objetivo, pois, nesta seção é mostrar que, se Deleuze consegue ser perspectivista nietzscheano em algum sentido, tal perspectivismo (nietzscheano) não aparece, tão especificamente, em algum ponto da metafísica ou filosofia especulativa presente, principalmente, nas primeiras grandes obras do filósofo francês: o perspectivismo deleuzeano, como pretendemos explicar aqui, consiste em uma postura diante de certas possibilidades que a filosofia do século XX, enquanto colapso maior de uma série de categorias clássicas do pensamento (principalmente ligadas à “representação”) nos impõem; a nosso ver essa postura de Deleuze faz eco da postura de Nietzsche diante da necessidade, presente na segunda metade do século XIX, de se lidar com a eliminação definitiva de Deus enquanto uma categoria anteriormente forte do pensamento filosófico<sup>129</sup>.

---

127 Achamos justo e importante mencionar que essa expressão constitui-se em um recurso didático, normalmente usado por nosso orientador; a função, aqui, de tal expressão ficará clara mais adiante.

128 Estamos usando essa palavra no sentido em que é usada em alguns contextos do senso comum para ser tratada como sendo quase um sinônimo de termos como “realidade” ou “mundo” (na acepção mais ampla do termo). Sendo assim, não temos a mínima pretensão aqui de referir a noção de “universo” no mesmo sentido erudito (qualquer que seja esse sentido) em que essa palavra é utilizada pelas teorias mais atuais da física.

129 Quanto a esse último comentário, gostaríamos de esclarecer que não estamos querendo, em um tom apocalíptico, afirmar que, durante o século XIX (ou, mesmo, em sua segunda metade), o pensamento filosófico teria passado por algum tipo de transmutação em que “Deus” teria morrido. Em um sentido totalmente diferente, nosso objetivo é simplesmente partir do pressuposto de que, ainda que não seja nem o primeiro e nem o último a fazer isto, o pensamento moderno, em algum momento (não importa qual seja) teve que lidar com a possibilidade de se abrir mão da categoria “Deus”; nesse contexto surgiu a necessidade, mesmo em um plano anti-metafísico, de se lidar com a possibilidade de concepções desoladoras de mundo como aquela a que chega o perspectivismo nietzscheano em sua relação com a noção de amor incondicional à vida.

Procurando desenvolver essas posturas (Deleuzeana e Nietzscheana), dividiremos as exposições que se seguem em quatro momentos: primeiramente, retomaremos nossas exposições do primeiro capítulo procurando aprofundar a postura ética nietzscheana que acreditamos que não pode ser distanciada do perspectivismo; em segundo lugar, procuraremos correlacionar a postura ética nietzscheana com a postura ética que atribuiremos a Deleuze de modo a definir melhor esta última postura (a de Deleuze); em um terceiro momento, iremos correlacionar a postura de Deleuze com os principais elementos trabalhados em nosso segundo capítulo, notando-se que, com tal correlação, acreditamos ser capazes de deixar claro a principal função daquele capítulo neste trabalho; em um quarto momento procuraremos mencionar algumas das utilidades que vemos na metafísica de Deleuze enquanto considerada fora do campo, propriamente, deleuzeano.

Seguindo, então, esse planejamento, comecemos nossas considerações referentes a Nietzsche. Quanto a tais considerações, primeiramente nos interessa retomar alguns elementos da segunda seção de nosso primeiro capítulo. Nessa seção, e daí o título do capítulo como um todo, vemos Nietzsche como um indivíduo que toma a decisão de não ter preconceitos. O que isso significa? Significa procurar meios (na filologia, na ciência e na psicologia) de pensar contra si mesmo: fugir das armadilhas da linguagem e resistir ao pensamento que é mais natural e espontâneo ao ser humano. Porque Nietzsche se propõe isso? Nietzsche é algum tipo de masoquista? Talvez masoquismo seja uma palavra bastante imprópria, porém Nietzsche (principalmente, 1999) não se importaria nenhum pouco em dizer que tomou a decisão de ser cruel consigo mesmo. Mas para que serve essa crueldade? Com certeza não se trata da crueldade pela crueldade: trata-se da aderência ao fato de que é bem possível que estejamos errados ao acreditar que os ideais e prêmios que, enquanto pensadores (filósofos, cientistas, artistas e etc.), sempre buscamos (ao longo da história) estejam à nossa mão; talvez muito do que grande parte da filosofia (por exemplo), por muito tempo, classificou como sendo infame (o corpóreo, o fisiológico, o animal, a vaidade, o desejo, o egoísmo, o ateísmo e etc.) deva ser o verdadeiro (e, infelizmente, doloroso) caminho para o que sempre se buscou (a verdade, a liberdade, o moral e etc.).

Com certeza, esse tipo de linha de raciocínio não é um mérito de Nietzsche. Talvez, como já mencionamos timidamente, romper com o que é mais

cômodo (ao pensamento) seja uma característica processual e sutil da filosofia em geral e, mais especificamente, do “projeto filosófico da modernidade”. Não podemos, obviamente, trabalhar essa interessante tese aqui, porém, para que nossos pontos de vista sobre Nietzsche tornem-se fortemente defensáveis e, ao mesmo tempo, não pareçam demasiado pretensiosos, consideramos interessante, pelo menos, começar retomando algumas características importantes do contexto filosófico em que Nietzsche produziu seu pensamento.

A primeira dessas características, de alguma forma, estava, já, presente em nosso primeiro capítulo (principalmente na segunda seção) quando adotamos Marques como nosso guia na interpretação do perspectivismo de Nietzsche. Como já havíamos afirmado, não foi a toa que fizemos a escolha desse comentador para guiar nossa leitura do texto nietzschiano, e, agora, podemos justificar o porquê (o porquê de termos escolhido Marques): como a leitura de nosso primeiro capítulo deve ter deixado explícito, a leitura de Marques almeja estabelecer aproximações entre Nietzsche e Kant; a importância disso para nós está justamente em que indica o fato de que Nietzsche constitui-se no herdeiro de toda uma cultura filosófica que, no mínimo, se inicia com Kant. Essa cultura filosófica é, entre outras coisas, caracterizada por uma gradual ruptura com dogmas metafísicos e/ou dogmas morais e éticos que perpassaram boa parte do pensamento ocidental precedente<sup>130</sup>. Nesse sentido, já em Kant (2001), há, a despeito do possível moralismo que Nietzsche despreza, a demonstração de que o intelecto humano possui limites e não pode, ao nível metafísico (e, talvez, até mesmo empírico), encontrar respostas definitivas referentes a questões como “Deus existe?”, “a alma existe?”, “há um início para a cadeia causal da natureza?”. Esse tipo de limite proposto por Kant foi o que levou esse filósofo alemão a lançar mão da noção de ideia regulativa que, como vimos em nosso primeiro capítulo, está nas origens dos principais pressupostos do perspectivismo nietzschiano.

Esse tipo de proposta de Kant, com certeza, rendeu frutos no pensamento alemão e levou muitos pensadores a se afastarem, cada vez mais, do apego a noções demasiado metafísicas (Deus, alma, causa primeira e etc.). Assim,

---

<sup>130</sup>Importante enfatizar, a nosso ver, que não estamos querendo dizer que a alta cultura do pensamento alemão (que tem em Kant, senão o primeiro, pelo menos o primeiro grande representante) é a única que representa, na modernidade, uma ruptura com categorias extremas do pensamento metafísico. Estamos cientes, como já deixamos claro, que esse tipo de ruptura está, na modernidade, presente em muitos autores e, conseqüentemente, presente em tendências de outras filosofias (como a anglo-saxã munida de figuras de suma importância como Hume).



surge o próprio Hegel (2010), ao contrário do que muitos pensam, como o autêntico autor da frase “Deus ele mesmo está morto”.

Todo esse entusiasmo anti-metafísico foi, ainda, complementado por autores que puseram em dúvida categorias da ética clássica como altruísmo, otimismo e etc. Nesse aspecto, embora se pudesse fazer uma extensa lista de autores, nos interessa a figura de Schopenhauer (2005) cujo pessimismo foi um dos propulsores para a atitude nietzscheana de uma busca por trazer à baila categorias, por muito tempo, consideradas malditas ao pensamento filosófico: “o corpo”, “a sensualidade”, “o desejo”, “a animalidade”, “o egoísmo” e etc.

Toda essa fonte schopenhaueriana de agressão aos melindres do pensamento mais clássicos é, ainda, impulsionada, no caso específico de Nietzsche, por uma série de outras leituras que incluem, por exemplo, o sensualismo e o materialismo francês cuja principal característica é, em figuras como o Barão De Holbach (2010), uma associação entre reflexões morais e reflexões empíricas a respeito da mecânica do corpo.

Vemos, assim, que Nietzsche, como muitos autores de seu tempo, está cercado de ateísmo e superação da metafísica. Isso mostra que, se o perspectivismo de Nietzsche se reduzisse a seus métodos (filologia, mecanicismo/fisiologia, psicologia e etc.), ele não traria algo demasiado novo, ou, pelo menos, não tão novo e terrível quanto sua atitude profética, por vezes, parece anunciar. Nesse sentido, temos de entender que, em tal perspectivismo (nietzscheano), o que há de mais auto-cruel, mais do que as próprias premissas e método, é a conclusão, ou seja, a postura final de Nietzsche. Para entendermos melhor isso, comecemos visualizando algumas das sensações que nos traz o estar diante da “morte de Deus”: “Deus não existe”, “a natureza possui leis, porém não está preocupada com questões morais”, “se houver uma catástrofe, ela não será, nem justa, e nem injusta”, “as atitudes estúpidas dos homens, são consequências de um determinismo cego e, assim, também não são justas ou injustas”, “do mesmo modo repentino com que surgiu, a espécie humana pode ser varrida, da face da terra, por fenômenos inesperados”, “talvez, normalmente, seja útil para os homens fazer o ‘bem’, porém, se um desses homens faz um grande mal, tal homem, talvez, consiga lucrar com isso, ser mais feliz do que os outros e, do ponto de vista da natureza, nunca ser punido” e etc.

Obviamente, todos esses presságios não são um privilégio da filosofia de Nietzsche; a peculiaridade desse filósofo alemão está no modo como encara toda a situação: Nietzsche, ao ver a situação desoladora que decorre dos métodos associados ao perspectivismo (filologia, fisiologia, psicologia e etc.), não busca um “imperativo categórico”, não busca participar do “espírito absoluto”, não quer uma ascese santificada schopenhaueriana e nem um utilitarismo que, mesmo os materialistas, cultivam em algum grau; a auto-crueldade maior de Nietzsche está em romper com todas essas possibilidades e afirmar coisas como “que se ame a vida incondicionalmente,” ou “cada momento da vida, com toda sua oscilação entre sofrimento e alegria, deve ser vivido como se, se desejasse que tal momento se repetisse (ocorresse novamente) infinitas vezes”. Essa é a resposta nietzscheana às revelações desoladoras de uma natureza cega. Tal resposta é inseparável das reflexões mais especulativas (sobre a linguagem, a fisiologia, a psicologia e etc.) na medida em que potencializa essas reflexões: se queremos que qualquer reflexão, com base em uma auto-crueldade, nos leve, por uma nova via, à verdadeira face daquilo que os filósofos sempre buscaram por uma via errada, devemos (se queremos isso) elevar a auto-crueldade até os seus limites (até os píncaros onde podemos lançar um olhar de águia). Nesses pontos limite, nos abrimos para todas as possibilidades e, nas mais diversas áreas (ciência, filosofia, moral e etc.), podemos imaginar coisas que dificilmente imaginaríamos se não nos desapegássemos de qualquer valor rígido: “imperativo categórico”, “espírito absoluto”, “ascese schopenhaueriana”, “utilitarismo” e etc.; todos esses elementos filosóficos não são necessariamente ruins ou falsos, posto que o grande problema está em nos apegarmos a eles (termos medo de nos desfazermos deles).

Nesse sentido, a grande crítica de Nietzsche ao seu tempo, está, do ponto de vista do perspectivismo tal como o vemos, em atacar qualquer tentativa de apego moral naquilo que concerne a uma atitude diante da vida: a “morte de Deus” e o gradual fim da metafísica levaram muitos filósofos (Kant, Hegel, Schopenhauer, materialistas de todo tipo e etc.) a tentarem sistematizar outras vias para a moral; isso, porém, em uma linha de raciocínio nietzscheana, pode tornar-se problemático na medida em que a reflexão moral torna-se algo demasiado sistemático e limitador. Nesse sentido, vemos, por exemplo, Kant (2011), uma das grandes ameaças a Deus e à metafísica, tentando, desesperadamente, isolar uma *lei fundamental* da razão prática e estudá-la nos mais diversos meandros de modo a chegar a isolar uma

tábua de categorias da liberdade (cf KANT, 2011, p. 106); o problemático, nessa postura de Kant, é a insistência em se estabelecer um rigor moral. Tal rigor, se nos propusermos a ser coerentes com uma crítica radical da metafísica, talvez pudesse ser evitado: ora, se não há Deus ou metafísica, porque devemos colocar tanto rigor nessa ou naquela postura moral diante da vida? Com certeza, a morte de Deus e da metafísica não impedem que façamos ciência, moral e filosofia, mas não seria mais razoável se tratássemos as posturas morais, científicas ou filosóficas específicas sem excessiva seriedade? Não há, se pararmos para pensar, necessidade de, diante de uma atitude crítica com relação à metafísica, nos apegarmos a qualquer coisa: a natureza, ainda que regida por leis, pode, em um mundo sem Deus ou metafísica, nos surpreender muito; da mesma forma, o mais vulgar estudo de história poderia nos mostrar que impérios e grandes ideais morais ou teóricos (filosóficos, científicos) podem, de repente, ser, ainda que injustamente, destruídos pelos acontecimentos mais estúpidos e inesperados <sup>131</sup>. Assim, se queremos nos posicionar adequadamente diante da vida, devemos, antes de qualquer construção científica ou moral, amarmos incondicionalmente a vida entendida como uma coleção infinita de possibilidades intensas de dor e alegria.

Eis, talvez, um dos grandes legados de Nietzsche para a filosofia de seu tempo: o perspectivismo entendido como a auto-crueldade que se abre para grandes possibilidades. É importante perceber aí que o perspectivismo nietzscheano está longe de ser merecedor de alguns dos grandes adjetivos que certos autores, se pondo como seguidores do tipo de trabalho de Sokal e Bricmont (2012), atribuíram ao pós-estruturalismo: “relativismo”, “ceticismo radical”, “irracionalismo” e etc. De fato, há, no perspectivismo algum “ceticismo”. Mas este, longe de ser uma proposta de um empecilho às produções científicas ou filosóficas, consiste em uma afirmação da imensa gama de possibilidades dessas produções: se nos propomos a afirmar incondicionalmente a vida, nos libertamos de quaisquer preconceitos morais e nos abrimos para as possibilidades que podem nos fechar em inexprimíveis catástrofes (morais, políticas, históricas e etc.), ou nos abrir a mundos (em um sentido figurado) que superem todas as nossas expectativas científicas e/ou filosóficas.

Feito esse último comentário, acreditamos poder encerrar o que tínhamos de retomar a respeito de Nietzsche. Sendo assim, passaremos agora a

---

131A respeito desses últimos comentários, recomendamos a leitura das primeiras páginas de *Sobre verdade e mentira em um sentido extra moral* (NIETZSCHE, 2010b).

uma tentativa de mostrar que a postura ética singular a que Nietzsche adere com relação a certos acontecimentos filosóficos de seu tempo (“fim da metafísica”, “morte de Deus”), é, de alguma forma, bastante similar (senão idêntica) a uma postura que Deleuze mostra mediante certas tendências fortes do pensamento do século XX.<sup>132</sup>

Visando, então, essa finalidade, gostaríamos de, primeiramente, expor, de uma maneira resumida, o ponto de vista que procuraremos desenvolver a partir de agora: seguindo uma esteira similar à tendência própria do tempo de Nietzsche, o pensamento filosófico do século XX continuou a desenvolver uma ruptura com a metafísica, e, tal ruptura chegou a pontos tão elevados que, talvez mais do que a própria filosofia transcendental kantiana, tornou-se uma reflexão sobre os próprios instrumentos da representação (linguagem, significação, pensamento e etc.); essa reflexão sobre a representação, porém, gerou, algumas vezes, tendências a uma espécie de regulamentação excessiva do pensamento (divisão entre pensável e o impensável), e Deleuze, tal como Nietzsche diante da moralização de seu tempo, é um dos transgressores de tal regulamentação excessiva.

Inicialmente, um admirador de Deleuze que lesse essa tese poderia se lembrar, imediatamente, de trechos como o início da conclusão de *Diférence et Répétition* (DELEUZE, 2005a) onde Deleuze se detém, mais detalhadamente, na temática da “crítica da representação”. Certamente, esse tipo de passagem, até certo ponto, é útil para a nossa proposta, porém não consiste em nosso foco. Isso se deve ao fato de que a passagem em questão, assim como outras, não deixa de possuir íntima relação com a metafísica nietzschiana-deleuzeana que expusemos na seção anterior e cujo desvio, com relação ao perspectivismo, era nosso objetivo acentuar; indo a um sentido totalmente diferente do de trabalhar qualquer tópico específico do pensamento deleuzeano, nossa proposta consiste, na verdade, em defender que os desvios com relação à uma “moral da representação” (na filosofia do século XX) constitui-se em uma postura ética que, nem sempre se referindo a conceitos específicos, perpassa todo o pensamento de Deleuze.

---

<sup>132</sup>Achamos importante comentar que as posturas singulares que atribuímos a Nietzsche e pretendemos atribuir a Deleuze são “singulares” no sentido de que são raras. Isso, porém, não significa que Deleuze e Nietzsche tenham sido os únicos autores, ao longo da história da filosofia, a aderir àqueles tipos de postura (perspectivista): com certeza, se, se fizesse uma pesquisa, poder-se-ia encontrar uma série de autores que se mostram, ainda que em situações diferentes, com uma postura ética bastante similar à dos autores de que estamos tratando; poder-se-ia, talvez, mostrar que o perspectivismo, em algum grau, está sempre associado à filosofia. Infelizmente, por razões óbvias, não poderemos realizar esse tipo de pesquisa aqui. De qualquer forma instigamos o leitor para que se interesse por ela.

A realização desse objetivo, pois, deve seguir, antes de qualquer coisa, um resgate historiográfico como aquele que fizemos no caso de Nietzsche. Assim, saindo um pouco de uma leitura direta dos textos de Deleuze, devemos, primeiramente, tentar entender, de modo mais detido, as inovações filosóficas do tempo de Deleuze; tais inovações estendem-se por uma série de “tendências filosóficas”<sup>133</sup> famosas: “filosofia analítica”, “fenomenologia”, “escola de Frankfurt”, “estruturalismo”, “hermenêutica”, “pós-estruturalismo” (ou “neoe estruturalismo”) e etc. Talvez, nem o maior dos historiadores da filosofia conseguisse fornecer uma definição exata para todas essas expressões (“filosofia analítica”; “fenomenologia”, “escola de Frankfurt” e etc.), porém o que interessa é perceber que uma série de pensadores associados a cada uma delas submeteu os instrumentos do pensamento (e da representação) a um escrutínio extremamente rigoroso. A esse respeito vejamos, brevemente, alguns exemplos: Wittgenstein (2008a e 2008b) se envolve obsessivamente nos labirintos da linguagem e, com maestria, procura estabelecer um rígido limite entre o dizível e o indizível (que, no caso do primeiro Wittgenstein, identifica-se com “o místico”); Heidegger (por exemplo 2005) se foca no distanciamento com relação a uma linguagem “entificada” que se distancia do autêntico pensamento que é poético e/ou silencioso;<sup>134</sup> a filosofia das primeiras gerações (e, talvez, não só das primeiras gerações) da chamada “escola de Frankfurt”, grosso modo, pode, em grande parte, ser descrita como uma filosofia que, ainda que de um ponto de vista mais político e/ou sociológico, almeja mostrar que muito do que se considerou ser o baluarte da racionalidade científico-filosófico e da capacidade humana de representação (significação) poderia, em um sentido inconsciente quase psicanalítico, estar a serviço de interesses de dominação destrutiva da natureza e do homem.<sup>135</sup>

---

133Estamos usando a expressão “tendências filosóficas” para nos referir àquilo que, em um vocabulário mais vulgar, poderia ser entendido como o conjunto das “escolas filosóficas do século XX”; nosso objetivo ao usar tal expressão (“tendências filosóficas”) é evitar que, devido à nossa falta de erudição, passemos a impressão de estar operando classificações arbitrárias de linhas de pensamento (filosófico) bastante difusas e complexas.

134Aqui, utilizamos, apenas, um exemplo do pensamento de Heidegger. Fizemos isso, apenas, pelo fato de que o filósofo alemão, talvez mais do que qualquer outro autor contemporâneo, impõe dificuldade para uma subdivisão de seu trabalho de modo que, quando se quer citar tal trabalho, é melhor que haja uma delimitação de textos ou grupos de textos específicos. De qualquer forma, ainda que este não seja o único modo heideggeriano de reflexão sobre a linguagem, o desvio com relação a uma linguagem “entificada” e o caráter quase apocalíptico com que tal linguagem é tratada (como ressalta, muito bem, Richard Rorty) parecem ser constantes desde o início da obra de Heidegger.

135A respeito da “Escola de Frankfurt” e, principalmente, da primeira geração desta última recomendamos considerarmos, como referência, interessante mencionar: 1- o pequeno livro de Duarte (2004);2- O texto de

O interessante nesses exemplos, é, para nossos propósitos, perceber o modo como, para muitos autores contemporâneos<sup>136</sup>, algumas categorias aparentemente elementares do pensamento foram, do mesmo modo que “Deus” e a “metafísica” no tempo de Nietzsche, colocados sob suspeita: Wittgenstein, Heidegger, os frankfurtianos e seus “seguidores” acabaram explorando (e criticando) categorias (linguísticas, sociológicas, psicanalíticas e etc.) que, de modo quase imperceptível, manifestar-se-iam nos aspectos mais corriqueiros do uso da linguagem e/ou do fazer técnico-científico-filosófico.<sup>137</sup>

Em um sentido mais estrito, o pensamento de Deleuze não passa de mais um dentro desse contexto: Deleuze, ainda que nos restrinjamos apenas às obras que estamos considerando (as obras que foram produzidas independentemente da influência de Guattari), trata, a partir de sua metafísica das intensidades, de críticas ao senso comum, à linguagem, a representações ético-políticas vulgares, a concepções vulgares referentes à compreensão da técnica e etc. Todos esses trabalhos são formidáveis, porém, como afirmamos à exaustão, não são, a nosso ver, o que destaca Deleuze em termos de perspectivismo. O que destaca Deleuze é, na verdade, uma atitude jovial diante do fazer filosófico; essa atitude deve se opor a uma característica que, de alguma forma, está presente em alguns dos contemporâneos mais respeitados do filósofo francês: em casos como o de Wittgenstein e de filósofos analíticos (como os positivistas lógicos) vemos a busca por um último reduto dos limites do pensamento (o místico ou a lógica e a ciência); no caso de Heidegger, a descoberta do fatal destino “entificador” da linguagem e do pensamento parece, normalmente, conduzir a buscas

---

Matos (p.1990, p. XV, XVI, XVII, XVIII e XXI); 3- o texto de Horkheimer (1990, p. 44) onde este fala bastante de materialismo, representação e significação, notando-se que, embora estes sejam textos bastante introdutórios, Matos (1990, p.18) afirma que, em Teoria crítica I, já estava contido as teses fundamentais da teoria crítica (Escola de Frankfurt).

136De fato, poder-se-ia alegar que citamos apenas alguns exemplos, porém é importante ter em vista que esses exemplos exerceram muita influência: no caso de Wittgenstein, ainda que contra a vontade do autor, temos uma lista enorme de exemplos dos quais vale a pena citar o caso dos positivistas lógicos que levaram a extremos uma concepção da filosofia entendida, principalmente, como análise lógica da linguagem; no caso de Heidegger, não é preciso ser uma especialista, para saber que há quase uma biblioteca de admiradores, críticos e, talvez principalmente, “crítico-admiradores” (como, por exemplo, Sloterdijk, 2009); no caso da “escola de Frankfurt” também não é preciso um conhecimento extenso para ter noção dos impactos que, tanto os aspectos menos pessimistas, quanto os aspectos mais pessimistas de tal “escola” tiveram sobre a pesquisa em filosofia e, mesmo, nas ciências sociais.

137Julgamos ser de suma importância salientar que essas “suspeitas” que atribuímos a um pensamento típico do século XX não necessariamente precisam ser tratadas como pertencendo unicamente ao século XX. Nosso ponto, na verdade, é, apenas, o de que, muito provavelmente, aquelas “suspeitas” tornam-se mais explícitas no século XX ainda que, não necessariamente, sejam suas filhas.

(acompanhadas de lamentos) pelo “Ser”<sup>138</sup> pela “história do ser”, por uma linguagem poética (quase silenciosa) que transcende o pensamento “entificado”<sup>139</sup> etc.; os frankfurtianos buscam, desesperadamente, por um reduto da razão crítica e/ou comunicativa que deverá nos salvar da torrente violenta da “razão instrumental” e sua devoradora onda de técnica, publicidade massificadora, representação reificante e utilitarismo inescrupulosos. Com certeza todas essas ideias, a princípio, são profícuas e não temos erudição nem motivos para desrespeitá-las, porém, o excesso com que se manifestam em muitos autores contemporâneos, por vezes, faz ecos da tentativa moralizante com que muitos dos pensadores do tempo de Nietzsche (que não é muito anterior ao período que estamos trabalhando) tentavam domesticar os efeitos de uma crítica radical de Deus e da metafísica. Poderíamos classificar ambas as tentativas (dos autores mais contemporâneos e dos autores mais próximos a Nietzsche) como uma forma de busca pela “tábua de Parmênides”; em meio à torrente de devir da natureza pintada pelos jônicos (Anaximandro, Heráclito, Empédocles e etc.), Parmênides e seus seguidores, ainda que não necessariamente com intenções morais, encontraram, tal como aquele que é carregado pela correnteza de um rio, uma pequena tábua flutuante à qual se podia agarrar (o Ser parmenídico). A busca por essa “tábua de Parmênides”, a muito, parece ser o desespero maior de muitos filósofos. Não que buscá-la (buscar a tábua de Parmênides), necessariamente, seja reprovável. O problema aí é o desespero por se agarrar a ela: os filósofos, por vezes, parecem, com certo ódio, mostrarem-se “os autênticos arautos da lógica e da ciência”, “os autênticos reveladores do Ser perdido”, “os autênticos reveladores da sociedade acrílica e à beira da bancarrota”. Mas que sentido tem esse apego odioso? Se pararmos para pensar, muitos, senão todos, os argumentos trazidos pela filosofia do século XX são sempre vias de mão dupla (para não afirmar, paradoxalmente, que são vias de muitas mãos): o *Tratado*

---

138Aqui, obviamente, não se trata da versão simplificada do “Ser” que, na seção anterior, atribuímos a Deleuze. Trata-se da noção heideggeriana de “Ser” que envolve toda uma complexa rede de dimensões “histórica”, “linguística”, “fenomenológica” e etc.

139“Libertar a linguagem da gramática, para um contexto essencial mais originário está reservado ao pensar e poetizar” (HEIDEGGER, 2009, p.26) ou ainda “Caso o homem ainda deva encontrar o caminho da proximidade do Ser, terá de aprender primeiro a existir no inefável” (HEIDEGGER, 2009, p.34). Quanto a esse última passagem, vale ressaltar que, segundo uma nota de Emmanuel Carneiro Leão à passagem (nota 22), a enigmática palavra “inefável” [*das Namenlose*] pode ser tratado como quase sinônimo de “o sem nome”.

Muitas dessas temáticas são tratadas em *Tempo e Ser que*, embora curto, parece retomar muitas das temáticas já trabalhadas na primeira grande obra de Heidegger, e apontar para o importante (e, também inefável) conceito de Ereignis.

*lógico-filosófico* (WITTGENSTEIN 2008b) traz, tanto a possibilidade de um mergulho no místico e no científico, quanto a constatação de que os limites do sentido não têm sentido, e de que, conseqüentemente, talvez haja possibilidades indefinidas de descrição desses limites (criatividade); o pensamento de Heidegger traz, tanto o veredicto de uma linguagem “entificada” que nos aprisiona, quanto a possibilidade, como ressaltou Rorty (1991), de se pensar um tempo em que um pragmatismo extremo colocaria todo o pensamento em função da felicidade concreta dos homens ao invés de preocupar-se com questões, por vezes, demasiado abstratas (a verdadeira moral, a verdadeira realidade, a verdade do “Ser” e etc.); o pensamento da escola de Frankfurt nos permite, tanto um medo da “razão instrumental”, quanto uma percepção de que esta razão pode, em um sentido similar ao pragmatismo que Rorty (2001) lê em Heidegger, ser a principal fonte da felicidade humana e do combate a certos ideais que só persistem por força de apegos morais.

Obviamente essas são apenas algumas tentativas (meramente hipotéticas) de se repensar conseqüências de certos pensamentos do século XX; poder-se-ia empreender uma série de outras tentativas<sup>140</sup> porém, a nosso ver, o principal é ter em mente, antes de qualquer coisa, uma abertura de possibilidades. É o pensamento dessa abertura que queremos atribuir a Deleuze: em Deleuze, o próprio fazer filosófico, constantemente, torna-se um ato de puro prazer e cada autor da tradição filosófica (mais contemporânea ou mais clássica) torna-se sempre uma fonte de possibilidades que, para usar um jargão espinosista, podem trazer tristeza, mas, também, podem trazer alegria. Eis, a nosso ver, uma autêntica postura nietzscheana: tal como a natureza fria resultante da filologia, da fisiologia e da psicologia nietzscheanas limitava o ser humano e o colocava em uma situação de finitude<sup>141</sup>, as reflexões do século XX apontam extremas limitações quanto à capacidade da própria atividade representacional (“linguagem”, “razão instrumental”, “pensamento entificado” e etc.) mais natural poder, sem cair em paradoxos ou aporias (paradoxos do sentido, aporias do “Ser” e etc.), se exercer plenamente; essa situação pode colocar muitos em pânico e levar à necessidade de se encontrar uma última “tábua de Parmênides” (a sintaxe lógica universal, o pensamento do inefável que precede os entes e etc.), porém, podemos, também, acatar com alegria nossa

---

140Que, com certeza, poderiam dar origem a trabalhos de dissertação como este.

141Finitude, tanto temporal (a possibilidade da morte), quanto “espacial” (a fragilidade do corpo humano, de seus órgãos, de suas paixões e de sua linguagem mediante a necessidade de se sobreviver e realizar grandes ideais de conhecimento filosófico e científico).



própria perda de controle sobre aquilo que, antes, nos era mais caro e natural. Essa atitude, ainda que assuma a possibilidade de catástrofes (impossibilidade total de se falar com sentido, esquecimento do “Ser”, barbárie trazida pela técnica e etc.), abre a possibilidade para, por assim dizer, haver a exploração de novos mundos: a morte de Deus (em Nietzsche), ao mesmo tempo, trazia o risco do fechamento das possibilidades trazidas por tal Deus<sup>142</sup>, e abria novas possibilidades<sup>143</sup>; da mesma forma, a descoberta de nossa incapacidade de controle sobre nossas mais elementares potências de representação, não deixa de, juntamente com possibilidades negativas, liberar a possibilidade de pensarmos a existência de novas formas de representação que, nem os devaneios mais extremos dos “infinitos” dos metafísicos, poderiam imaginar. Essa linha de pensamento, inclusive, nos ajuda a entender muitos dos aparentes “descompassos de Deleuze”: ignorando as diversas regras (éticas, linguísticas, epistemológicas e etc.) que muitos dos pensadores do século XX impuseram ao pensar, Deleuze com aparente ingenuidade, escreve, por vezes, de forma jocosa e faz metafísica como se não tivesse tido conhecimento de nenhuma das recentes “evoluções” do pensamento filosófico<sup>144</sup>; alguns poderiam ver nisso algum tipo de apologia irracional à libertinagem intelectual vulgar, porém, ainda que Deleuze não deixe de merecer críticas nesse sentido<sup>145</sup>, o ponto central da postura do filósofo francês é a de que, ainda que tenhamos descoberto certas possibilidades de delimitação do pensamento, não há um imperativo que nos impeça de transgredir tais delimitações e nos envolver em novas experiências<sup>146</sup>.

Feito esse comentário, acreditamos poder encerrar nossas colocações sobre a similaridade entre a postura ética de Deleuze e de Nietzsche. Com isso, podemos passar agora a uma consideração mais específica da postura ética de Deleuze: somos da opinião de que não é preciso pensar muito para perceber que aquilo que acabamos de expor (a respeito da postura ética

---

142 Desde as possibilidades mais simplistas (alma imortal, reino celestial e etc.) até as mais complexas (“postulados da razão prática”, “espírito absoluto”, “utilidade e felicidade humanas” e etc.).

143 Os limites de nossas capacidades (finitude) não deixam de nos abrir para o indefinidamente ilimitado de uma natureza que, libertada do apego a preconceitos (linguísticos, fisiológicos, morais).

144 “[...] eu era o mais ingênuo entre os filósofos de nossa geração”. [...] Não passei pela estrutura, pela linguística, pela ciência ou mesmo pela história [...]” (DELEUZE apud GUALANDI, 2003, p. 16)

145 Retomaremos isso no nosso primeiro apêndice.

146 Não há, mesmo com os limites estabelecidos pelos filósofos contemporâneos, um imperativo moral sólido que me obrigue a não fazer metafísica (no sentido da nota 60), não fazer apologia da linguagem entificada, não fazer apologia da tecnologia. Desde que se saiba que não se pode mais tratar essas coisas (metafísica, linguagem entificada, técnica e etc.) de modo dogmático, não há porque não usá-las como forma de afirmação de novas possibilidades e experiências: construir novas metafísicas e vivenciá-las e experimentar os pressupostos e consequências de novas teorias científicas e tecnológicas.

perspectivista de Deleuze) é demasiado geral e, ao mesmo tempo em que diz muito, não prova nada; de fato, fornecemos alguns exemplos para nossa argumentação, porém continuam sendo exemplos demasiado vagos se queremos dar consistência a tal argumentação. É, justamente, em busca de tal consistência que escreveremos àquilo que segue: o nosso segundo capítulo, a partir de agora, mostrará sua principal utilidade, pois, a partir de seu conteúdo, procuraremos mostrar, de maneira mais detalhada, o modo como, se nos livrarmos de certos imperativos (“moral da representação”) arbitrários, não há porque nos apegarmos às fronteiras impostas por muitas tendências do pensamento contemporâneo.

A percepção da presença desses pontos de vista em nosso segundo capítulo, caso tenhamos conseguido ter alguma precisão na ordem em que compusemos tal capítulo, constitui-se, na verdade, em algo bastante simples: é preciso ter em vista que o mais importante no capítulo anterior a este é a terceira seção de modo que as duas primeiras seções, como afirmamos de modo a beirar a redundância, são o levantamento de todo um arcabouço conceitual para a exposição de algumas poucas ideias sistematizadas na terceira seção. Essa seção é o que, a partir de agora, nos interessa de fato: seguindo uma leitura a partir da filosofia analítica, vimos que, de alguma forma, Deleuze pensa a construção de um campo transcendental onde as experiências distribuem-se através do hábito (em um sentido humeano) e constituem mundos (em um sentido figurado); a característica central desse campo transcendental, no entanto, é constituir-se, pelo menos em um primeiro momento, em um espaço com limites lógicos e, na opinião de Deleuze, limites regidos por uma matemática, principalmente, diferencial (cálculo diferencial) e espaço-temporal. Esses limites, no entanto, não nos trazem, se pararmos para pensar, nenhum imperativo moral: com certeza não há o que questionar nos brilhantismos e nas consequências científicas e filosóficas de trabalhos em lógica compreendidos por autores como Russell, e, também, com certeza, ninguém precisa negar que há um modo científico adequado de se conceber e se estudar a lógica<sup>147</sup>;

---

147Nesse sentido, podemos afirmar com segurança que Deleuze, ainda que nem sempre demonstre isso no seu estilo, não é um apologista do “ilógico” (da quebra dos princípios como *identidade* ou *não-contradição*) ou um “irracionalista” em qualquer sentido. De fato, coerentemente com o tipo de perspectivismo que trabalhamos aqui, Deleuze, muito provavelmente, não teria medo de sorrir diante da possibilidade, ainda que ínfima, de, em algum momento da história da filosofia e da ciência, ter que encararmos a existência e o uso de uma linguagem formal que aceite fórmulas como “ $M_s \wedge \sim M_s$ ” (pode, aproximadamente, ser lido como: um dado indivíduo “s” possui e não possui a propriedade “M”). De qualquer forma, embora aberto para esse tipo de possibilidade, acreditamos que o mais provável é que Deleuze não estaria inclinado a defender esse tipo de posicionamento. Pensamos assim pelo fato de que a apologia do contraditório (no sentido lógico do

apesar de se admitir isso, porém, deve-se ter em vista que, o fato de se respeitar a lógica em seu campo de estudos próprio, não implica que precisamos adotar uma moral (que parece ser o pano de fundo wittgensteiniano e de tendências como o positivismo lógico) que, em última instância, afirma arbitrariamente que, só porque há bons argumentos para se acreditar que os limites da linguagem estão na lógica (ou mesmo nas relações de cunho espaço-temporal ligadas ao cálculo), devemos adotar o mandamento “permanecerás nos limites da lógica”<sup>148</sup>. Ora, com base na simples descrição “a lógica [ou as relações de cunho espaço-temporal ligadas ao cálculo] são os limites da linguagem” dificilmente se pode defender que qualquer filósofo tem a obrigação de produzir suas ideias e escrever com base em tais limites (da lógica ou das descrições espaço-temporais).

Aí está, a nosso ver, uma caracterização pelo menos um pouco mais detalhada do que há de mais essencial no perspectivismo que estávamos querendo atribuir a Deleuze: se acompanharmos a segunda seção e, principalmente, a terceira seção do capítulo anterior veremos que, no final das contas, a metafísica das intensidades surge como uma transgressão aos limites da linguagem; tal metafísica procura fazer aquilo que a filosofia da linguagem (tal como exposta em nosso capítulo anterior) mais nos proíbe, ou seja, tentar, através de um empirismo demasiado radical (que chega a ser metafísico), fornecer uma descrição daquilo que é totalmente externo à linguagem (as intensidades). Essa metafísica, inclusive, permite que Deleuze crie um método: trata-se de uma teoria que permite refletir sobre a origem de qualquer mundo (concepção de mundo, sistema filosófico, sistema religioso e etc.) procurando as intensidades corpóreas que originaram este

---

termo) é algo muito próprio àquilo que se costuma atribuir à ontologia hegeliana à qual, como mostrou Hardt (1996), Deleuze tende, normalmente, a repudiar.

Uma defesa mais consistente dessa não-oposição entre o pensamento de Deleuze e o lógico poderia ser feita a partir de um estudo comparado entre duas séries de paradoxos de *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b): a décima sexta série e a décima sétima série. Esse tipo de estudo poderia, segundo cremos, desvelar o fato de que embora Deleuze pressuponha um tipo de construção do “mundo” (no campo empírico ou transcendental) que seja anterior à apreensão do lógico (alógico, para usar a expressão propriamente adotada pelo pensador francês), tal apreensão não exclui uma posterior apreensão do lógico.

Infelizmente não poderemos desenvolver esses pontos de vista, porém deixamos a sugestão de pesquisa obrigatória, tanto para aqueles que queiram criticar algum “ilogismo” deleuzeano, quanto para aqueles que queiram defender Deleuze.

<sup>148</sup>É importante ressaltar, para aqueles que não estão familiarizados com a aplicação que os filósofos analíticos fazem da lógica de Russell, que, para aqueles filósofos, permanecer nos limites de tal lógica não significa meramente, como se pensaria no senso comum, não desrespeitar princípios como não contradição. Não é preciso ler muitos manuais de filosofia para saber que, para um positivista lógico, os limites da lógica dizem respeito àquilo que é passível de ser formalizado e expresso na lógica de autores como Russell de modo que, mesmo as proposições morais do tipo “tu deves...” e a ética enquanto filosofia estariam excluídas de tal lógica e do pensamento filosófico em geral.

mundo; obviamente isto pode não servir para nada, porém pode ser uma possibilidade a ser explorada por outros filósofos (veremos logo adiante) e mesmo cientistas. Trata-se aí de um sistema que, para além do espaço empírico conquistado pelos filósofos contemporâneos, descobre um mundo de percepções puras que lutam entre si (forças nietzscheanas) e se organizam em mundos através de uma linguagem de transição (ler tópico final da segunda seção e terceira seção de nosso segundo capítulo) perpassada por uma matemática sobretudo infinitesimal.

Com certeza esse método tem problemas<sup>149</sup>, porém ele é fruto de uma transgressão que não se apega a limites e, por isso, talvez tenha enxergado coisas que outros não conseguiram ver: será que aqueles que buscavam limites (lógico por exemplos) para o pensamento não estariam, sem perceber, sendo manipulados por vivências intensivas reativas? Talvez essa pergunta não tenha uma resposta interessante, mas ser perspectivista, como acreditamos que Deleuze é, é ser capaz de colocar tal pergunta, ou seja, ser capaz da auto-crueldade de transgredir os limites de fácil alcance.

Tal como muitos exemplos do pensamento contemporâneo, os representantes da filosofia da linguagem ideal tentaram, após perceberem que mesmo as reflexões sobre os pressupostos mais elementares de nossa linguagem estavam entrelaçadas com complexos paradoxos, estabelecer limites fixos para o sentido e, no final das contas, preservar tais limites como uma última “tábua de Parmênides”, notando-se, porém, que, se pararmos para pensar, teremos que, mais cedo ou mais tarde, admitir que tais limites só se sustentariam de modo extremamente rigoroso se, como um pressuposto tácito, adotássemos alguma espécie de moral do “lógico” e do “preciso”. O perspectivismo deleuzeano, no entanto, surge como uma resposta a esse tipo de moral arbitrária.

Com isso, encerramos o que, de um modo geral, pretendíamos com o uso de nosso segundo capítulo. Tal capítulo, no final das contas, constitui-se, por assim dizer, em “um estudo de caso” do tipo de atitude que caracteriza a atitude perspectivista deleuzeana diante da filosofia contemporânea:<sup>150</sup> aderência às

---

149O otimismo, talvez, seja um deles (ver seção anterior).

150Embora, em um certo sentido, o exemplo que fornecemos neste capítulo (referente ao desrespeito dos limites lógicos da linguagem propostos pelos filósofos analíticos) seja, por um lado, apenas um estudo de caso do tipo de transgressão proposta pelo pensamento de Deleuze, acreditamos que este estudo de caso, de alguma forma, possui uma proeminência sobre outros exemplos de transgressão passíveis de serem pensados em Deleuze: como já mencionamos, existe, em Deleuze uma concepção de que o autêntico pensamento é aquele que tenta atingir algo do impossível; nesse sentido, Deleuze atribui muitas faculdades ao pensamento humano

revoluções do pensamento sobre a representação (como Nietzsche aderiria ao pensamento ateu e antimetafísico de seu tempo), porém, o tratamento de tal aderência apenas como um instrumento na vivência de uma postura ética maior (a ética do filósofo que não se fecha às possibilidades do pensamento, tal como o ateu Nietzsche não se fechava diante das possibilidades de uma natureza indiferente e, conseqüentemente, com bom grau de imprevisibilidade).

Se quisermos, inclusive, podemos reformular esta tese na forma da resposta a uma pergunta do tipo “como, a partir de uma inspiração nietzscheana, podemos encontrar, no interior do pensamento de Deleuze, a existência de um perspectivismo?” (pergunta que, em nossa introdução, colocamos como o guia maior do presente trabalho). Ora, a resposta a essa questão agora se revela bastante simples: a inspiração nietzscheana (perspectivista) de Deleuze está em sua posição jovial frente às tentativas de restrição da filosofia contemporânea, notando-se que um bom exemplo dessa posição de Deleuze se dá em sua postura transgressora (e produtora de uma metafísica das intensidades) com relação a certas tentativas arbitrariamente limitadoras da filosofia analítica.

Assim podemos ter tratar nosso problema central como tendo recebido uma solução de modo que o último tópico que nos proporemos a trabalhar aqui constituir-se-á em algo secundário embora importante: nos proporemos a mencionar, na forma de questionamentos que busquem instigar a reflexão, alguns exemplos de utilidades que, a nosso ver, talvez possam ser atribuídas à metafísica

---

(como a faculdade da linguagem), e propõe que pensar é levar essas faculdades ao seus limites (dizer o indizível). Acreditamos, porém que, por algum motivo (que não pode ser compreendido pela obscuridade de Deleuze), a linguagem tem alguma proeminência em Deleuze: em um certo sentido, Deleuze atribui ao pensamento uma série de faculdades (linguagem, imaginação, sensação e etc.), e afirma (cf, por exemplo, Deleuze, 2005a, 184-192) que pensar é, em um sentido bastante diferente de boa parte da tendência predominante na filosofia contemporânea, esforçar-se para transgredir os limites de uma faculdade (esforçar-se para aproximar-se do inimaginável, do indizível e etc.); nesse contexto acreditamos que, de alguma forma, algumas noções (como as de linguagem e sentido) adquirem alguma proeminência. Pensamos assim porque: a teoria do sentido, em Deleuze, parece referir a estruturas que, não só estariam nos limites da linguagem propriamente dita, mas, também, representariam uma estrutura que (cf DELEUZE, 2005a, a partir da p.247) estaria, de alguma forma nos limites de qualquer faculdade do pensamento; seguindo essa linha poderíamos dizer que, ou a faculdade da linguagem teria (em Deleuze) alguma proeminência sobre as outras, ou, de alguma forma, a noção de linguagem seria, em Deleuze, usada de modo ambíguo para referir, tanto uma teoria do sentido (próxima da filosofia analítica) que englobaria todas as faculdades, quanto uma teoria que englobaria uma faculdade específica que manifestaria apenas uma das manifestações do sentido.

Não sabemos se é possível desfazer essas ambigüidades de Deleuze, porém julgamos que algo certo: nosso “estudo de caso” tende a ser mais do que um estudo de caso, pois, de algumas forma, transcender os limites do sentido (tal como o explicamos e o definimos aqui em associação com a filosofia analítica) é um tipo de transgressão perspectivista que, no pensamento deleuzeano, está em todas as outras possíveis transgressões perspectivistas (transgredir os limites de qualquer faculdade é, sempre, transgredir, ao mesmo tempo, os limites do sentido).

deleuzeana. Tais utilidades não se distanciam muito de uma versão banalizada de utilidade que, talvez, o próprio Deleuze não negasse à sua filosofia, notando-se que o fato de estarmos fazendo questão de abordar tais utilidades deve-se a que somos do ponto de vista de que, se chamamos a atenção para a coragem relativa ao perspectivismo deleuzeano, consideramos razoável, a título de exemplo, mencionar algumas consequências positivas que, mesmo para os não-deleuzeanos (mesmo para indivíduos que não adiram toda a metafísica de Deleuze), deve resultar do exercício de tal coragem. Assim, presos a uma terminologia bastante próxima do senso comum mencionaremos dois exemplos que chamaremos de: exemplo ético e exemplo artístico.

Começando, pois, pelo exemplo ético, podemos, a nosso ver, resumir tal exemplo do seguinte modo: além da própria ética perspectivista (que estamos desenvolvendo neste capítulo), acreditamos que o pensamento deleuzeano abre a possibilidade para se pensar muitas questões éticas corriqueiras ou inovadoras em termos da tradição filosófica. Dessas questões, visando fazer com que o máximo de leitores possa compreender, iniciemos pensando algo de bastante corriqueiro: nos momentos finais de um interessante texto intitulado *Pós-estruturalismo* um comentador pouco conhecido e de nome James Williams (2012) chama a atenção para o fato de que talvez não precisemos entender o pós-estruturalismo (no qual Williams enquadra Deleuze) como um anti-iluminismo, mas podemos entender tal tendência filosófica como uma espécie de iluminismo mais intenso; independentemente de concordarmos com a leitura que Williams faz do pós-estruturalismo ou de Deleuze, talvez – e é isto que estamos tentando propor agora – faça sentido a proposta final desse comentador. A esse respeito, pensemos um pouco: é óbvio que, as vezes sem mesmo saber o que queremos dizer com isto, falamos e questionamos noções como tolerância; a partir daí, a nosso ver, poderíamos fazer uma questão deleuzeana. Tal questão poderia ser, mais ou menos, a seguinte: será que a reflexão sobre as intensidades não pode nos levar a compreender melhor o universo das sensações daqueles que são diferentes de nós e, portanto, necessitam de tolerância? O mundo de cada indivíduo não carrega uma riqueza de memórias compostas de vivos micro-tons, micro-odores, micro-sons e etc? Cada um de nós, em um certo sentido, não carrega o potencial para vivenciar novas cores, músicas, ritmos, prazeres e etc? Os mundos estudados por Deleuze, não têm, ao menos o interesse para compreendermos, em um sentido metafórico,

um outro multi-verso (um multi-verso aquém do “eu”) que pode inspirar uma atitude de respeito com aqueles que por diversas razões (estéticas, filosóficas, religiosas, científicas) são diferentes (carregam mundos belos que lhes dá uma beleza que, talvez, nunca conheçamos)?

Obviamente, não responderemos todas essas questões: deixemos como algo que instigue o pensamento filosófico a partir da metafísica deleuzeana ainda que não se adira todos os pressupostos e consequências de tal metafísica. Passemos, pois, ao exemplo artístico. A nosso ver, trata-se de algo que não necessita de tanta reflexão, porém propõe reflexões que valem apenas: trata-se da arte moderna. Obviamente, somos (nós, autores deste trabalho) bastante ignorantes no assunto, porém apenas colocaremos questões que, embora úteis (a nosso ver), são bastante simples e devem servir a todo tipo de leitor: por vezes questionamos o caráter, aparentemente, pouco rigoroso de muitos dos exemplares das artes modernas. Acreditamos que um breve contato com a metafísica de Deleuze talvez nos sirva, ao menos, para perguntarmos: independentemente da intenção dos artistas (que não queremos desrespeitar), será que um quadro abstracionista não pode ser um convite para se conhecer novas cores (intensidades ou microtonalidades) ocultas naquelas que já conhecíamos (ou pensávamos conhecer? Uma música que é quase anti-música (ou silêncio) não pode ser um convite para aprendermos músicas que ainda não conhecíamos? Um filme surrealista (aparentemente sem sentido) não pode ser um rico mundo de sensações e vivências? As diversas vivências intensivas da arte não são talvez um convite contante para novas sensações? Será que, além das satisfações que tendemos a buscar (alimentar, sexual, religiosa para os crentes) conhecer, constantemente, novas sensações (por intermédio de um arte “estranha”) não seria um bom projeto que, sem necessariamente proibir o conhecimento mais rigoroso, nos levaria à conhecer prazeres (vontades de viver) que, antes, sequer saberíamos que existem?

Essas são as questões que queríamos colocar relativas ao que denominamos um exemplo artístico concernente a uma possível utilidade reflexiva da metafísica de Deleuze. Pedimos que o leitor atente para o fato de que, tanto nesse exemplo, quanto no interior podemos prescindir de aceitar a metafísica das intensidades, embora tenhamos que aceitar muitos dos elementos referentes ao uso que Deleuze faz da noção de quantidade intensiva. Se, se atentar para isso, ver-se-á que, talvez, a metafísica de Deleuze (bem como o ato de coragem perspectivista

ligada a ela) tenha uma utilidade geral tanto para os deleuzeanos quanto para os não-deleuzeanos; vale lembrar, inclusive, que nossos exemplos, são só algumas possibilidades dentre muitas que, talvez, se possa pensar a partir da metafísica de Deleuze.

Feita essa última afirmação, temos, como esgotadas as temáticas da presente seção e do presente capítulo, de modo que nos restaria fornecer apenas algumas observações finais que julgamos razoáveis para evitar possíveis confusões: 1- não se deve entender que o perspectivismo de Deleuze é uma reação às propostas da filosofia contemporânea no sentido de negar tais propostas, notando-se que, ainda que Deleuze tenha negado muitas das propostas de seu tempo, o perspectivismo não está na negação das propostas (do pensamento contemporâneo), mas na abertura para a possibilidade de negação de tais propostas; 2- ao utilizarmos, especificamente, o exemplo da filosofia analítica não tivemos a intenção de minar as propostas de tal tendência filosófica, notando-se que o perspectivismo deleuzeano frente à filosofia analítica não é uma defesa da metafísica mas, antes de tudo, um não ter medo de, com “cara de pau” (falando em termos vulgares, porém precisos para a situação), fazer metafísica no sentido mais explícito; 3- depois de tudo que se disse neste trabalho, está claro que o perspectivismo não é um “relativismo” (isso sequer existe nas obras de Deleuze que estudamos aqui) ou uma negação da possibilidade da ciência ou da verdade, notando-se que, no máximo, o que o perspectivista faz é abrir-se para a possibilidade de que jamais conheçamos a verdade (nas acepções mais cientificistas desta palavra), ou de que, caso conheçamos plenamente tal verdade, ela talvez, nem sempre, nos seja revelada pelo caminho do que nos é mais cômodo, agradável e aparentemente evidente (como já ressaltava o Nietzsche da primeira fase).



## CONSIDERAÇÕES FINAIS: BALANÇO GERAL DO TRABALHO

Não é preciso mais do que a abertura de um jornal para saber que a contemporaneidade abre muitas possibilidades: uma ciência que, ainda que não persiga os paralogismos de Lyotard (2000), nos traz muitas promessas; um âmbito da técnica que, aos poucos, talvez modifica nossa percepção do ser humano; uma arte que, há muito, já vem desafiando nossos valores e nossas capacidades de percepção; uma filosofia que, se distanciando ou se aproximando da ciência e da técnica, procede ao escrutínio do próprio pensamento e dos elementos mais básicos presentes em sua própria representação.

Ao fazermos essa enfadonha e óbvia lista, não estamos, a exemplo de Lyotard (2000), querendo defender algum tipo de “condição pós-moderna”. Nosso ponto é, apenas, retomar, com um pouco mais de ênfase, as teses da segunda seção de nosso terceiro capítulo: diante das possibilidades abertas pelo pensamento contemporâneo, ainda que não nos posicionemos em um relativismo, não precisamos ter medo de nos lançarmos mar adentro sem precisarmos da tábua de Parmênides. Isso é ser perspectivista e constitui-se, como tentamos explicar, na atitude de Deleuze diante da filosofia. Ler esse autor, a nosso ver, é encarar, com alegria, o imprevisível. Essa atitude, com certeza, levou Deleuze a extremos dignos de crítica como se pode ver por trabalhos como o de Sokal e Bricmont (2012); por outro lado, não podemos deixar que esse tipo de crítica nos impeça de ler Deleuze: independentemente de concordarmos com todas as propostas (como a metafísica) e características de Deleuze, sua leitura ainda pode, no mínimo naquilo que concerne à postura perspectivista, nos trazer alguma contribuição. Essa contribuição constitui-se em uma ética do filósofo desbravador, do filósofo que se abre para o futuro e que se abre, não baseado em um otimismo cego, mas baseado em um amor incondicional à vida entendida como vontade de novas experiências que vão, desde a experiência de transgredir os limites lógicos da linguagem, até o mar infundo de possibilidades que a história já nos abriu e continuará abrindo: “Quem quer passar além do bojador, tem que passar além da dor; Deus ao mar o perigo e o abismo deu, mas nele é que espelhou o céu”.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Petrópolis, Vozes: 2011.

BAUDIOU, A. **Deleuze: O clamor do ser**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BEAULIEU, A. Deleuze y los Estoicos. In BEAULIEU, A (org). **Gilles Deleuze y su herencia filosófica**. Madrid: Campo ideas, 2007.

BOUVERESSE, J. **Prodígios e vertigens da analogia**. São Paulo: Martins fontes, 2005.

BLANCHOT, M. **A conversa infinita volume 3**. São Paulo: Escuta, 2010.

CHOMSKY, N. **On postmodernism**. Disponível em <<http://vserver1.cscs.lsa.umich.edu/~crshalizi/chomsky-on-postmodernism.html>>. Acesso em: 1 de abr. 2013.

CHAUI, M e PRADO JUNIOR, B. Entrevista disponível em <[http://www.serchris\\_e\\_diana\\_livros1.kit.net/entrevistacommarilenachai.doc](http://www.serchris_e_diana_livros1.kit.net/entrevistacommarilenachai.doc)>. Acesso em: 7 de nov. 2011.

CRAIA, E, C, P. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. Cascavel: Edunioeste, 2002.

\_\_\_\_\_. O virtual: o destino da ontologia de Gilles Deleuze. In VERARDI BOCCA, F e ROMERA VALVERDI, J, A. **Revista de filosofia Aurora**, volume 21, número 28. Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 2009.

DAWKINS, R. **O capelão do diabo**. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

\_\_\_\_\_. **O gene egoísta**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

DE HOLBACH, B. **Sistema da Natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DELEUZE, G. **Cours sur Leibniz 15/04/80**. Disponível em <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=48&groupe=Leibniz&langue=1> Acesso em: 01 de jun. 2012). 2012a

\_\_\_\_\_. **Cours sur Leibniz 22/04/80**. Disponível em <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=51&groupe=Leibniz&langue=1> Acesso em: 04 jun. 2012. 2012b

\_\_\_\_\_. **Cours sur Leibniz 20/01/87**. Disponível em <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=135&groupe=Leibniz&langue=1> Acesso em: 03 jun. 2012). 2012c

\_\_\_\_\_. **Cours sur Leibniz 12/05/87**. Disponível em <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=137&groupe=Leibniz&langue=1> Acesso em: 04 jun. 2012). 2012d

\_\_\_\_\_. **Cours sur Leibniz 12/05/87**. Disponível em <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=148&groupe=Leibniz&langue=1> Acesso em: 04 jun. 2012). 2012e

\_\_\_\_\_. **Cours sur Spinoza**. Disponível em <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html> Acesso em: 04 jun. 2012). 2012f

\_\_\_\_\_. **Cours sur Spinoza 03/02/2013**. Disponível em [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=220](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=220) e [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=221](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=221). Acesso em: 08 dez. 2013.

\_\_\_\_\_. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

\_\_\_\_\_. **La conception de la difference chez Bergson**. Disponível em <http://www.4shared.com/office/C3bHjdn8/Gilles-Deleuze-La-conception-d.htm>. Consulta realizada em 19/08/2013.

\_\_\_\_\_. **Le bergsonisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

\_\_\_\_\_. **Logique du sens**. Paris: Les éditions minuit, 2005b.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2007

\_\_\_\_\_. A quoi reconnaît-on le structuralism? In DELEUZE, G. **L'île déserte**. Paris: Les éditions minuit, 2002.

\_\_\_\_\_. **Spinoza et le probleme de l'expression**. Les Éditions Minuit, 1968.

DUARTE, R. **Adorno e Horkheimer e a dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

ESPINOSA, B. Ética demonstrada à maneira dos geômetras. In ESPINOSA, B. **Obras Escolhidas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FOGEL, G. Apresentação. In NIETZSCHE. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: contraponto, 2008.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. São Paulo: Forense Universitária, 2007.

FRANK, M. **Qu'est-ce que le néo-structuralisme?** Paris: CERF, 1989.

FREGE, G. **Lógica e filosofia da linguagem**. São Paulo: Edusp, 2009.

GUALANDI, A. **Deleuze**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

HARDT, M. **Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia**. São Paulo: Editora 34, 1996.

HEGEL. **Fé e saber**. São Paulo: Hedra, 2010.

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. São Paulo: Hedra, 2010.

HEIDEGGER, M.O Fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In HEIDEGGER. **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

\_\_\_\_\_. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Edições tempo brasileiro, 2009.

\_\_\_\_\_. Tempo e Ser. In HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. São Paulo: Abril cultural, 1991.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Caloust Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 1988.

KAZUO AOKI, A. **Nietzsche e o crepúsculo dos ídolos: Sócrates enquanto décadent e contraparte dialética ao apolíneo/dionisíaco**. Trabalho disponível em <http://www.bibliotecadigital.uel.br/document/?code=vtls000184041>. Acesso em: 04 dez. 2013.

LEIBNIZ, G. A monadologia. In **A monadologia e outros textos**. São Paulo: Hedra, 2009a.

LEIBNIZ, G. **Sistema novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias**. In **A monadologia e outros textos**. São Paulo: Hedra, 2009b.

LINS, D. **Expressão: Espinosa em Deleuze, Deleuze em Espinosa**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

LYOTARD, J, F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

MACHADO, R. Deleuze: a arte e a filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009. MARQUES, A. **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. São Paulo: Discurso editorial e Editora UNIJUI, 2003.

MARTON, S. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MORENO, A. **Wittgenstein: os labirintos da linguagem**. São Paulo: Editora Unicamp, 2000.

MATOS, O, C, F. **Introdução**. In HORKHEIMER, M. Teoria crítica I. São Paulo: Edusp e Perspectiva, 1990.

NIETZSCHE, F, W. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Así habló Zaratustra**. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

\_\_\_\_\_. **A visão dionisíaca do mundo**. São Paulo: Martins fontes, 2005.

- \_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das letras: 2010a.
- \_\_\_\_\_. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das letras, 2008b.
- \_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano II**. São Paulo: Companhia das letras 2008c.
- \_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia no espírito da música**. São Paulo: Companhia das letras, 2008d.
- \_\_\_\_\_. **Para além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Schopenhauer como educador**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Sobre verdade e mentira**. São Paulo, Hedra: 2010b.
- PAVÃO, A, A, C. **Kant e Schopenhauer sobre a natureza da filosofia moral**. Disponível em <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/30/05.pdf>. Consulta realizada no dia 17/06/2013.
- PRADO JUNIOR, B. **Quinze minutos de notoriedade**. Disponível em <http://www.physics.nyu.edu/sokal/folha.html>. Consulta realizada em 15/06/2013.
- RORTY, R. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Almada: Instituto Piaget, 1991.
- ROSSET, C. **Escritos sobre Schopenhauer**. Valencia: Pré-textos, 2005.
- RUSSELL, B. A filosofia do atomismo lógico. In RUSSELL, B e MOORE, G. **Obras escolhidas**. São Paulo: Abril cultural, 1974.
- SCHILIK, M. **Sentido e verificação**. In CARNAP, R e SCHILIK, M. **Carnap e Schilik**. São Paulo: Abril cultural, 1980.
- SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a filosofia e seu método**. São Paulo: Hedra, 2010.
- SOKAL, A e BRICMONT, J. **Imposturas intelectuais**. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- SLOTERDIJK, P. Insulamientos: para una teoría de las cápsulas, islas e invernaderos. In SLOTERDIJK, P **Esferas III**. Madrid: Ediciones Siruela, 2009.
- WILIAMS, J. **Pós-estruturalismo**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- WHITEHEAD, A, N. **O conceito de natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. In **Tratado lógico-filosófico e Investigações filosóficas**. Lisboa: Caloust Gulbenkian, 2008<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_. **Tratado lógico-filosófico**. In **Tratado lógico-filosófico e Investigações filosóficas**. Lisboa: Caloust Gulbenkian, 2008b.

## APÊNDICES

## APÊNDICE A

### A necessidade de uma tentativa de auto-crítica: reflexões sobre o caso Sokal

A partir de agora, como havíamos prometido, iremos trabalhar os problemas secundários do presente trabalho. Como acreditamos ter deixado claro, esses problemas secundários não deixam de ter sua importância na medida em que dão uma utilidade para o presente trabalho: um trabalho de historiografia filosófica (como é o nosso caso) ganha, a nosso ver, mais sentido quando contribui para lançar luz sobre um capítulo (da história da filosofia) que julga incompreendido; a nosso ver, tanto os entusiastas, quanto os detratores do caso Sokal criaram uma atmosfera de obscuridade e intolerância sobre o caso e acreditamos, que todo conteúdo do presente trabalho, ao lado do texto da presente seção, poderá contribuir para lançar um entendimento sobre tal caso.

Porque pensamos assim? Para começar a responder a essa pergunta, gostaríamos de, fugindo um pouco do conteúdo mais importante da presente seção, retomar uma característica que muitas vezes o senso comum atribui ou pelo menos enxerga em posturas filosóficas: de fato, pelos mais diversos motivos e das mais diversas formas, os filósofos, ao longo de boa parte da história da filosofia, lançaram mão de atitudes que o senso comum poderia, com maior ou menor razão, resumir, com maior ou menor compreensão do que está tentando dizer, com palavras como “ceticismo” e “relativismo”. Esse tipo de termo, em alguns casos, pode, por vezes, soar (ao senso comum) como sinônimo de profundidade intelectual ou de afronta (incoerente) à noções (e/ou verdades) sem as quais nenhum homem poderia viver e/ou sobreviver.

Quais são as causas dessas atitudes do senso comum e como prever qual das duas atitudes do senso comum possui mais razão se é que alguma possui? Essa questão poderia, se, se fosse buscar sua resposta, gerar, mais do que a um simples texto, uma biblioteca. Sendo assim, o que nos interessa aqui não é respondê-la, mas sim anunciar sua existência. Porque esse anunciar é relevante? É relevante porque, a nosso ver, é, justamente, o esquecimento da questão (que não iremos responder) que, segundo pensamos, leva aos aspectos desnecessários de discussões como aquelas que envolveram o caso Sokal e o pós-estruturalismo. Porque pensamos assim? Primeiramente, pelo fato de que o pós-estruturalismo, no contexto do século XX, não deixa de estar entre tendências filosóficas que desafiam



o senso comum: não é preciso ser gênio para saber que, ao longo do século XX, diversos movimentos artísticos (serialismo, surrealismo, cubismo, dadaísmo e etc.), teorias científicas (críticas à física newtoniana, por exemplo), ideais políticos (as diversas vertentes socialistas, por exemplo) e reflexões filosóficas desafiaram o senso comum; em um certo sentido, o pós-estruturalismo é só mais um desses elementos do século XX, e, no entanto, tem (ou, pelo menos, parece ter), dentre eles, a peculiaridade<sup>151</sup> de, nem sempre, deixar claro (ou sequer se perguntar) o porquê de desafiar o senso comum. Do nosso ponto de vista, isso se manifesta em boa parte dos autores (pós-estruturalistas) e, mesmo, em Deleuze, pois, embora fale muito do senso comum, Deleuze jamais se admite como uma espécie de “dadaísta” que quer simplesmente desafiar o senso comum por desafiar<sup>152</sup> de modo que nem sempre ficam suficientemente claros os motivos “contra o senso comum” de Deleuze.

Com isso vemos um grande problema, uma vez que, se, se esforçassem por deixar claras suas intenções ao desafiar o senso comum, talvez muitos pós-estruturalistas, ainda que tivessem o conteúdo de suas ideias criticado por autores como aqueles que admiram Sokal, não teriam sido tratados como se tal conteúdo sequer existisse e se reduzisse a uma mistura de “nonsense” e jargão científico mal compreendido.

Afirmar isso significa que nós concordamos plenamente com os críticos do pós-estruturalismo e estamos, até agora, a zombar do leitor? Com certeza a resposta a essa pergunta deve ser negativa, porém, e é este o principal ponto desta seção, se quisermos (nós apreciadores do pós-estruturalismo) ser levados a sério, temos de saber responder, com respeito, a nossos críticos. Essa resposta deve envolver um esclarecimento, em linguagem minimamente aceitável, dos conceitos e noções que atribuímos aos autores pós-estruturalistas de modo que nossos críticos possam, encontrando um alvo mais consistente para seus debates, serem mais respeitosos com nossas ideias. Eis a importância de trabalhos como este: procuramos (nas seções e capítulos anteriores) fornecer um esclarecimento da noção de “perspectivismo” associada a Deleuze de modo que, por exemplo, tentamos proporcionar, aos críticos, um alvo um pouco mais consistente quando

---

151Que, não necessariamente, pertence somente ao pós-estruturalismo.

152Cremos que não precisamos argumentar para provar essa última afirmação. Dificilmente haveriam trabalhos acadêmicos sobre o conteúdo do pensamento de Deleuze se não se pressupusesse que tais trabalhos dizem alguma coisa.

forem debater noções como “ceticismo radical” e “relativismo” associadas à obra de Deleuze; obviamente, este texto possui limitações e deve, devido à permanência de certo jargão técnico e defeitos de estilo, direcionar-se, muito mais, aos entusiastas, na filosofia, do texto de Sokal<sup>153</sup>.

Essa função esclarecedora seria, pois, a principal função do presente trabalho. Mas, então, porque insistir, como estamos fazendo, em escrever um apêndice para considerar o caso Sokal? A resposta a essa pergunta, para aqueles que prestaram a atenção a algumas das breves críticas a Deleuze feitas ao longo deste texto, não é muito difícil de ser imaginada: embora acreditemos que é possível, como de fato tentamos fazer, expor uma série de elementos do pensamento de Deleuze em uma linguagem clara, somos da opinião de que tal pensamento, assim como o pós-estruturalismo em geral, não deixa de merecer críticas construtivas, e é por isso que estamos escrevendo a presente seção. A partir de agora procuraremos examinar até que ponto é necessário que autores como Deleuze (bem como seus admiradores) observem mesmo as críticas mais extremas que recebem<sup>154</sup>. Nossa principal tese nesse sentido será a seguinte: muitas das críticas dos adversários (que derivaram do caso Sokal) são interessantes e sérias enquanto permanecem dentro dos limites do diálogo acadêmico sério e respeitoso, notando-se que, quando tal diálogo se cessa, tais críticas, assim como as respostas dos pós-estruturalistas, correm o risco de cair em uma guerra de palavras caracterizada pelo mútuo achincalhamento que nos coloca no risco de cairmos em um sem sentido maior do que qualquer um que se pudesse imaginar.

Para desenvolver esse modo de pensar, dividiremos esta nossas próximas reflexões em três momentos: primeiramente, forneceremos um comentário

---

153 Julgamos esta última afirmação de suma importância e queremos, por meio desta nota (que deve ser levada muito a sério), reforçá-la: ainda que tivéssemos arrogância o suficiente para pretender que o próprio Sokal lesse o nosso texto, não quereríamos isso, pois tal texto, com um algum jargão técnico remanescente (por mais que nosso excesso de explicação tenha beirado o pedantismo), deve direcionar-se, antes, a entusiastas de Sokal no campo da filosofia; além disso, devemos ser modestos o suficiente para admitir que nosso estilo de escrita, embora em evolução, não é dos melhores de modo que, talvez, tenhamos que nos contentar se este trabalho, não atingindo sequer algum entusiasta filosófico de Sokal, atingir, pelo menos, alguns entusiastas do pós-estruturalismo (e, mais especificamente, de Deleuze) que procurem, em uma linguagem ainda mais clara, produzir uma melhor versão de nosso empreendimento.

154 Utilizamos a expressão “as críticas mais extremas que recebem” na medida em que é preciso ter-se em mente que, no seio do próprio “pós-estruturalismo”, não deixam de haver críticas mútuas entre autores. Essas críticas, a nosso ver, são, pelo menos a princípio, mais fáceis de serem aceitas do que aquelas que, por assim dizer, parecem vir de uma linguagem completamente diferente: assim, talvez, seja muito mais fácil que um leitor de Derrida aceite a crítica provinda de um Foucault do que a crítica provinda de um filósofo analítico; com certeza as duas críticas são interessantes, mas, independentemente de quais sejam os motivos disto, o filósofo analítico tenderá, aos olhos do pós-estruturalista, a se parecer, pelo menos em um primeiro momento, como uma espécie de estrangeiro que causa estranheza e, em casos extremos, até xenofobia.

geral referente ao livro de Sokal e Bricmont (2012)<sup>155</sup> procurando focar, mais especificamente, com caso de Deleuze; em um segundo momento, comentaremos mais detidamente nossa posição referente ao trabalho de Deleuze notando-se que procuraremos, também, deixar claro o modo como julgamos ser importante ler Deleuze<sup>156</sup>; em um terceiro momento, consideraremos os exageros de correntes do caso Sokal e, a partir deles, falaremos sobre posturas que nos parecem ser essenciais para que, no futuro, haja um debate acadêmico civilizado entre tendências de pensamento, aparentemente, tão antagônicas como o pós-estruturalismo e a filosofia analítica (ao lado do ideal de rigor científico que acompanha, não só os membros desta tendência, como também cientistas autônomos como Sokal e Bricmont).

Começamos, pois, com nossas considerações com o texto de *Imposturas intelectuais* (SOKAL e BRICMONT, 2012). Ao contrário do que muitos poderiam pensar, esse trabalho possui uma qualidade acadêmica e filosófica plenamente aceitável, e, por vezes, até louvável. Sokal e Bricmont (2012), em primeiro lugar, mostram uma boa noção do contexto da filosofia francesa do século XX:

---

155Infelizmente, descobrimos tarde demais que, além de imposturas intelectuais, Sokal e Bricmont publicaram um outro livro (*Beyond the hoax* parece ser o título) sobre assuntos similares. Infelizmente, na medida em que o livro parece não ter sido traduzido ainda para o português, não tivemos acesso a tempo (nossa leitura em inglês ainda é muito lenta, e, além disso, o livro demoraria muito para chegar do exterior).

Isso, obviamente, deixa uma falha em nossa pesquisa, notando-se que essa falha se agrava, tanto mais, pelo fato de que, quando produzimos a primeira versão deste apêndice, não conhecíamos, tanto alguns outros textos produzidos por Sokal, quanto a página (na internet) desse autor ([http://www.physics.nyu.edu/sokal/#debate\\_linguafranca](http://www.physics.nyu.edu/sokal/#debate_linguafranca)). Apesar dessas graves falhas, acreditamos que isso, do ponto de vista do conteúdo, não tira todo o valor deste texto. Pensamos assim porque, de qualquer forma, este modesto apêndice não deixa de ser uma fonte de reflexões sobre um dos livros produzidos a partir do caso Sokal; além disso, o livro que trabalharemos aqui (*Imposturas intelectuais*) não deixa de ser o trabalho mais influente (impactante, conhecido e etc.) naquilo que concerne às críticas ao pós-estruturalismo. Nesse sentido, manteremos este apêndice nesta versão do trabalho, e prometemos, no futuro, publicar este trabalho com uma versão revisada (deste apêndice) a partir de outros livros e da página (da internet) de Sokal.

156Julgamos relevante destacar que este segundo momento de nossa exposição não deve ser tratado como exaustivo naquilo a que se propõe: faremos, de fato, uma tentativa de balanço geral dos problemas e qualidades do pensamento de Deleuze; esse balanço, no entanto, terá de ter o restante (as seções e capítulos anteriores) desta dissertação como pano de fundo de modo que acabará, no final das contas, restringindo-se ao que, aqui, defendemos como “perspectivismo deleuzeano” estudado a partir das obras que o filósofo francês escreveu sem a companhia de Guattari. Sendo assim, está aberta a possibilidade de realizar o mesmo balanço considerando-se outros aspectos, tanto da obra escrita apenas por Deleuze, quanto daquela escrita na companhia de Guattari.

É verdade que os autores franceses abordados neste livro não se definem todos como pós-modernistas ou pós-estruturalistas. Alguns desses textos foram publicados antes do surgimento dessas correntes intelectuais, e alguns desses autores rejeitam qualquer ligação com essas correntes. Além do mais, os abusos intelectuais criticados neste livro não são homogêneos; eles podem ser classificados, muito simplificada, correspondendo aproximadamente a duas fases da vida intelectual na França. A primeira fase é a do pós-estruturalismo extremo e se estende até o começo dos anos 70 [...]. A segunda fase é a do pós-estruturalismo, que começou em meados da década de 1970. (SOKAL e BRICMONT, 2012, p. 26)

Com certeza, se estendêssemos esse fragmento à totalidade da passagem em que ele está contido, poderíamos ver, mais detalhadamente, o conhecimento e as posições dos autores com relação ao estruturalismo e ao pós-estruturalismo. Nosso objetivo, no entanto, é, apenas, mostrar ao leitor que Sokal e Bricmont mostram boa percepção do contexto histórico-filosófico dos autores que estão abordando: a questão da classificação das tendências do pensamento francês é extremamente complexa e seria de se esperar que os críticos mais distantes, a exemplo do que fizeram muitos dos entusiastas de Sokal, tentassem reduzir tudo a uma única rubrica (pós-modernismo, por exemplo); Sokal e Bricmont, porém, fizeram, por assim dizer, o dever de casa e agiram com cautela de modo que, se usam muito o termo pós-modernismo, é apenas por questão de simplificação (cf SOKAL e BRICMONT, 2012, p. 201).

Essa compreensão adequada do pensamento francês é, com certeza, apenas um dos motivos pelos quais, mesmo os admiradores de tal pensamento devem levar a sério os autores de *Imposturas intelectuais*: a nosso ver, de uma maneira geral, Sokal e Bricmont fazem uma crítica válida: tanto no caso específico de Deleuze há o excessivo de expressões de difícil (ou impossível) compreensão, e de termos científicos mal utilizados. Nosso ponto de vista a esse respeito é o de que, pelo menos no caso de Deleuze e, mais especificamente, no que diz respeito a um “relativismo” e a um “ceticismo” radicais, essas críticas não invalidam a leitura dos textos: Deleuze possui, tanto nas obras aqui estudadas, quanto em outros trabalhos, passagens (e, até, livros inteiros) perfeitamente inteligíveis (embora, desnecessariamente, difíceis, admitimos). De qualquer forma, seria bom que os leitores e seguidores<sup>157</sup> desse autor, ainda que não concordassem

---

<sup>157</sup>Por seguidores entendemos aqui, não os meros admiradores do filósofo francês, mas também aqueles filósofos que, como Hardt (1996), pretendem partir de Deleuze para criar sua própria filosofia.

com tudo que é dito por Sokal e Bricmont (2012), se abrissem a um diálogo respeitoso com os autores.

De uma maneira geral, acreditamos que, para os admiradores de Deleuze e de outros autores do pós-estruturalismo, essa se constitui na lição geral que podemos tirar da obra de Sokal e Bricmont (2012). Para aprofundarmos um pouco essa lição, gostaríamos, agora, de analisar algumas das passagens que Sokal e Bricmont utilizam para dirigir sua crítica ao pensamento de Deleuze (Guatarri). Obviamente não poderemos considerar a totalidade dessas passagens, pois teremos que nos limitar àquelas que dizem respeito somente a Deleuze e, mais especificamente, às temáticas correlatas àquelas que trabalhamos na presente dissertação.

Dentro dessa delimitação, a primeira passagem inicia-se na página 161 e prossegue até a página 163. Não citaremos a totalidade de tal passagem, pois acreditamos que é desnecessário, e, também, porque, de uma maneira geral, concordamos com os críticos que, principalmente, nas notas 12 (p. 161), 13 (p. 162) e 14 (p. 162) mostram que muitas das exposições deleuzeanas referentes ao cálculo diferencial integral, embora possuam alguma inteligibilidade (que, a nosso ver, permite uma interpretação), são confusas principalmente (ao que nos parece se entendemos a crítica de Sokal e Bricmont) porque poderiam expor os conceitos do cálculo de uma maneira muito mais simples.

Embora concordemos, de modo geral, com essas críticas, gostaríamos de isolar uma passagem (extraída da citação que estamos considerando) que nos permitirá, pelo menos em alguma medida, responder a alguns dos questionamentos postos por Sokal e Bricmont:

Exatamente como opomos a diferença em si mesma à negatividade, nós opomos  $dx$  a não-A, como símbolo da diferença [*differenzphilosophie*] ao da contradição. É verdade que a contradição busca a ideia do lado da maior diferença, ao passo que a diferencial corre o risco de cair no abismo do infinitamente pequeno. Mas o problema não está bem posto: é um erro amarrar a existência do símbolo  $dx$  à existência de infinitesimais; mas também é errado recusar-lhe todo valor ontológico ou gnosiológico em nome da recusa destes últimos. [...] O princípio de uma filosofia diferencial geral deve ser objeto de uma exposição rigorosa, e não deve de modo algum depender dos infinitamente pequenos (DELEUZE apud SOKAL e BRICMONT, p. 163)

O que nos interessa nessa citação é esclarecer, até onde o conteúdo do restante do presente trabalho permite, a posição, no sistema de Deleuze, de

alguns dos conceitos mencionados: se o leitor prestar atenção, perceberá que a citação inicia-se com uma espécie de comparação entre a negatividade e a diferença de modo que Deleuze retoma o fato de ter, anteriormente, oposto a diferença à negatividade<sup>158</sup>; como já comentamos, ao citar Hardt (1996), Deleuze tem o objetivo de se desviar de Hegel e, conseqüentemente, da construção de um conceito de diferença (essencial à sua filosofia, embora não tenhamos desenvolvido muito aqui) que não se reduza à mera oposição (B é diferente de A porque não é A). Essa busca de Deleuze está intimamente relacionada com muito do que dissemos em nosso segundo capítulo e com a metafísica nietzscheana que expusemos na primeira seção do presente capítulo: a única lei da natureza das intensidades puras constitui-se na mudança (o Ser ou eterno retorno de que falamos em nossa primeira seção); é justamente essa lei que, em um sentido mais profundo, Deleuze chamaria de “diferença”. Tal “diferença”, no entanto, não deve, dentro do projeto deleuzeano, ser confundida com um tipo de lei da mudança (que Deleuze atribuiria a Hegel) segundo a qual as coisas estariam sempre mudando no sentido em que passariam para o seu oposto (passariam de A para não-A). O projeto deleuzeano, como deixamos entrever na primeira seção deste capítulo, seria o de um processo que decorre da luta entre quantidades intensivas (“forças”) que, justamente por constituírem-se em quantidades intensivas, diferem entre si apenas por nuances e, conseqüentemente, geram um devir caracterizado pela mudança processual sutil<sup>159</sup> no sentido de Bergson e Whitehead (2009). Isso nos leva ao segundo capítulo quando começamos a falar das relações espaço temporais ínfimas no sentido como as do cálculo: os símbolos do cálculo (como  $dx$ ) servem, em Deleuze, para pensar aquela linguagem matemática (espaço-temporal) de transição que delimitaria o sentido e o campo da objetividade; tal linguagem, no contexto de um confronto com Hegel, permitiria que se pensasse um novo símbolo para a diferença.

Entender tudo isso, a nosso ver é essencial, pois, embora concordemos com muitas das críticas de Sokal e Bricmont (2012), não acreditamos, como por vezes parecem sugerir esses autores, que o objetivo de Deleuze seja simplesmente dizer coisas óbvias em uma linguagem mais confusa<sup>160</sup>: ainda que,

---

158 Isso, a nosso ver, está presente nas duas primeiras e no início da terceira linha (contando de cima para baixo) da citação acima.

159 Que não necessita de recorrer a opostos como A e não-A.

160 “Isso é verdade; e no que diz respeito à matemática tal explicação existe a mais de 150 anos. É de espantar que um filósofo opte por ignorá-lo.” (SOKAL e BRICMONT, 2012, p. 163). Essa passagem constitui-se, no

indevidamente, difícil de entender e passível de discordância, a reflexão de Deleuze sobre o cálculo possui a função que explicamos em nosso segundo capítulo; a citação acima, resolvendo uma dúvida que ainda tínhamos no segundo capítulo, simplesmente mostra que, ao adotar o cálculo para uma reflexão referente ao acontecimento e ao sentido (ver segunda seção do capítulo 2), Deleuze opta por uma versão mais atual de tal cálculo.

Com esse comentário, encerramos nossas considerações referentes a uma primeira citação (dentre as que nos interessavam) do texto de Sokal e Bricmont; passamos agora à consideração de outras citações. Essas citações são, precisamente, três, notando-se que as duas primeiras tratam de temáticas (do pensamento de Deleuze) que não trabalhamos aqui de modo que, simplesmente, nos colocaremos solidários às críticas dos autores (Sokal e Bricmont) encarando-as como construtivas. Quanto à terceira citação, na medida em que foi extraída de *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b), nos sentimos na obrigação de comentar:

Em primeiro lugar, os eventos-singularidades correspondem a séries heterogêneas que se organizam em um sistema que não é nem estável nem instável, mas “metaestável”, dotado de uma energia potencial em que se distribuem as diferenças entre séries. (A energia potencial é a energia do evento puro, ao passo que as formas de atualização corresponde às efetivações do evento). Em segundo lugar, as singularidades gozam de um processo de autounificação, sempre móvel e deslocado na medida em um elemento paradoxal percorre as séries e as faz ressoar, envolvendo os correspondentes pontos singulares em um único ponto aleatório e todas as emissões, todos os arremessos dos dados em um único arremesso. Em terceiro lugar, as singularidades ou os potenciais frequentam a superfície. Tudo se passa na superfície em um cristal que só se desenvolve nas bordas. Indubitavelmente, um organismo não se desenvolve da mesma maneira. Um organismo não cessa de se contrair num espaço interior e de

---

texto de Sokal e Bricmont, em uma nota presente na última palavra (a palavra “pequenos”) da citação que fizemos acima, notando-se que os autores parecem sugerir que Deleuze estaria, simplesmente, dizendo a obviedade de que a versão mais atual do cálculo deve abster-se do conceito de “infinitamente pequenos”. Isso, a nosso ver, é, ainda que respeitemos o ponto de vista de Sokal e Bricmont, apenas parcialmente verdade, pois o que Deleuze, está dizendo, é que a filosofia diferencial deve abster-se do infinitamente pequeno (cf as últimas três linhas da citação acima). Assim, a citação trás, para quem lendo a filosofia de Deleuze, a informação, não tão óbvia (uma vez que Deleuze admira demais o trabalho de Leibniz), de que a versão (do cálculo) utilizada em tal filosofia é a versão mais atual. Além disso, é importante acrescentar, que Deleuze, pelo menos na citação feita, em nenhum momento se arroga nenhuma descoberta de modo que, embora respeitemos o ponto de vista de Sokal e Bricmont, acreditamos que tal citação não permite afirmar que “um filósofo opte por ignorar” a existência prévia dos conhecimentos mais atuais relativos ao cálculo: Deleuze, devido a sua admiração por Leibniz, de fato confunde, por vezes, as versões (mais antiga e mais atual) do cálculo, porém, na citação referida, o objetivo do filósofo francês não é simplesmente fornecer uma confusa lição de cálculo; Deleuze usa o cálculo para representar seu próprio conceito de diferença e invoca tal cálculo para se contrapor a qualquer crítica que (vinda de um possível defensor de um conceito hegeliano de diferença) criticasse o cálculo devido ao seu caráter infinitesimal (“É verdade que a contradição busca a ideia do lado da maior diferença, ao passo que a diferencial corre o risco de cair no abismo do infinitamente pequeno...”; na citação, deve-se prestar atenção no fato de que o raciocínio de Deleuze parte daí).

se expandir num espaço exterior – de assimilar e de exteriorizar. Porém as membranas não são menos importantes: elas carregam os potenciais e regeneram as polaridades. Elas põem em contato os espaços interior e exterior, independentemente da distância. O interior e o exterior, a profundidade e a altitude só têm valor biológico através dessa superfície topológica de contato. Mesmo biologicamente é preciso compreender que “o mais profundo é a pele”. A pele dispõe de uma energia potencial vital e adequadamente superficial. E, tal como os eventos não ocupam a superfície mas antes a frequentam, a energia superficial não está *localizada* na superfície, mas sem dúvida está ligada à sua formação e reformação. (DELEUZE apud SOKAL e BRICMONT, p.164-165)

Os elementos dessa citação fogem um pouco de nosso trabalho com *Logique du sens*, porém, com base naquilo que trabalhamos, acreditamos poder explicar, pelo menos de uma maneira geral, o que Deleuze quer dizer: Sokal e Bricmont (2012), ao contrário de suas leituras anteriores (outras citações de Deleuze), veem nessa citação uma prefiguração do que há de mais confuso em Deleuze (o estilo das obras escritas em parceria com Guattari); concordamos com Sokal e Bricmont (2012) nesse ponto, porém julgamos que, ainda que Deleuze mereça críticas, é possível fornecer uma explicação geral do trecho citado.<sup>161</sup> Para isso, começemos considerando as primeiras linhas (de “Em primeiro lugar” até “Em segundo lugar”). Tais linhas referem-se à noção de singularidade (tal como vimos no capítulo anterior) e às séries constituídas por “singularidades-acontecimentos”<sup>162</sup>, notando-se que, tanto as “singularidades-acontecimentos”, quanto as séries são, estranhamente, associadas a noções como “energia potencial”, “estável”, “metaestável” e etc. Para se entender, até onde é possível o uso que Deleuze faz dessas noções, é preciso ter em vista a leitura dos capítulos 4 e 5 de *Différence et*

---

161Alguns leitores poderiam nos questionar perguntando: ora, se, se vai questionar as análises do Sokal e Bricmont a respeito da citação de Deleuze, porque não reproduzir, ao lado da própria citação, os comentários dos dois autores a respeito de tal citação? A resposta a essa pergunta é, a nosso ver, bastante simples: Sokal e Bricmont são bastante econômicos em seus comentários a respeito da citação, de modo que o essencial de seu comentário pode ser reduzido à ideia de que a citação, “afora a observação banal de que uma célula se comunica com o mundo exterior através de sua membrana”, está desprovida “tanto de lógica quanto de sentido” (SOKAL e BRICMONT, p. 165).

Como o leitor já verá, concordamos parcialmente com essa postura de Sokal e Bricmont: de fato, a nosso ver há muito de “sem-sentido” nesse texto de Deleuze, e isso, a nosso ver está, principalmente, relacionado com o, a nosso ver, ininteligível (mesmo em *Différence et répétition*), uso que Deleuze faz do conceito de energia. Apesar disso, acreditamos, como já se verá, que, com um estudo detalhado das obras mais inteligíveis de Deleuze (estudo este, para o qual forneceremos uma orientação ainda neste capítulo), é possível ter uma compreensão geral da citação.

162A respeito dessas noções é importante comentar duas coisas: 1- Sokal e Bricmont (2012), ou, pelo menos, seu tradutor para o português, optaram por traduzir a noção de “acontecimento” pela palavra “evento” (ver citação); 2- o leitor deve sentir-se confuso com a expressão “singularidade-acontecimento”, porém para entendê-la basta lembrar que, como ficou claro ao final da primeira seção de nosso segundo capítulo, existe uma linha tênue entre as noções de “singularidade” e de “acontecimento” de modo que, em alguns contextos, podem ser encaradas como sendo quase sinônimos.



*répétition* (DELEUZE, 2005a); no capítulo 4, Deleuze desenvolve alguns dos elementos de sua metafísica em conexão com suas reflexões a partir do cálculo, e, no capítulo 5 (principalmente), o filósofo francês, dando continuidade ao desenvolvimento de sua metafísica, acaba, estranhamente, associando a noção de intensidade com a noção científica de energia. Não sabemos, exatamente, porque Deleuze faz isso<sup>163</sup>, porém, podemos, pelo menos, entender que a menção à “energia” (na citação acima), bem como a conceitos correlatos, simplesmente é uma remissão à já mencionada relação entre o plano das “intensidades” (“forças”) e o plano das “extensões” (situadas no “espaço” e no “tempo”) de modo que as séries (de “singularidades-acontecimentos” ou “quantidades extensivas” espaço-temporais) organizam-se em um sistema dotado de uma energia potencial (“quantidade intensiva”)<sup>164</sup>. Assim, entendemos as primeiras linhas de citação e podemos passar às seguintes (de “Em segundo lugar” até “Em terceiro lugar”) que são bastante simples de entender, pois remetem àquele objeto X ilusório que na terceira seção do capítulo anterior pudemos explicar como sendo, em Deleuze, o constituinte que permite a percepção quase ilusória do sujeito (o próprio “eu” mônada). Essa facilidade de compreensão do segundo grupo de linhas da citação, no entanto, não permanece nas linhas seguintes (de “Em terceiro lugar” até o final da citação). Para entendermos essas linhas finais precisamos ter em mente o passagem do capítulo anterior (segunda seção) em que falamos de Hume (e Samuel Butler); nessa passagem explicamos que Deleuze acaba estendendo o seu “campo empírico” para a totalidade da natureza; esse campo empírico é, em Deleuze, o que o autor chama de “superfície”<sup>165</sup> e, uma vez que tal “superfície” é estendida para a totalidade da natureza, podemos facilmente dizer que a principal coisa que separa nosso “eu” (experiência interior e privada) do grande campo perceptual da natureza consiste em

---

163Embora sejamos simpáticos a muitas das críticas realizadas por Sokal e Bricmont, preferimos suspender o juízo naquilo que concerne ao uso que Deleuze faz da noção de “energia”. Essa nossa atitude deve-se ao fato de que, no uso desse tipo de termo científico, Deleuze foi muito influenciado por outros autores (como Simondon) de modo que não sabemos até que ponto não seria necessário o estudo detalhado de tais autores antes de dirigir uma crítica ao filósofo da diferença. De qualquer forma, é preciso admitir que a noção de energia (associada à de *quantidade intensiva*) surge, em no texto de Deleuze (2005a) de modo muito repentino e quase arbitrário.

164Isso, dito de uma outra maneira, quer significar, simplesmente, que as quantidades extensivas, na metafísica de Deleuze, derivam das quantidades intensivas (as quantidades intensivas, em Deleuze, carregam, enquanto forças no sentido Nietzscheano, um potencial de criação de mundos ou visões de mundo).

165O campo empírico é a superfície, principalmente, no sentido de que, pelo menos a princípio, não existe, em tal campo, nenhuma hierarquia, ou seja, antes que tenhamos distinguido a experiência do “eu” (e, mais especificamente, do “eu” puro ou “mônada”) nossas experiências, em um certo sentido, vagam em um fluxo onde não há interior e nem exterior (onde Alice fica grande e pequena constantemente).

nosso organismo cujo maior e principal órgão de individuação<sup>166</sup> consiste na pele. Aí está o necessário para entendermos a citação: trata-se de uma confusa, embora passível de ser entendida com algum sacrifício, exposição sobre a pele como único ponto de separação entre o organismo (que irá desenvolver um interior e, no caso dos seres humanos, um “eu”) e o restante da “superfície” universal que é a própria natureza entendida como o campo empírico universal onde “tudo se passa”.

Feito esse último comentário, acreditamos poder encerrar nossas considerações a respeito da última citação que (dentre aquelas feitas por Sokal e Bricmont) nos interessava. Com isso, encerramos nossas considerações referentes, de modo mais direto, ao livro de Sokal e Bricmont (2012). Sendo assim, passaremos a um momento mais reflexivo sobre o nosso modo de ver o pensamento de Deleuze naquilo que concerne ao perspectivismo e às críticas que lhe foram dirigidas.

Dentro dessa proposta gostaríamos de começar expondo uma opinião de caráter mais geral: como afirmamos claramente no final da seção anterior, o perspectivismo não é um “relativismo”, pois se constitui em uma atitude ética; trata-se da atitude daquele que não se apressa em encontrar muletas para o pensamento, e não tem medo de estar aberto para o infinito das possibilidades de tal pensamento. Isso, no caso específico de Deleuze, significa, como vimos, a atitude daquele que não se apega a muitos dos limites que as tendências filosóficas contemporâneas traçaram. A nosso ver, essa postura deleuzeana, é, por si só, um bom motivo para se ler os trabalhos do filósofo francês: se o leitor esquecer por um segundo aos aspectos abstrusos de obras como *Diférence et répétition* (DELEUZE, 2005a) e *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b), poderá prestar a atenção na atitude ético-acadêmico-filosófica de um autor que sempre escrevia e se expressava de modo jovial e alegre; um exemplo disso está nos cursos de Deleuze em que vemos, normalmente, a atitude de alguém que, não só não faz questão de impor-se a seus interlocutores, mas, por vezes, se regozija com a possibilidade de não estar certo.

Essa é a verdadeira atitude perspectivista, e, embora Deleuze não seja o único autor contemporâneo a apresentá-la<sup>167</sup>, acreditamos que ela lhe traz um valor: independentemente de sermos cientistas, filósofos, artistas ou, mesmo, religiosos, não há porque encarmos nosso fazer teórico (ou prático) com extrema

---

166No sentido de estabelecimento dos limites de um organismo com relação ao mundo externo.

167Acreditamos que se constitui em uma atitude que pode ser atribuída a uma série de autores contemporâneos dos quais aqui, por uma série de motivos, destacamos a figura de Rorty (1991).

seriedade; em cada corrente filosófica, teoria científica, tendência (ou corrente) artística e religião, há, se formos sinceros conosco mesmo, a possibilidade de se pensar um possível, ainda que ínfimo, caminho alternativo (àquela corrente filosófica, teoria científica e etc.) Isso obviamente, nem de longe significa que abandonaremos nossas convicções (filosóficas, científicas e etc.); significa, apenas, que aceitaremos e sorriremos diante da possibilidade, ainda que muito pequena, de abandoná-la.

Certamente, isso pode gerar alguns questionamentos: “isso implica que adotaremos uma espécie de libertinagem acadêmica, estilística e conceitual?”; “implica que todas as obscuridades da obra de Deleuze estão justificadas?” Responder a essas perguntas é, para nós, mostrar o ponto onde destoamos um pouco do trabalho de Deleuze: certamente a postura perspectivista de Deleuze o levou a permitir-se, muito provavelmente a título de experiência, utilizar novas formas estilísticas, não apegar-se demais a rigores ligados ao esclarecimentos de referências (científicas ou filosóficas), não fazer questão de fornecer uma definição precisa de todos os seus conceitos, e por, vezes, fazer com que o seu perspectivismo beirasse a um “relativismo”<sup>168</sup>.

No nosso modo de ver, esse se constitui no aspecto, pelo menos parcialmente, reprovável da obra de Deleuze: há, no filósofo das intensidades, um excesso que justifica críticas como as de Sokal e Bricmont (2012); de fato, poder-se-ia argumentar que o próprio Nietzsche também inaugura um novo estilo, porém, os aforismos de Nietzsche, quando lidos separadamente, carregam, normalmente, uma segura (e clara) estrutura dissertativa, e, mesmo o Zarathustra (NIETZSCHE, 1985) pode, no mínimo, ser lido como um livro que conta uma história coerente. Os textos de Deleuze, por outro lado, são, às vezes, minimamente coerentes e belos; muitas vezes, porém, tais textos são extremamente intrincados de modo a beirar o sem-sentido. Diante disso alguns até poderiam se esforçar para defender o filósofo francês afirmando que era a intenção de tal filósofo atingir o sem-sentido. Acreditamos que isso é, apenas, parcialmente verdade: de fato, atingir o nível das intensidades – que está por traz dos aspectos mais elementares de qualquer linguagem – requer, por hipótese, a criação de uma linguagem original; por outro lado, como se vê bem em *Le bergsonisme*, Bergson constitui-se em uma das

---

168 Embora esta, de qualquer forma, não seja, em Nietzsche ou Deleuze, a proposta do perspectivismo.

grandes fontes da metafísica de Deleuze (cf DELEUZE, 2004, p.18-19)<sup>169</sup> e dificilmente alguém irá negar que, independentemente de se concordar ou não com as ideias de Bergson, esse autor, na maior parte das vezes, escrevia de modo muito claro. Assim, acreditamos que, de fato, o estilo de Deleuze é excessivamente obscuro mesmo considerando-se a postura perspectivista e a metafísica das quantidades intensivas (ou “perceptos puros”).

Dito isso, acreditamos poder encerrar uma exposição referente às nossas opiniões mais gerais sobre a obra de Deleuze. Sendo assim, dando continuidades às nossas reflexões pessoais, passaremos a uma consideração a respeito da maneira como julgamos ser mais fácil ler o trabalho de Deleuze.

Dentro desse projeto, começaremos considerando as obras de Deleuze: a nosso ver *Différence et répétition* (DELEUZE, 2005a) e *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b), embora sejam dignas de todas as críticas dirigidas nesta seção, são obras passíveis de serem lidas e, obviamente, obrigatórias àqueles que se julgam admiradores e/ou historiadores do pensamento de Deleuze. Por outro lado, acreditamos, que aqueles que não se interessam tanto pela obra do filósofo francês também tem meios de acessar tal obra: os cursos de Deleuze, bem como a maioria de seus tratados de historiografia filosófica<sup>170</sup>, alguns de seus tratados sobre arte e alguns de seus artigos<sup>171</sup> são, embora difíceis, perfeitamente acessíveis ao público que esteja, minimamente, familiarizado com a tradição filosófica<sup>172</sup>; nesses livros e

169Nestas páginas de *Le bergsonisme*, embora não mencione diretamente a noção de intensidade (ou quantidade intensiva), Deleuze fala, usando quase um sinônimo (daquilo que entende por quantidades intensivas), de “perceptos puros” que, em um sentido idêntico ao que explicamos na terceira seção de nosso segundo capítulo, remetem ao autêntico transcendental (a “condição de possibilidade de toda a experiência real” de Bergson contra a “condição de possibilidade de toda a experiência possível” de Kant).

170Abriríamos uma exceção, apenas, para *Le pli: Leibniz et le baroque*, posto que, a nosso ver, é difícil negar que essa obra é bastante obscura.

171Diferentemente da maioria dos livros de Deleuze referentes à historiografia filosófica, os seus livros referentes à filosofia da arte e os seus artigos (sobre os mais diversos assuntos) nem sempre são os mais inteligíveis. Infelizmente não fizemos, até aqui, um estudo suficiente de tais trabalhos para deixar, aqui, uma lista de leituras recomendáveis a não-deleuzeanos interessados pelo trabalho do filósofo francês. Tal lista terá de ficar para versões futuras deste trabalho. Nesse sentido, por hora, fazemos questão, apenas, de recomendar um artigo interessante: *La conception de la différence chez Bergson* (DELEUZE, 2013); esse texto resume algumas das ideias presentes em *Le bergsonisme*.

172Com certeza, concordamos com Sokal e Bricmont que Deleuze, assim como outros (se for o caso), deveriam esclarecer melhor o uso que fazem de termos científicos. Por outro lado, embora até fosse razoável que os filósofos escrevessem livros populares para divulgar suas ideias, tais filósofos, quando estão no meio acadêmico, têm, como os profissionais de quaisquer áreas, o direito de pressupor os vocabulário e a erudição inerente ao seu campo de pesquisas.

Dentro dessa perspectiva, mesmo o leitor mais crítico de Deleuze deverá, antes de ler um dos textos mais inteligíveis do filósofo francês, se familiarizar com o autor-chave que estiver sendo abordado no livro ou no curso (se, se estiver lendo um dos cursos de Deleuze) em questão: os cursos e texto de historiografia filosófica de Deleuze foram produzidos no ambiente acadêmico da filosofia e, tal como não se pode um

cursos, em diálogo com o trabalho de outros pensadores, Deleuze acaba mostrando suas próprias ideias.<sup>173</sup>

Temos, com esse último comentário, um breve roteiro de leitura para aqueles que, simpatizando ou não com o trabalho do filósofo francês, possuem a pretensão de formar uma justa opinião a respeito do conteúdo de suas ideias. Com isso, acreditamos, finalmente, poder passar a reflexão final desta seção: trata-se de considerações referentes aos exageros presentes nas posturas de certos entusiastas do caso Sokal e da necessidade do estabelecimento de um diálogo decente entre intelectuais pós-estruturalistas e intelectuais que procuram direcionar sua produção às proximidades do ideal de rigor científico<sup>174</sup>.

Seguindo esse objetivo, começaremos expondo um ponto de vista geral: nos dias de hoje<sup>175</sup> parece haver, em disputas intelectuais, a tendência de se tomar uma postura profética e ofensiva desnecessária baseada, mais em algum tipo de passionalidade, do que em argumentos.

A nosso ver essa se constitui em uma característica passível de ser atribuída, tanto à atitude dos pós-estruturalistas em geral, quanto às atitudes de seus críticos mais extremos. A nosso ver, autores como Bouveresse (2005), Dawkins (2010) e Chomsky (2013)<sup>176</sup>, embora façam críticas (ao pós-estruturalismo) interessantes e válidas, vão além de Sokal e Bricmont em seus ataques<sup>177</sup>: é

artigo acadêmico de química sem se estar familiarizado com a pressupostos da área, também não se pode ler os textos deleuzeanos de historiografia filosófica sem se conhecer certos pressupostos eruditos de tais textos.

173Aqui, quanto à leitura sobre os textos mais fáceis de Deleuze, recomendamos a seguinte ordem: 1- iniciar-se, depois de um bom estudo da obra de Espinosa, pelos cursos sobre Espinosa em uma versão completa como aquela presente na página (da internet) da universidade de paris VIII, notando-se que recomendação de tais cursos se devem, mais à abrangência de quase todas as temáticas deleuzeanas em linguagem fácil, do que pela relevância dentre as obras do filósofo francês; 2- o estudo dos cursos sobre Kant e Leibniz precedidos de um estudo mínimo nas obras desses autores alemães; 3- a leitura das monografias deleuzeanas sobre Nietzsche, Espinosa, Bergson e Kant precedida (um a tal leitura) de um estudo razoável das obras desses autores (Nietzsche, Espinosa, Bergson e Kant); 4- a leitura dos capítulos 1, 3, 4 e 5 de *Différence et répétition*; 4- a leitura do capítulo 2 de *Différence et répétition*; 5- A leitura de *Logique du sens* precedida (tal leitura), pelo menos, de um estudo de *A filosofia do atomismo lógico* de Russell, dos trabalhos de Frege (2009), das obras (ficcionais e não ficcionais) de Lewis Carroll e dos estudos de Émile Bréhier e Vitor Goldshimidt sobre os estoicos.

174Que, em sua maioria, são os chamados filósofos analíticos.

175E, não necessariamente, apenas nos dias de hoje.

176Após pesquisarmos um pouco descobrimos, antes de entregarmos a versão final deste trabalho, que o texto de Chomsky que aqui utilizamos é de autoria duvidosa. A nosso ver, o texto pode muito bem ser de Chomsky, mas, para não colocar palavras na boca (ou na pena) do cientista e filósofo americano, deixamos, aqui, clara a nossa dúvida; de qualquer forma, não é difícil averiguar o sucesso do texto independentemente do seu autor, de modo que julgamos fazer bem em citá-lo.

177Não estamos aqui que, enquanto o texto de Sokal e Bricmont está isento das críticas que faremos agora, os entusiastas desses intelectuais são os vilões da história: o tipo de crítica que faremos agora, a nosso ver, poderia dirigir-se, em alguma medida, à maioria dos autores que, sendo filósofos ou não, participaram da

possível que autores como Chomsky (ou pseudo-Chomsky, 2013) e Bouveresse (2005) possuam um maior conhecimento da filosofia que Sokal e Bricmont, porém, seus ataques vão, por vezes, além da mera reflexão erudita sobre textos e atingem a ofensa constante.

Em nossa perspectiva, essa atitude, que também pode estar presente em defensores do pós-estruturalismo<sup>178</sup>, é perigosa, pois corre o risco de semear uma má compreensão dos objetos de crítica: normalmente, autores como os citados (Chomsky, Bouveresse, Dawkins e etc.), realizam ataques que, embora tenham um conteúdo interessante, são carregados, em boa parte, de excessivas ofensas; esse tipo de atitude, ainda que esta não seja a intenção dos autores, gera, naqueles que já são seus entusiastas (leitores de Dawkins, Chomsky e etc.), um ódio e uma visão caricata de certos segmentos da filosofia. Isso pode parecer uma crítica moralista e psicológica, porém, acreditamos que se constitui em uma crítica relevante: assim como os pós-estruturalistas possuem o seu quinhão de leitores (e, infelizmente, de fanáticos), autores como Dawkins e Chomsky (por exemplo) também possuem, ainda que (talvez) em menor número, seus, por assim dizer, “idólatras”<sup>179</sup>; estes, normalmente, estão mais interessados em procurar agressões gratuitas (nas obras dos intelectuais) do que em conhecer argumento. Assim, e nos departamentos de filosofia brasileiros isto não é novidade, gera-se uma verdadeira guerra de palavras sem sentido<sup>180</sup> onde pseudo-oposições radicais reforçam a violência gratuita: “filosofia analítica VS filosofia continental”; “cientificismo VS pensamento estético-artístico”; “defesa dos ideais da modernidade VS pós-

---

história da filosofia (incluindo Sokal e Bricmont); o problema é que há autores que, a nosso ver, se excedem e esse é, em nossa opinião, o caso dos entusiastas de Sokal e Bricmont.

178 Não estamos aqui que, enquanto o texto de Sokal e Bricmont está isento das críticas que faremos agora, os entusiastas desses intelectuais são os vilões da história: o tipo de crítica que faremos agora, a nosso ver, poderia dirigir-se, em alguma medida, à maioria dos autores que, sendo filósofos ou não, participaram da história da filosofia (incluindo Sokal e Bricmont); o problema é que há autores que, a nosso ver, se excedem e esse é, em nossa opinião, o caso dos entusiastas de Sokal e Bricmont.

179 Não estamos aqui que, enquanto o texto de Sokal e Bricmont está isento das críticas que faremos agora, os entusiastas desses intelectuais são os vilões da história: o tipo de crítica que faremos agora, a nosso ver, poderia dirigir-se, em alguma medida, à maioria dos autores que, sendo filósofos ou não, participaram da história da filosofia (incluindo Sokal e Bricmont); o problema é que há autores que, a nosso ver, se excedem e esse é, em nossa opinião, o caso dos entusiastas de Sokal e Bricmont.

180 Não é difícil compreender que quando, em um debate filosófico, utilizamos expressões como “idiota”, “estúpido” e “imbecil” não estamos acrescentando nada a nossos argumentos: dificilmente, quando ofendemos, o fazemos com base em um significado científico-racional dos termos; não pensamos em “idiota” ou “imbecil” associados ao que, tecnicamente (em medicina, por exemplo), já se associou a “idiotismo” e “imbecilismo”, de modo que usamos essas ofensas, muito provavelmente, apenas para expressar um estado subjetivo (do tipo: “não gostei do que você disse”). Mas o que ganhamos com isso além de obscurecer nossos próprios argumentos, e dar mote a nossos adversários obscureçam os seus? Não corremos o risco de, com ataques, não conseguir mais do que idólatras.

modernidade”. Eis a guerra do sem sentido, e, se quisermos que situações como as do caso Sokal sejam realmente tratadas de modo adequado, a única posição a se defender (nessa guerra) é posicionar-se contra a própria guerra.

Feito esse último comentário, acreditamos poder concluir nossa consideração referente aos entusiastas excessivos do caso Sokal. Sendo assim, acreditamos ter esgotado a matéria do presente apêndice, e poder, finalmente, encerrá-lo.

## REFERÊNCIAS

BOUVERESSE, J. **Prodígios e vertigens da analogia**. São Paulo: Martins fontes, 2005.

CHOMSKY, N. **On postmodernism**. Disponível em <http://vserver1.cscs.lsa.umich.edu/~crshalizi/chomsky-on-postmodernism.html>. Acesso em: 01 abr. 2013.

DAWKINS, R. **O capelão do diabo**. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

\_\_\_\_\_. **O gene egoísta**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

DELEUZE, G. **Cours sur Spinoza**. Disponível em <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html> (Acesso em: 04 jun. 2012). 2012f

\_\_\_\_\_. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Le bergsonisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

\_\_\_\_\_. **Logique du sens**. Paris: Les éditions minuit, 2005b.

HARDT, M. **Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia**. São Paulo: Editora 34, 1996.

NIETZSCHE, F. **Así habló Zaratustra**. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

RORTY, R. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Almada: Instituto Piaget, 1991.

SOKAL, A e BRICMONT, J. **Imposturas intelectuais**. Rio de Janeiro: Record, 2012.



## APÊNDICE B

Rudimentos de cálculo muito elementar porque se possa começar a ter uma compreensão rudimentar de certos aspéctos do pensamento Deleuzeano

### Introdução

O que se segue constitui-se em uma iniciação extremamente elementar aos conceitos de derivada e integral. Tal introdução tem a função de fazer com que o leitor desta dissertação possa ter um primeiro contato com o cálculo diferencial naquilo que concerne à necessidade de se ler, compreender e, até mesmo criticar, o filósofo francês Gilles Deleuze. Esse autor, a nosso ver, não deixe de ser digno de crítica por fazer, muitas vezes, um uso confuso do cálculo, porém acreditamos que, de uma maneira geral, é possível compreender o que Deleuze quer com tal cálculo, e, assim, compreender melhor sua filosofia.<sup>181</sup>

Mas qual seria esse objetivo deleuzeano com o cálculo? Caso o leitor já esteja lendo nossa dissertação perceberá, ao longo da leitura, que Deleuze almeja construir uma metafísica da sensação que encontre, implícita à própria linguagem e à própria construção que cada um faz de sua concepção de mundo, um plano de *quantidades intensivas* (ver definição em nosso segundo capítulo desta dissertação) que são caracterizadas por terem, implícitas a si, uma infinidade de graus que podem ser decompostos no próprio plano da percepção: a sensação de um som pode, por meio de um ato de imaginação simples (mesmo sem o uso direto da matemática), ser, até onde for capaz às idiosincrasias dos ouvidos de um indivíduo ser decomposto em uma série de pequenos-tons; da mesma forma pode-se fazer com uma cor (pequenas-tons), com um odor, com uma sensação do “quente” (a partir de uma “quentura” imaginar a gradual sensação de seu resfriamento), com uma sensação do frio e etc. Para Deleuze, essas quantidades intensivas estão na composição do mundo antes do próprio aprendizado da linguagem e são seu pressuposto, de modo que o filósofo francês tenta imaginar, na apreensão primitiva do espaço e do tempo, um intermediário entre a constituição do pensamento objetivo (linguagem) e o pensamento mais do que subjetivo

---

<sup>181</sup>Gostaríamos de frisar que tudo o que foi tratado neste capítulo tem apenas a função de permitir que qualquer leitor tenha uma função bastante genérica do uso deleuzeano do cálculo. Isso porque, não só ficamos bem aquém do nível de conhecimento (em cálculo) exibido por Deleuze, como também fizemos uma exposição mais moderna e um pouco distante dos textos históricos (sobre cálculo) a que Deleuze, por vezes, se refere.

(intensidades); esse pensamento espaço-temporal primitivo, no entanto, teria para Deleuze uma estrutura primitiva que do ponto de vista do filósofo poderia ser expressa em uma linguagem matemática cujo principal exemplo seria o cálculo; este teria, como principal característica (que interessaria a Deleuze), o poder (inerente aos instrumentos matemáticos do cálculo) de representar porções (espaço-temporais) ínfimos que corresponderiam às nuances das quantidades intensivas.<sup>182</sup>

Aí está, de modo bastante resumido, a função do cálculo para Deleuze. No que se segue, procuraremos desenvolver elementos matemáticos que permitam que , tanto os leitores que têm conhecimento de cálculo, quanto os que não têm tal conhecimento consigam compreender aquela função (função do cálculo para Deleuze).

## 1 Função polinomial

Pára começarmos essa introdução ao cálculo iremos fornecer uma definição simples (e até vulgarizada) da noção de função polinomial:

Uma função polinomial é, pois, toda função do tipo:<sup>183</sup>

$$Y = n.X^n + n.X^{n-1} + n.X^{n-2} + (... )K$$

Essa representação visual<sup>184</sup> (de um versão genérica de uma função polinomial) deve ser entendida da seguinte maneira: uma função polinomial é, em

---

182Acreditamos importante mencionar aqui que, a nosso ver, Deleuze, diferentemente do que parecem pensar alguns críticos, não possui, por mais arrogante e confuso que chegue a ser, a pretensão de ter descoberto algo de extremamente novo (em termos científico)com seu uso do cálculo; de fato, Deleuze parece ver muita beleza no uso do cálculo, porém cremos que a única coisa que faz é, sem ter pretensões científicas, apontar um novo uso para o cálculo.

Seguindo uma linha semelhante a essa que consideramos passível de se atribuir a Deleuze, nós, por nossa vez, julgamos importante deixar claro, tanto para os leitores versados em matemática, quanto para o restante dos leitores, que não temos a mínima intenção de apresentar algo de revolucionário cientificamente. O assunto tratado aqui, como ficará patente para os conhecedores de matemática, é o que há de mais elementar em termos de cálculo; se, por vezes formos prolixo ou utilizarmos uma linguagem bem própria, faremos isso porque os cursos de filosofia, pelo menos no Brasil, são mais ligados à área de humanidades de modo que muitos de nossos leitores (e mesmo alguns daqueles que já leem Deleuze) possuem um conhecimento matemático ligado apenas ao ensino médio e às suas necessidades didáticas; esses leitores (que são os que mais nos interessam aqui) precisam, a nosso ver, de uma didática mais peculiar.

183Pretendemos, ao longo deste apêndice, fornecer uma série de noções matemáticas. Essas noções porém estarão longe de possuir o devido rigor. O motivo disso é que desejamos que este apêndice sirva, também, àqueles leitores de Deleuze que não conhecem o cálculo e necessitam de uma noção, ainda que vaga, que permita, não só uma melhor compreensão deste trabalho, como também uma melhor compreensão deste texto. Assim, nos permitiremos usar, aqui, deficientes recursos didáticos (em definições matemáticas) do ensino médio brasileiro; julgamos que, assim como o estudantes brasileiros que decidem seguir a área de exatas (após o ensino médio), os leitores deste texto não serão negativamente corrompidos por tais recursos didáticos.

primeiramente, caracterizada por possuir uma variável independente (“X”) que deverá estar em uma soma. Essa soma<sup>185</sup>, por sua vez, deve, considerando-se cada um de seus fatores, possuir a seguinte configuração: o primeiro fator constituir-se-á na própria variável independente (“X”) multiplicada por uma constante “n”<sup>186</sup> e elevada à potência de uma outra constante “n”<sup>187</sup>; a partir do segundo fator, todos os fatores constituir-se-ão em produtos de modo a serem um produto de uma constante pela variável independente que, por sua vez, deverá estar elevada a uma potência constituída pela diferença<sup>188</sup> entre o número que elevava a variável independente do primeiro fator e um outro número que deverá começar sendo igual a um (para o segundo fator) e (para os fatores seguintes) se modificar em progressão aritmética de razão “-1”<sup>189</sup>, notando-se que essa progressão aritmética deverá, em muitos casos, esgotar-se quando o número que estiver elevando a variável de um dos fatores igualar-se a zero<sup>190</sup>.

Se entendermos o funcionamento dessa complexa soma, temos uma definição quase completa de “função polinomial”, notando-se que, para que a definição seja completa é preciso que se obedeça a mais um critério: a constante “n” que multiplica o primeiro fator da soma que define uma função polinomial deve (tal constante “n”) ser diferente de zero.

184Obviamente, a figura acima constitui-se, apenas, em uma representação intuitiva de uma função polinomial.

Esse tipo de definição intuitiva é muito comum nos estudos do ensino médio: por exemplo, define-se uma parábola (enquanto gráfico de uma função do segundo grau) recorrendo-se à exposição da figura de uma parábola. De fato, esses recursos são, muitas vezes, errôneos quando se deseja uma exposição matemática rigorosa, porém como temos a intenção de realizar, apenas, uma introdução (ao cálculo) e, além disso, queremos que a maior quantidade possível de leitores nos compreenda, não vemos problemas em darmos prioridade às compreensões intuitiva (no lugar do máximo rigor matemático).

185 Em alguns casos, obviamente, a função polinomial irá envolver uma subtração, porém defini-la, genericamente, como uma soma não é tão absurdo uma vez que podemos pensar a subtração como a soma entre um número (negativo ou positivo) e um outro número (necessariamente negativo). Assim, poderíamos escrever, por exemplo,  $5 - 6$  como  $5 + (-6)$ .

186No que se segue usaremos, sempre, a letra “n” para representar constantes que estejam multiplicando variáveis (sempre representadas por “X” ou “Y”) e elevando tais variáveis a alguma potência. Pedimos ao leitor, no entanto, que encare isso com cuidado, pois o fato de sempre utilizarmos “n” (como representante de constante) não implica que “n” represente, sempre, o mesmo valor numérico. Assim, por exemplo, a constante “n” que está sendo utilizada para multiplicar cada um dos fatores de uma função polinomial pode representar valores diferentes em cada um desses fatores.

187Que não necessariamente precisa ter o mesmo valor que a constante que multiplica a variável.

188Diferença, neste contexto específico, está sendo utilizada como o sinônimo do termo técnico que remete ao resultado de uma subtração.

189Assim temos que, se a variável independente, no primeiro fator da soma, é elevada a uma constante “n” qualquer, ela será elevada a “(n - 1)” no segundo fator e, nos fatores seguintes, elevada, respectivamente, a “(n - 2)”, “(n - 3)”, “(n - 4)” e etc.

190Neste caso, a variável elevada a zero poderá, como todo número elevado a zero, ser igualada a “1” de modo que o fator adquirira a forma “n . 1” (“n” vezes “1”) que, obviamente, é “n”. Temos assim uma constante isolada no fim da função, notando-se que, excepcionalmente, esse tipo de constante, normalmente, será representada aqui por “K”.

Dito isso, podemos encerrar o conteúdo deste primeiro capítulo. Neste momento de encerramento gostaríamos, apenas, de fornecer, a título de ilustração, dois exemplos de função polinomial:  $Y = 54X + 45$ ;  $Y = X^2 - 2X + 1$ . Se o leitor prestar a atenção perceberá que os dois exemplos de função correspondem respectivamente a exemplos de funções de primeiro e segundo grau estudadas no ensino médio das escolas brasileira; nesse caso o leitor pode, no caso específico de cada função, perceber o seguinte: no caso da primeira função o “n” que multiplica cada fator assume, respectivamente os valores “54” e “45”, notando-se a constante “n” que eleva a potência do primeiro fator vale 1 ( e, conseqüentemente, a variável independente do segundo fator é elevada zero; no caso da segunda função o “n” que multiplica cada fator assume respectivamente os valores “1”, “- 2” e “1” , notando-se que a variável independente do primeiro fator é elevada a “n = 2” e, por conseguinte, a variável do segundo fator é elevada a “n – 1 = 1”, e a variável do terceiro fator é elevada a “n – 2 = 0” tornando-se uma constante independente (K = 1).

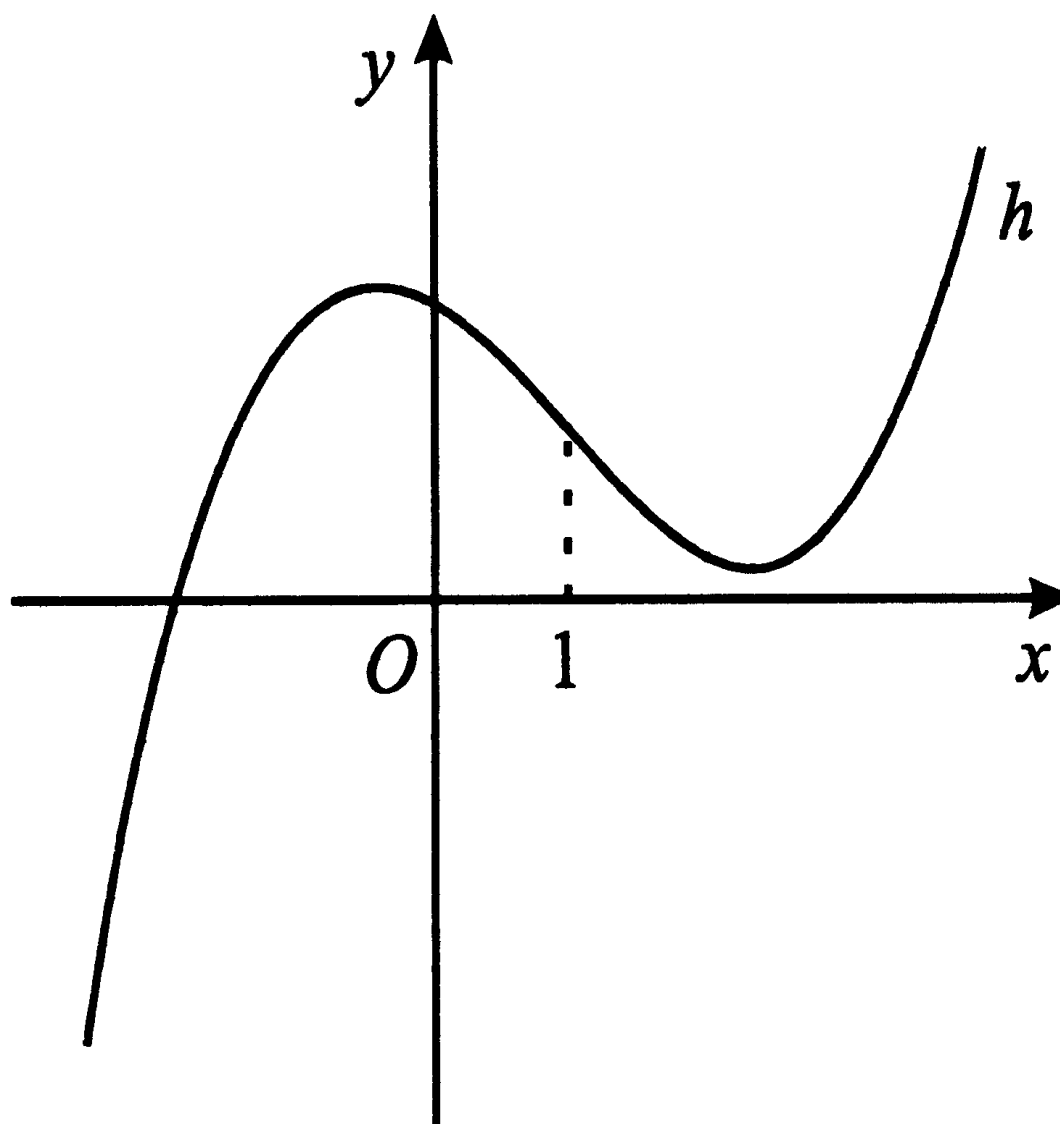
## 2 Um parentese: “ponto de inflexão”

Fornecemos, no capítulo anterior, uma definição intuitiva de “função polinomial”. Fizemos isso, pois iremos restringir este texto de introdução (ao cálculo) ao estudo de funções polinomiais e ao uso do plano cartesiano na segunda dimensão<sup>191</sup>.

Dentro desse objetivo forneceremos, a partir de agora, uma definição importante referente ao gráfico de uma função polinomial. Para isso faremos uso do seguinte gráfico:

---

<sup>191</sup> Ressaltando que, um estudo avançado de cálculo, chegaria, até, a envolver conhecimentos de cálculo (derivada e integral, por exemplo) em um sistema de coordenadas elevado a “n” (em, por assim dizer, um sistema de coordenadas de “n” dimensões).



A figura acima se aproxima bastante daquilo que constituir-se-ia no gráfico de uma função polinomial do terceiro grau<sup>192</sup>. Se o leitor se lembrar do seu ensino médio<sup>193</sup>, lembrar-se-á, também, que, diferentemente dos gráficos das funções polinomiais do primeiro e do segundo grau, o gráfico de uma função (polinomial) do terceiro grau pode variar de situação para situação. De qualquer maneira usaremos esse gráfico como exemplo para a definição que daremos. Tal definição constitui-se em um das definições passíveis de serem dadas à noção de

<sup>192</sup>Para os leitores que não se lembram: uma função do terceiro grau é uma função cuja variável (independente) de grau mais elevado está elevada ao terceiro grau.

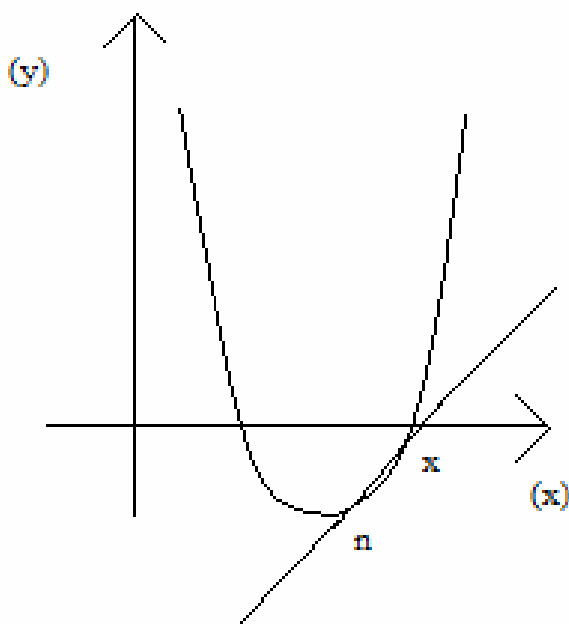
<sup>193</sup>As funções do terceiro grau, normalmente, não são estudadas a fundo no ensino médio; elas (as funções do terceiro grau) simplesmente são mencionadas com o intuito de que o estudante aprenda “macetes matemáticos” para conseguir resolver algumas equações do terceiro grau.

ponto de inflexão: um “ponto de inflexão” (representado, no gráfico acima, em correlação com a coordenada “1” do eixo “X”) é o ponto que marca o momento em que o gráfico de uma função muda o sentido de sua curvatura; obviamente, se o leitor pensar intuitivamente, verá que esse tipo de ponto não pode ser encontrado nas figuras constituídas pelos gráficos de funções do primeiro e do segundo grau (daí recorrermos, aqui, a uma função do terceiro grau).

Essa definição (de “ponto de inflexão”) não irá ser importante em nossas exposições gerais referentes cálculo, porém resolvemos aproveitar o fato de, no capítulo anterior, estarmos falando de funções pára explicar a noção de “ponto de inflexão”. Fizemos isso porque tal noção aparece em nosso texto e queríamos que o leitor tivesse, dela, alguma compreensão pára que, pelo menos, pudesse entender em que sentido tendem as reflexões de nosso texto central (da dissertação à qual este anexo se refere).

### 3 Uma definição de derivada

Voltando, depois de um breve parêntese, à nossa discussão principal iremos agora fornecer uma definição de “derivada”:



Se leitor prestar atenção no gráfico acima, notará que se trata do gráfico de uma função do segundo grau (uma parábola), e que tal gráfico é cortado, em dois pontos (os pontos “n” e “x”, por uma reta)<sup>194</sup>.

Se o leitor tiver conseguido notar essa situação, podemos começar fornecendo algumas definições e explicações. A primeira delas, constitui-se em uma definição simplificada e instintiva de “reta secante a um gráfico”: a reta secante, naquilo que diz respeito a gráficos de funções polinomiais, pode ser, de modo simplificado e instintivo, definida como aquela reta que, tal como a reta da figura acima, passa por um gráfico cortando tal gráfico em dois pontos.

A partir dessa definição, pedimos agora que o leitor faça o seguinte exercício de imaginação: imagine que uma outra reta secante passa pelo gráfico acima cortando a curvatura de tal gráfico em outros dois pontos “n” e “x” que não sejam os mesmos pontos (“n” e “X”) do gráfico acima e que estejam mais próximos entre si do que aqueles pontos (“n” e “X” do gráfico acima). Após imaginar isso, pedimos que o leitor, agora, imagine uma terceira reta secante que novamente corte a curvatura do gráfico acima e, mais uma vez, corte esse gráfico em dois pontos (“n” e “X”) mais próximos entre si. Novamente, se o leitor conseguiu imaginar essa terceira reta secante, pedimos, por fim, que o leitor solte mais a imaginação e imagine várias retas secantes que, passando pelo gráfico acima, cortem a curvatura do gráfico acima de modo a passarem, sempre, por dois pontos (“n” e “X”)<sup>195</sup> que estejam, cada vez, mais próximos entre si de modo que a distância entre eles (entre os pontos “n” e “X”) seja tão pequena que eles quase se identifique entre si (“n” tende a ser igual a “X”). Se leitor conseguiu empreender esse último exercício de imaginação, perceberá que, conforme os dois pontos (“n” e “x”) cortados pela reta secante se aproximam, a reta secante tende a identificar-se com uma “reta tangente”<sup>196</sup>.

Dentro desse contexto podemos começar a nos aproximar da definição de derivada. Para isso lembremos que, se quaisquer pontos “n” e “X” existem no gráfico acima, isso se deve ao fato de que, nos eixos (X) e (Y) de tal gráfico, existem, respectivamente para cada ponto “n” e cada ponto “X”, um número

---

194Obviamente, a rigor, nossa figura possui alguns problemas, mas pedimos que o leitor imagine que se trata de uma reta.

195Como mencionamos no início iremos, normalmente, usar a letra “X” para denotar variáveis, porém, no caso específico desta definição da noção de derivada, estamos usando “X” como representante de uma coordenada fixa no gráfico acima.

196Que se constitui na reta que corta o gráfico em um único ponto.

no eixo (X) que representa o valor da variável independente que de origem àquele ponto (“n” ou “X”), e um número no eixo (Y) que representa o valor da variável independente (que também está na origem de um dos pontos).

Se o leitor se lembrar dessa situação elementar podemos definir a noção de derivada: considerando-se a relação  $\frac{Yx1-Yn1}{X1-n1}$ <sup>197</sup>, a derivada de uma função polinomial em um ponto “n1” contido em um eixo de abscissas (um eixo “(X)”) normalmente existe<sup>198</sup> e constitui-se no valor da relação acima ( $\frac{Yx1-Yn1}{X1-n1}$ ) nos momentos em que o ponto “n1” estiver tão próximo de um outro ponto “X1” que esse outro ponto quase se identifique com “n1”. Podemos, utilizando nossas reflexões sobre a reta secante, explicar isso melhor e afirmar que a derivada de uma função polinomial em um ponto “n1” consiste no valor da relação  $\frac{Yx1-Yn1}{X1-n1}$  no momento em que uma reta secante que passe por dois pontos “n” e “X” quaisquer estiver quase se identificando com uma possível reta tangente que passaria por um ponto em que “n” e “X” fossem idênticos, notando-se, evidentemente, que “n” e “X” devem, aí, ser pensados como os valores que surgem no gráfico quando os pontos (do eixo das abscissas) “n1” e “X1” forem associados a pontos nos eixo das ordenadas (o eixo (Y)).<sup>199</sup>

Essa definição mais coloquial, em uma linguagem matemática um pouco mais rigorosa, pode ser parcialmente representada da seguinte maneira:

$$f'(n1) = \lim [X1 \rightarrow n1] \frac{Yx1-Yn1}{X1-n1}$$

A respeito dessa formulação deve-se, traduzindo-a, dizer o seguinte: a derivada f' de uma função “f” em um ponto “n1” constitui-se no valor da relação

197 Sobre esta relação, gostaríamos de pedir que o leitor atentasse para o seguinte: 1- estamos adotando “.” para representara o sinal de multiplicação; 2- embora isto não seja muito usual, estamos, para manter certa uniformidade nas notações, utilizando as expressões “Yn1” e “Yx1” para denotar, respectivamente, os valores correspondentes, no eixo “(Y)”, aos valores correspondentes, no eixo “(X)”, de dois pontos quaisquer (no gráfico) denotados, respectivamente, por “n1” e “X1”; 3- estamos usando o tradicional “+” para representar o sinal de soma, porém, por defeitos em nosso assistente de cálculo, pedimos perdão ao leitor pelo fato de que, em alguns momentos do restante deste texto, os sinais “□” e “ζ”, aparecerão como representantes da operação de soma (serão substitutos para “+”).

198 Pois, é preciso que o leitor saiba, existem algumas funções que não admitem derivadas em alguns de seus pontos.

199 O leitor experiente na área de matemática, talvez, note, nesse último enunciado, a presença do conceito de “limite”. Para os fins deste trabalho, para poupar o máximo possível o leitor (que já será muito torturado), evitamos escrever, aqui, um capítulo a parte sobre o “limite”, notando-se que acreditamos que, para aquilo que nos interessa, a noção de “limite” pode, pelo menos em um nível instintivo ser apreendida do contexto desse último enunciado.



$\frac{Y_{x1}-Y_{n1}}{X1-n1}$ ” quando a diferença entre um ponto “X1” qualquer do eixo das abscissas e o ponto “n1” for tão ínfima que tenda para o limite mínimo de diferença (“lim [X1→n1]”) que pode haver para que continue existindo alguma diferença entre “X1” e “n1”.

Feito esse comentário, acreditamos poder encerrar nossas exposições naquilo que concerne a fornecer uma definição simplificada da noção de derivada. Isso, porém, não nos autoriza a encerrar este capítulo, pois alguém poderia perguntar: como é possível obter um valor para a relação acima? Ora, se temos o costume de pressupor o conjunto dos números reais ou o conjunto dos números complexos quando trabalhamos com funções polinomiais<sup>200</sup>, como resolver uma formula tão complexa ( $\frac{Y_{x1}-Y_{n1}}{X1-n1}$ ) sem cair no abismo do infinitamente pequeno? Para responder essa pergunta faremos o uso de um exemplo extraído do livro de Guidorizzi (2001, p. 138):

Consideremos, primeiramente, a seguinte função polinomial:  $Y = X^n$ .

Tentemos, agora, calcular o valor da derivada de tal função no momento em que o valor da variável independente (e, portanto, do ponto no eixo das abscissas) for “1” (um). Para começarmos a calcular esse valor temos, primeiramente, de imaginar que, ao aplicarmos a fórmula acima ( $\frac{Y_{x1}-Y_{n1}}{X1-n1}$ ) estaremos trabalhando com diferenças muito pequenas: por exemplo se queremos saber o valor da diferença entre “n1” (que, no nosso caso, vale “1”) e um outro X1 qualquer, temos que pensar que tal diferença é tão pequena que o valor de X1 acabará constituindo-se em um número quase impossível de se representar (no nosso caso, o valor seria, por exemplo, “1, 000000....000001”). Nessa situação, o ideal, seria, inicialmente, não atribuímos, em nossa formula, nenhum valor a “X1”. Assim, podemos escrever a formula do seguinte modo:

---

200A respeito disso, é importante mencionarmos que nosso trabalho, aqui, está pressupondo os conjuntos números mais amplos possíveis (o conjunto dos números complexos ou, pelo menos, o conjunto dos números reais). Nesse sentido, caso o leitor não conheça o conjunto dos números complexos, pedimos que não entre em pânico, pois o importante aqui é que o leitor compreenda as complexidades envolvidas em se pensar diferenças numéricas pequenas a ponto de parecer tender ao infinitamente pequeno, notando-se que essas complexas diferenças numéricas (ligadas ao cálculo) podem ser estudadas, tanto em exemplos (de funções) ligadas ao conjunto dos números complexos, quanto em exemplos ligados ao conjunto dos números reais.

$$f'(x) = \lim_{X1 \rightarrow n1} \frac{X^2-1}{X1-1}$$

Quanto a essa formula, o leitor deve perceber, primeiramente, que substituímos alguns valores de modo que: no numerador (da formula acima), tem-se o resultado da do processo no qual se substitui a variável independente da função polinomial mencionada acima, notando-se que, em tal substituição, obtém-se, como resultado, os valores “1” e “X<sup>2</sup>” (quando, em “Y = X<sup>n</sup>”, X é substituído por um valor qualquer X1).

De modo similar a essa substituição realizada no numerador (da formula “ $\frac{Y_{X1}-Y_{n1}}{X1-n1}$ ”), também foi realizada uma substituição no denominador de modo que em tal denominador aparecem: “1” (valor atribuído à variável independente da função “ e “X1” (representante de um valor qualquer cuja principal característica é ter uma diferença quase irrisória com relação a “1”).

A partir de todas essas substituições podemos começar a trabalhar com a fórmula da seguinte maneira.

$$f'(x) = \frac{X^2-1}{X1-1} = \frac{X1^2-1^2}{X1-1}$$

Nessa primeira operação com a fórmula fizemos algo simples: uma vez que  $1 = 1^2$ , então podemos substituir o numerador da fórmula “ $\frac{X^2-1}{X1-1}$ ” por “ $X^2 - 1^2$ ”. Porque fizemos isso? Ora, fizemos a substituição pois ela nos permite aplicar, ao numerador da fórmula  $X1 - 1$ , a seguinte regra de fatoração:

$$X1^2 - 1^2 = (X1 + 1) \cdot (X1 - 1)$$

A partir dessa regra de fatoração, podemos afirmar o seguinte:

$$\frac{X1^2-1^2}{X1-1} = (X1 + 1) \cdot \frac{(X1-1)}{X1-1}$$

Se prestar a atenção nessa situação, o leitor verá que temos uma nova versão de nossa formula inicial: “ $(X1 + 1) \cdot \frac{(X1-1)}{X1-1}$ ”. Nessa nova versão, temos, no numerador, uma multiplicação. Essa multiplicação nos permite simplificar nossa forma e dividir um dos fatores do numerador (“X1 – 1”) pelo denominador (“X1 – 1”). Assim temos uma redução de nossa fórmula a:  $(X1 + 1)$ . Chegamos, com essa redução, ao limite? Temos que assumir que o máximo que podíamos fazer era reduzir nossa formula a “ $(X1 + 1)$ ”? A resposta a essas questões deve ser negativa,

pois devemos nos lembrar do seguinte: na formula (“ $X1 + 1$ ”) o valor de “X1” possui uma diferença ínfima com relação a 1 de modo que podemos, se quisermos, arredondar “X1”. Se realizarmos esse arredondamento, poderemos simplificar mais ainda nossa formula (“ $\langle X1 + 1 \rangle$ ”) e tratá-la como sendo, obviamente, é igual a: “ $1 + 1$ ”. Podemos assim, no final das contas dizer que a derivada da função  $Y = X^2$  é, quando o valor da variável independente for igual a 1, 2.

Obviamente, essa situação poderia gerar um questionamento por parte do leitor: “porque ‘X1’ não foi arredondado para desde o início?” Para responder essa questão devemos pensar no que aconteceria se tivéssemos arredondado “X1” desde o início:

$$\frac{X1^2 - 1^2}{X1 - 1} = \frac{1^2 - 1^2}{1 - 1} = \frac{0}{0}$$

O leitor deve perceber aí que se tivéssemos, desde o início, operado o arredondamento teríamos uma impossível divisão por zero<sup>201</sup>. Assim tivemos que saber usar um importante instrumento de fatoração matemática que nos permitiu reduzir a formula até o momento certo de operar o arredondamento: o leitor deve prestar a atenção ao fato de que foi preciso certa perspicácia matemática para resolver a formula. “Mas não existe nenhuma maneira mais algorítmica para se resolver tal tipo de formula?” Essa pergunta é justa e deve ser respondida afirmativamente, notando-se que é, justamente, a demonstração, por etapas, de uma formula mais algorítmica que será objeto de nossas próximas seções. No processo pelo qual faremos tal demonstração, procuraremos ir fornecendo algumas indicações do modo como acreditamos que este anexo pode ajudar na compreensão do uso que Deleuze faz do cálculo. Por ora, caso tenha lido as duas primeiras seções do segundo capítulo deste trabalho, aqueles, dentre nossos leitores, que forem leigos no assunto, já devem ter percebido que, por mais absurdo que parecesse no início, existe um instrumento (o cálculo) que nos permite pensar relações em escalar ínfima; isso, posteriormente, nos permitirá pensar a questão da linguagem espaço-temporal de Deleuze.

---

201 Tecnicamente, a construção “ $\frac{0}{0}$ ” pode ter bastante uso em certas etapas e contextos do estudo de cálculo. De qualquer forma, para as finalidades da extração de uma derivada na forma mais tradicional, tal construção (“ $\frac{0}{0}$ ”), principalmente para aqueles que estão sendo introduzidos nos estudos de cálculo (em sua maioria, com as poucas premissas do ensino médio), não tem utilidade ou, sentido algum.

- 4 **Demonstração de que:** 1- se há uma função  $Y = X^n$  a função , então a derivada de tal função em qualquer valor de “X” é obtida substituindo-se tal valor na função  $Y = n.X^{n-1}$ ; 2- se há uma função do tipo  $\sqrt[n]{X}$ , então, para qualquer valor de “X”, a derivada de tal função pode ser obtida substituindo-se tal valor pela variável independente da função  $Y = \frac{1}{n}.X^{\frac{1}{n}-1}$ ; 3- se há uma função do tipo  $Y = X^{-n}$  , então a derivada de tal função, para qualquer valor de X, pode ser obtida substituindo-se tal valor pela variável independente de  $Y = -n.X^{-n-1}$ .

Para entender as demonstrações que realizaremos neste capítulo, o leitor precisa primeiramente entender o seguinte: até agora (no capítulo anterior) estivemos trabalhando com a derivada de funções considerando um valor específico (ou um ponto no eixo das abscissas) dessas funções; a partir de agora, iremos começar timidamente a lidar com o que poderíamos chamar de “derivadas de funções”. “Como isso funciona?” a resposta a essa possível pergunta pode ser fornecida da seguinte maneira: embora nem todas as funções sejam deriváveis em todos os seus pontos, podemos trabalhar com funções que sejam derivadas em todos os seus pontos; para essas funções é possível, de muitas maneiras, determinar uma outra função caracterizada pelo fato de que, se substituirmos a variável independente dessa outra função por um ponto “n1” qualquer, podemos encontrar a derivada da primeira função (aquela a partir da qual a outra função foi determinada) em tal ponto “n1”.

Considerando essa situação, começaremos, neste capítulo, a determinar a maneira pela qual podemos obter, a partir de funções primárias das quais queremos determinar a derivada em algum ponto, aquelas funções que nos permitirão, automaticamente, determinar a derivada de qualquer ponto de tais funções primárias.

Dentro desse empreendimento, começaremos expondo, em primeiro lugar, o seguinte procedimento: partamos da suposição de que temos alguma função cuja forma geral é do tipo  $Y = X^n$ . Tal função deve ser caracterizada pelo fato de que, se for derivável em todos os seus pontos, precisamos, para descobriremos sua derivada em qualquer ponto, apenas substituir tal ponto pela variável independente de uma função do tipo  $Y = n.X$ .

Essa afirmação pode parecer bastante reveladora para o leitor, porém, como mostraremos agora, trata-se, apenas, de uma consequência da

definição que, mais acima, fornecemos para a noção de derivada. Para que o leitor compreenda isso, procedamos a uma breve demonstração:

$$Y = \rightarrow f'(n1) = \lim [X1 \rightarrow n1] = \frac{n1^n - X1^n}{X1 - n1}$$

O leitor deve perceber que o que fizemos, nesse primeiro passo de nossa demonstração, foi, simplesmente, substituir os termos de nossa formula original (" $\frac{Yx1 - Yn1}{X1 - n1}$ ") de modo a considerar a função " $Y = X^n$ ": se queremos saber a derivada da função " $Y = X^n$ " em um ponto  $n1$  qualquer, temos de substituir a variável independente de tal função, tanto por  $n1$  (o que nos levará a  $n1^n$ ), quanto por  $X1$  (o que nos levará a  $X1^n$ ); com isso atingimos à formula a que chegamos logo acima (" $\frac{n1^n - X1^n}{X1 - n1}$ "). Essa formula (a que chegamos) é importante, pois o seu numerador nos permitirá trabalhar com um importante recurso de fatoração matemática. Tal recurso parte do pressuposto de que, se temos uma subtração (ou diferença) envolvendo dois números (quaisquer) elevados a uma potência qualquer, vale a operação:

$$X1^n - n1^n = (X1 - n1) \cdot (X1^{n-1} + n1 \cdot X1^{n-2} + n1^2 \cdot X1^{n-3} + \dots + n1^{n-3} \cdot X1^2 + n1^{n-2} \cdot X1 + n1^{n-1})$$

Pedimos que o leitor preste bastante atenção na lógica interna dessa formula; ela (a formula) se inicia com a colocação da simples diferença entre as bases das potências que, inicialmente, estavam sendo subtraídas: " $(X1 - n1)$ ". Essa diferença (entre as bases das potências) é, por sua vez, multiplicada pelo segundo termo de nossa formula que constitui-se em uma série cuja principal característica constitui-se em uma soma de muitos fatores . Tal soma de muitas fatores, e aí pedimos que o leitor preste bastante atenção, possui uma lógica interna que pode ser resumida na seguinte sequencia de proposições: 1- o primeiro termos da soma é constituído, sempre, pela base da primeira potência da subtração inicial (" $X1$ ") elevada a uma nova potência que, por sua vez, é constituída pela subtração de 1 ao número a que era elevado cada um dos termos da subtração inicial; 2 – podemos dizer que o primeiro termo da soma é multiplicado por " $n1^0$ " , pois é igual a "1" e, conseqüentemente, é a mesa coisa que que, no final das contas, é a mesma coisa que ; 3- se, como fizemos, pressupormos que o primeiro termo da soma está multiplicado por , podemos afirmar que a evolução de tal soma pode ser obtida por um procedimento em que o termo seguinte a qualquer outro termo (da soma) é, sempre obtido subtraindo-se "1" da potência que, em tal outro termo, elevava a base

da primeira potência da subtração inicial (o número que, em tal outro termo, elevava “X1”) e somando-se “1” ao número que, em tal outro termo, elevava a segunda base da subtração inicial (o número que, em tal outro termo elevava “n1”); 4- o termo final da soma deverá, sempre, ser constituído pela base do segundo termo da subtração inicial (“n1”) elevada (tal base) a uma potência que, por sua vez, é constituída pela subtração de “1” ao valor (“n”) que elevava cada um dos termos da subtração inicial; 5- de modo similar ao que fizemos com o primeiro termo da soma, podemos pensar que o termo final da soma está multiplicado por  $X1^0 (= “1”)$  e, portanto, e modo que podemos afirmar que a série que constitui a soma atinge seu fim quando, após sucessivas subtrações de “”, a potência que eleva a base do primeiro termo da subtração inicial (“X1”) iguala-se a zero; 6- o número total de termos que constitui a soma é sempre igual a “n” ( a potência a que eram elevados cada um dos termos da subtração inicial).

Tendo-se fornecido uma boa explicação da lógica interna da formula de fatoraçoão a que é possível converter o numerador de “ $\frac{n1^n - X1^n}{X1 - n1}$ ”, podemos dar continuidade à nossa demonstração:

$$\frac{n1^n - X1^n}{X1 - n1} \rightarrow$$

$$X1^n - n1^n = (X1 - n1) \cdot (X1^{n-1} + n1 \cdot X1^{n-2} + n1^2 \cdot X1^{n-3} + \dots + n1^{n-3} \cdot X1^2 + n1^{n-2} \cdot X1 + n1^{n-1}) \rightarrow$$

$$\frac{(X1 - n1) \cdot (X1^{n-1} + n1 \cdot X1^{n-2} + n1^2 \cdot X1^{n-3} + \dots + n1^{n-3} \cdot X1^2 + n1^{n-2} \cdot X1 + n1^{n-1})}{X1 - n1}$$

O leitor deve atentar para o fato de que o que fizemos aí foi , primeiramente, partir do fato de que o numerador da formula “  $\frac{n1^n - X1^n}{X1 - n1}$  ” é igual a

$$X1^n - n1^n = (X1 - n1) \cdot (X1^{n-1} + n1 \cdot X1^{n-2} + n1^2 \cdot X1^{n-3} + \dots + n1^{n-3} \cdot X1^2 + n1^{n-2} \cdot X1 + n1^{n-1})$$

. A partir desse fato pudemos substituir tal numerador por e, assim, obter uma nova formula:  $\frac{(X1 - n1) \cdot (X1^{n-1} + n1 \cdot X1^{n-2} + n1^2 \cdot X1^{n-3} + \dots + n1^{n-3} \cdot X1^2 + n1^{n-2} \cdot X1 + n1^{n-1})}{X1 - n1}$ . Essa nova formula

nos permitirá empreender uma nova operação que consiste em dividir o fator “(X1 – 1)” do numerador pelo mesmo fator (“X1 – 1”) que está presente no denominador. Se fizermos isso teremos:

$$\frac{(X1 - n1) \cdot (X1^{n-1} + n1 \cdot X1^{n-2} + n1^2 \cdot X1^{n-3} + \dots + n1^{n-3} \cdot X1^2 + n1^{n-2} \cdot X1 + n1^{n-1})}{X1 - n1} =$$

$$X1^{n-1} + n1.X1^{n-2} + n1^2.X1^{n-3} + \dots + n1^{n-3}.X1^2 + n1^{n-2}.X1 + n1^{n-1}$$

Vemos aí que eliminando, por meio de uma divisão, “X1 – n1” do numerador e do denominador simplificamos mais ainda nossa formula fazendo com que ela se reduza à longa soma “  $X1^{n-1} + n1.X1^{n-2} + n1^2.X1^{n-3} + \dots + n1^{n-3}.X1^2 + n1^{n-2}.X1 + n1^{n-1}$  ”. Essa longa soma, por sua vez, pode ser mais simplificada se nos lembrarmos que, como estamos lidando com derivadas, a diferença entre “X1” e “n1” é ínfima e, conseqüentemente, podemos, em nossa formula, arredondar todos os “X1” para “n1”. Assim teremos:

$$X1^{n-1} + n1.X1^{n-2} + n1^2.X1^{n-3} + \dots + n1^{n-3}.X1^2 + n1^{n-2}.X1 + n1^{n-1} \rightarrow n1^{n-1} + n1.n1^{n-2} + n1^2.n1^{n-3} + \dots + n1^{n-3}.n1^2 + n1^{n-2}.n1 + n1^{n-1}$$

Se prestarmos atenção a essa nova formula que obtivemos (  $n1^{n-1} + n1.n1^{n-2} + n1^2.n1^{n-3} + \dots + n1^{n-3}.n1^2 + n1^{n-2}.n1 + n1^{n-1}$  ), nos lembraremos de uma regra bastante elementar de fatoraçoão: quando temos uma multiplicação envolvendo duas potências de mesma base, podemos obter o resultado de tal multiplicação reduzindo as duas potências que compõem a uma única potência cuja principal característica é ter a mesma base que as potência multiplicadas e ter um expoente resultante da potência multiplicada. Ora, uma vez que, na nossa nova formula (  $n1^{n-1} + n1.n1^{n-2} + n1^2.n1^{n-3} + \dots + n1^{n-3}.n1^2 + n1^{n-2}.n1 + n1^{n-1}$  ), todos os fatores da soma, todos os fatores, incluindo o primeiro e último fatores, da soma são constituídos por multiplicações de potências de mesma base, podemos aplicar, a tais fatores, a regra de multiplicação de potências. Se fizermos isso, inevitavelmente, nossa formula final irá adquirir a seguinte feição:

$$n1^{n-1} + n1^{n-1} + n1^{n-1} + \dots + n1^{n-1} + n1^{n-1} + n1^{n-1}$$

Essa nova caracterização adquirida por nossa formula deve-se ao fato de que o primeiro e último termos de eram (ou e os outros termos foram obtidos por um processo em que, no produto de duas potências, sempre se somava ao expoente da primeira potência de tal produto e se subtraía do produto da

segunda potência; nesse contexto quando, no resultado dos produtos de cada potência, os expoentes forem somados, obter-se-á, sempre, fatalmente o expoente . Se o leitor tiver compreendido isso bem, podemos passar à etapa final de nossa demonstração:

$$n1^{n-1} + n1^{n-1} + n1^{n-1} + \dots + n1^{n-1} + n1^{n-1} + n1^{n-1} \rightarrow n \cdot n1^{n-1}$$

Para entender esse último passo de nossa demonstração, o leitor deve procurar se lembrar que, quando explicamos a lógica inerente à soma “ $X1^{n-1} + n1 \cdot X1^{n-2} + n1^2 \cdot X1^{n-3} + \dots + n1^{n-3} \cdot X1^2 + n1^{n-2} \cdot X1 + n1^{n-1}$ ”, dissemos que o número total de fatores de tal soma deveria ser igual a “n” (a potência a qual eram elevados o termos da subtração inicial ). Se nos lembrarmos disso, devemos, também, nos lembrar do fato de que, embora tenhamos alterado o significado de cada um dos fatores da soma “ $X1^{n-1} + n1 \cdot X1^{n-2} + n1^2 \cdot X1^{n-3} + \dots + n1^{n-3} \cdot X1^2 + n1^{n-2} \cdot X1 + n1^{n-1}$ ”, em nenhum momento alteramos o número de tais fatores de modo que, se na primeira versão de tal soma o número de fatores é igual a “n”, na versão final (da soma) continuam, de qualquer forma, existindo “n” fatores, ou seja, “n” vezes  $n1^{n-1}$  como queríamos demonstrar. Nessa situação, e agora entramos em um momento de extrema importância, podemos pensar o seguinte: desde o início de nossa demonstração, tratamos “n1” como um valor genérico que representava um valor qualquer do qual se queria saber a derivada; dentro dessa situação, se pararmos para pensar, podemos, muito bem, tratar “n1” como uma variável, pois seu caráter genérico faz com que qualquer operação específica que valha para “n1”, valha, também, para algum valor específica que queiramos realizar com “n1”. Se fizermos isso (substituir “n1” por uma variável), teremos, se considerarmos a formula “ $n \cdot n1^{n-1}$ ”, a função “ $Y = n \cdot X^{n-1}$ ”<sup>202</sup>; ora, essa função nos permite obter a derivada para qualquer valor de  $Y = X^n$ . Chegamos, com isso, ao ponto exato que queríamos demonstrar.

Concluída a primeira dentre as demonstrações que queríamos realizar, passaremos, agora, à segunda dentre tais demonstrações; trata-se de demonstrar que a derivada, em um ponto qualquer “n1”, de uma função do tipo  $Y = \sqrt[n]{X}$  poderá ser obtida a partir da função  $Y = 1/n \cdot X^{\frac{1}{n}-1}$  Para demonstrarmos isso começaremos, como fizemos no caso anterior, substituindo, na formula original da

---

202“X”, nesta função, está, claramente, representando uma variável.



derivada (representada por nós como: “lim [X1→n1]  $\frac{Y_{X1}-Y_{n1}}{X1-n1}$ ”), um valor “n1” (que representa genericamente um ponto no qual queremos extrair a derivada de ) e um valor “X1” (cuja principal característica é ser infinitamente diferente de “n1”). Se operarmos essa substituição na formula teremos:

$$f'(n1) = \lim [X1 \rightarrow n1] \frac{\sqrt[n1]{X1} - \sqrt[n1]{n1}}{X1 - n1}$$

Feita essa primeira substituição, gostaríamos de empreender uma segunda substituição. Essa segunda substituição irá introduzir, aqui, uma nova notação: a partir de agora o leitor deverá considerar que  $\sqrt[n1]{X1} = X2$  e  $\sqrt[n1]{n1} = n2$ . Dentro do contexto dessa nova notação, podemos, considerando-se a formula acima (“lim [X1 →n1]  $\frac{\sqrt[n1]{X1} - \sqrt[n1]{n1}}{X1 - n1}$ ”), podemos escrever o seguinte:

$$\lim [X1 \rightarrow n1] \frac{X2 - n2}{X1 - n1} \rightarrow \lim [X2 \rightarrow n2] \frac{X2 - n2}{X2^n - n2^n}$$

O leitor deve prestar atenção ao fato de que o que fizemos aí foi bastante simples: substituímos as raízes enésimas pelas letras (“X2” e “n2”) que, segundo a convenção acima, devem ser consideradas como representantes de tais raízes. Nessa situação, uma vez que as raízes enésimas de “X1” e de “n1” coincidem com os números que elevados à potência “n” dão origem aos próprios “X1” e “n1”, podemos afirmar tranquilamente que  $X1 = \sqrt[n1]{X1^n} = X2^n$  e  $n1 = \sqrt[n1]{n1^n} = n2^n$ . Daí podermos substituir os valores presentes no denominador da formula  $\frac{X2 - n2}{X1 - n1}$  por e afirmar a formula  $\frac{X2 - n2}{X2^n - n2^n}$ .

Se o leitor tiver compreendido bem toda essa explicação referente ao primeiro passo de nossa demonstração, podemos passar ao segundo passo:

$$\frac{X2 - n2}{X2^n - n2^n} = \frac{X2 - n2}{(X2 - n2)(X2^{n-1} + n2.X2^{n-2} + n2^2.X2^{n-3} + \dots + n2^{n-3}.X2^2 + n2^{n-2}.X2 + n2^{n-1})}$$

Se, se prestar atenção, ver-se-á que o que fizemos aí aplicar, ao denominador de “ $\frac{X2 - n2}{X2^n - n2^n}$ ” a mesma regra de fatoração que, na demonstração anterior, havíamos aplicado ao numerador de  $\frac{X1^n - n1^n}{X1 - n1}$ . A aplicação dessa regra de fatoração nos permitirá fazer o seguinte:

$$\frac{X^2 - n^2}{(X^2 - n^2)(X^{2n-1} + nX^{2n-2} + n^2X^{2n-3} + \dots + n^{n-1}X^2 + n^{n-2}X + n^{n-1})} = \frac{1}{(X^{2n-1} + nX^{2n-2} + n^2X^{2n-3} + \dots + n^{n-1}X^2 + n^{n-2}X + n^{n-1})}$$

Fizemos aí uma divisão do numerador da formula “ $\frac{X^2 - n^2}{(X^2 - n^2)(X^{2n-1} + nX^{2n-2} + n^2X^{2n-3} + \dots + n^{n-1}X^2 + n^{n-2}X + n^{n-1})}$ ” por um dos dos fatores do denominador (“X2 – n2”). Essa divisão, não só simplificou a formula “ $\frac{X^2 - n^2}{(X^2 - n^2)(X^{2n-1} + nX^{2n-2} + n^2X^{2n-3} + \dots + n^{n-1}X^2 + n^{n-2}X + n^{n-1})}$ ”, como também nos levará ao próximo passo de nossa demonstração:

$$\frac{1}{(X^{2n-1} + nX^{2n-2} + n^2X^{2n-3} + \dots + n^{n-1}X^2 + n^{n-2}X + n^{n-1})} \rightarrow \frac{1}{(n^{2n-1} + n^2.n^{2n-2} + n^2^2.n^{2n-3} + \dots + n^{2n-3}.n^2 + n^{2n-2}.n^2 + n^{2n-1})}$$

Esse passo de nossa demonstração será familiar ao leitor se ele se lembrar o seguinte  $X^2 = \sqrt[n]{X^1}$ , notando-se que, nesse caso, o “X1” do qual se está extraindo a raiz enésima é um número cuja diferença com relação a “n1” é risível. Nessa situação, podemos arredondar todos os “X1” implícitos à formula

$$\frac{1}{(X^{2n-1} + nX^{2n-2} + n^2X^{2n-3} + \dots + n^{n-1}X^2 + n^{n-2}X + n^{n-1})}$$

o que estaremos fazendo é o seguinte: substituir todos X2 por n2 . Ora, essa substituição nos levará, justamente, à formula

$$\frac{1}{(n^{2n-1} + n^2.n^{2n-2} + n^2^2.n^{2n-3} + \dots + n^{2n-3}.n^2 + n^{2n-2}.n^2 + n^{2n-1})}$$

a que chegamos acima.

O denominador dessa formula, se o leitor parar para pensar, está numa situação similar à formula a que chegamos em um dado momento da demonstração anterior. Assim, podemos aplicar a denominador, todos as conclusões que, na demonstração anterior, chegamos a partir de . Para não sermos repetitivos, deixaremos a cargo do leitor a aplicação de tais raciocínios. Se o leitor fizer isso inevitavelmente chegará a:

$$\frac{1}{(n^{2n-1} + n^2.n^{2n-2} + n^2^2.n^{2n-3} + \dots + n^{2n-3}.n^2 + n^{2n-2}.n^2 + n^{2n-1})} \rightarrow \frac{1}{n.n^{2n-1}}$$

Note-se aí que a estrutura do denominador de nossa nova formula “ $\frac{1}{n \cdot n2^{n-1}}$ ” é análogo ao momento final da demonstração anterior ( $n \cdot n2^{n-1}$ ). A partir de agora começaremos a trabalhar com tal denominador:

$$\frac{1}{n \cdot n2^{n-1}} \rightarrow \frac{1}{n \cdot \sqrt[n]{n1^{n-1}}}$$

Diante dessa situação, precisamos agora, antes de chegarmos aos momentos finais de nossa demonstração, realizar algumas operações considerando estritamente o denominador de  $\frac{1}{n \cdot \sqrt[n]{n1^{n-1}}}$ . A primeira dessas operações irá envolver a seguinte regra de fatoração: se temos a raiz enésima de um número elevado a uma potência qualquer (como é o caso de  $\sqrt[n]{n1^{n-1}}$ ) podemos transformar tal raiz enésima em uma potência; tal potência deve ser caracterizada por ter, como base, o número (“n1”, por exemplo) do qual, inicialmente, se extraía a raiz, e ter, como expoente, um número constituído pela divisão entre número (“n -1” por exemplo) que, inicialmente, elevava a potência daqueles de que se extraía a raiz e o número “n” que constituía o índice da raiz. Se aplicarmos essa regra de fatoração teremos:

$$\frac{1}{n \cdot \sqrt[n]{n1^{n-1}}} = \frac{1}{n \cdot n1^{\frac{n-1}{n}}}$$

Trabalhar com essa nova formula ( $\frac{1}{n \cdot n1^{\frac{n-1}{n}}}$ ) não será fácil, notando-se

que começaremos relembando uma regra de matemática elementar: o produto de duas frações será, sempre, uma fração cujo numerador é o produto dos numeradores das frações multiplicadas, e cujo denominador é o produto dos denominadores das frações multiplicadas. Aplicando isso à nossa formula teremos:

$$\frac{1}{n \cdot n1^{\frac{n-1}{n}}} = \frac{1}{n} \cdot \frac{1}{n1^{\frac{n-1}{n}}}$$

O leitor deve perceber aí que o que nos permitiu chegar à formula  $\frac{1}{n} \cdot \frac{1}{n1^{\frac{n-1}{n}}}$  foi o fato que, pela regra de multiplicação de frações que relembamos

acima, o produto  $\frac{1}{n} \cdot \frac{1}{n1^{\frac{n-1}{n}}}$  terá  $\frac{1}{n \cdot n1^{\frac{n-1}{n}}}$  como seu resultado necessário.

Se o leitor compreendeu isso, podemos passar a uma nova etapa de nossa demonstração. Nessa etapa, usaremos outra regra de matemática elementar: quanto se subtraem duas frações de mesmo denominador, o resultado dessa subtração será uma fração que manterá o denominador das frações iniciais e terá,

como numerador, o resultado da subtração dos numeradores das frações iniciais. Assim teremos:

$$\frac{1}{n} \cdot \frac{1}{n1^{\frac{n-1}{n}}} = \frac{1}{n} \cdot \frac{1}{n1^{\frac{n-1}{n}}}$$

Se o leitor se lembrar da regra de subtração de frações que mencionamos no parágrafo anterior verá que não fizemos mais do que aplicar tal regra ao expoente da potência que há no denominador do segundo termo da multiplicação  $\frac{1}{n} \cdot \frac{1}{n1^{\frac{n-1}{n}}}$ . Essa aplicação nos permitiu ver que:  $\frac{1}{n} \cdot \frac{1}{n1^{\frac{n-1}{n}}} = \frac{1}{n} \cdot \frac{1}{n1^{\frac{n-1}{n}}}$ . A partir

daí podemos chegar ao seguinte:

$$\frac{1}{n} \cdot \frac{1}{n1^{\frac{n-1}{n}}} = \frac{1}{n} \cdot \frac{1}{n1^{\frac{n-1}{n}}}$$

Esse passo de nossa demonstração é bastante simples: tudo que fizemos foi, no expoente de “n1”, efetuar a divisão  $\frac{n}{n}$ . Isso nos leva ao momento final de nossa demonstração. Para esse momento final o leitor precisa lembrar de um tipo de operação que utilizamos muito em nossa demonstração anterior:  $1 = 1.1 = 1.n1^0$ . Com isso podemos:

$$\frac{1}{n} \cdot \frac{1}{n1^{\frac{n-1}{n}}} = \frac{1}{n} \cdot 1 \cdot \frac{n1^0}{n1^{\frac{n-1}{n}}} = \frac{1}{n} \cdot n1^{0-(\frac{n-1}{n})} = \frac{1}{n} \cdot n1^{-1+\frac{1}{n}} = \frac{1}{n} \cdot n1^{(\frac{1}{n}-1)}$$

Esse raciocínio, embora longo, se reduziu a dois passos relativamente simples: 1 – a aplicação, ao numerador do segundo termo de  $\frac{1}{n} \cdot \frac{1}{n1^{\frac{n-1}{n}}}$ , da propriedade “ $1 = 1.1 = 1.n1^0$ ”; 2- a divisão das potências  $\frac{n1^0}{n1^{\frac{n-1}{n}}}$ . Nessa situação

chegamos á importantíssima formula  $\frac{1}{n} \cdot n1^{(\frac{1}{n}-1)}$ . Pelos mesmos motivos que, na demonstração anterior tratamos , poderemos tratar  $\frac{1}{n} \cdot n1^{(\frac{1}{n}-1)}$  como uma função de modo que conseguiremos, como queríamos demonstrar, escrever: se termos uma função do tipo  $Y = \sqrt[n]{X}$ , podemos descobrir a derivada dessa função em um ponto qualquer (“n1”) substituindo tal ponto pela variável independente de uma função do tipo  $\frac{1}{n} \cdot X^{(\frac{1}{n}-1)}$ .

Dito isso, devemos agora passar à última demonstração do presente capítulo. Pára começarmos tal demonstração iremos fornecer uma outra versão da formula que inicialmente havíamos fornecido para derivada: “ $\frac{YX1-Yn1}{X1-n1}$ ”. Se paramos

para pensar, os pontos  $X_1$  e  $n_1$  que estão sendo trabalhados nessa fórmula possuem uma diferença entre si; essa diferença é um número qualquer cuja principal característica é ser bastante pequeno (tender a zero). A partir de agora, chamaremos esse número de “ $h$ ” de modo que o hipotético resultado da diferença “ $X_1 - n_1$ ” deve ser considerado o próprio “ $h$ ”. Sendo assim, podemos reescrever nossa fórmula original da seguinte maneira:

$$f'(n_1) = \lim [h \rightarrow 0] \frac{Y(n_1+h) - Yn_1}{(n_1+h) - n_1}$$

O leitor deve perceber que a grande característica dessa fórmula está no fato de que a subtração “ $X_1 - n_1$ ” no denominador foi substituída por seu possível resultado (“ $h$ ”), notando-se que, no numerador, o “ $Yx_1$ ”, que na primeira fórmula representava o resultado da substituição da variável independente de uma função por um valor qualquer “ $X_1$ ”, foi substituído por “ $Y(n_1 \square h)$ ” que diz a mesma coisa que o “ $Yx_1$ ”<sup>203</sup>.

Quais são as vantagens dessas substituições? Uma das vantagens constitui-se nas demonstrações que queremos fazer, notando-se que, uma vez que tal demonstração parte da função “ $Y = X^{-n}$ ”, começaremos substituindo os termos do numerador da nova versão de nossa fórmula de derivação (a versão “”) por termos que foram substituídos pela variável independente de “ $Y = X^{-n}$ ”; se operarmos tal substituição teremos:

$$Y = \rightarrow \lim [h \rightarrow 0] \frac{(n_1+h)^{-n} - n_1^{-n}}{(n_1+h) - n_1}$$

O leitor deve perceber aí que, em um processo similar ao que fizemos nas outras demonstrações, substituímos os termos de nossa fórmula (“ $\frac{(n_1+h)^{-n} - n_1^{-n}}{(n_1+h) - n_1}$ ”) por um valor “ $n_1$ ” qualquer da variável independente da função “ $Y = X^{-n}$ ”, e por um outro valor “ $n_1 + h$ ” cuja principal característica é possuir uma diferença (“ $h$ ”) risível com relação a “ $n_1$ ”.

Tomando como base essa substituição, podemos passar à próxima etapa de nossa demonstração:

$$\frac{(n_1+h)^{-n} - n_1^{-n}}{(n_1+h) - n_1} = \frac{\frac{1}{(n_1+h)^n} - \frac{1}{n_1^n}}{h}$$

Se o leitor prestar atenção a esse passo de nossa demonstração verá que ele se embasa em uma das regras mais elementares de potenciação:

203 Lembrando que “ $X_1$ ” é igual à soma de “ $n_1$ ” e o valor ínfimo “ $h$ ”.

quando, em uma potência, a base é elevada a um expoente negativo, podemos inverter o sinal do expoente de tal potência se substituirmos o número que está em sua base pelo inverso desse número. Essa regra foi aplicada aos dois fatores da subtração presente no numerador de  $\frac{1}{h}$ . Quando fizemos isso, chegamos, inevitavelmente, a:  $\frac{\frac{1}{(n1+h)^n} - \frac{1}{n1^n}}{h}$ . Com essa nova versão de nossa formula podemos continuar nosso raciocínio:

$$\frac{\frac{1}{(n1+h)^n} - \frac{1}{n1^n}}{h} \rightarrow \frac{\frac{n1^n - (n1+h)^n}{(n1+h)^n \cdot n1^n}}{h},$$

Para que o leitor comece a entender essa operação, tal leitor deve lembrar-se de mais um dos conhecimentos elementares em matemática: quando queremos subtrair duas frações de denominador distinto (como é o caso de  $\frac{1}{n1+h^n}$  e  $\frac{1}{n1^n}$ ), a fração resultante de tal subtração deverá ter seu denominador constituído pelo mínimo múltiplo comum entre os denominadores das frações que estão sendo somadas. É claro que, em casos em que se está trabalhando com letras em matemática (constantes e variáveis, como é o nosso caso), tal mínimo múltiplo comum não pode ser obtido por vias convencionais; para nos aproximarmos dele, no nosso caso, devemos multiplicar os denominadores das frações a que se quer subtrair. No raciocínio realizado acima quisemos somar as frações do numerador de  $\frac{1}{h}$ , e, para isso, multiplicamos os denominadores das frações presentes em tal numerador; com tal multiplicação obtivemos  $\langle n1 + h \rangle^n \cdot n1^n$ . A partir de tal obtenção pudemos dar prosseguimento à subtração de frações que, normalmente, é realizada em três etapas: primeiramente, dividimos  $\langle n1 + h \rangle^n \cdot n1^n$  pelo denominador da primeira fração de nossa subtração (trata-se da fração:  $\frac{1}{\langle n1 + h \rangle^n}$ ), e o multiplicamos por seu numerador; em segundo lugar dividimos,  $\langle n1 + h \rangle^n \cdot n1^n$  pelo denominador da segunda fração (trata-se de  $\frac{1}{n1^n}$ ) da subtração, e, novamente, multiplicamos o resultado dessa operação pelo numerador

de tal fração; por fim, pegamos os resultados das duas primeiras operações<sup>204</sup> e subtraímos o resultado da segunda do resultado da primeira.

Se seguirmos essas operações corretamente teremos aquilo que está no numerador do numerador de “ $\frac{\frac{n1^N - (n1+h)^N}{(n1+h)^N \cdot n1^N}}{h}$ ”. Se leitor, pois, compreender porque chegamos a essa formula, podemos passar à nossa próxima etapa:

$$\frac{\frac{n1^N - (n1+h)^N}{(n1+h)^N \cdot n1^N}}{h} \rightarrow \left[ \frac{n1^N - (n1+h)^N}{(n1+h)^N \cdot n1^N} \right] \cdot \frac{1}{h}$$

Para que o leitor entenda essa operação, deverá se lembrar da regra elementar envolvida na divisão de frações: o resultado de uma divisão entre frações ou entre uma fração (como “ $\left[ \frac{n1^N - (n1+h)^N}{(n1+h)^N \cdot n1^N} \right]$ ”) e um número (como “h”) é obtido (um tal resultado) através de um procedimento que consiste em se multiplicar a fração que está no numerador pelo inverso da fração ou do número que está no denominador. Isso, no geral, foi o que nos preparamos para fazer quando, acima, escrevemos “ $\left[ \frac{n1^N - (n1+h)^N}{(n1+h)^N \cdot n1^N} \right] \cdot \frac{1}{h}$ ”. Se efetuarmos essa multiplicação teremos:

$$\left[ \frac{n1^N - (n1+h)^N}{(n1+h)^N \cdot n1^N} \right] \cdot \frac{1}{h} = \frac{n1^N - (n1+h)^N}{(n1+h)^N \cdot n1^N \cdot h}$$

Com isso, obtemos uma nova versão de nossa formula (“ $\frac{n1^N - (n1+h)^N}{(n1+h)^N \cdot n1^N \cdot h}$ ”). Essa nova versão nos permitirá fazer o seguinte:

$$\frac{n1^N - (n1+h)^N}{(n1+h)^N \cdot n1^N \cdot h} = \frac{n1^N - (n1+h)^N}{h} \cdot \frac{1}{(n1+h)^N \cdot n1^N}$$

Não é, a nosso ver, muito difícil compreender esse passo de nossa demonstração: se o leitor se lembrar da regra elementar de multiplicação de frações que relembramos mais acima, tal leitor perceberá que “ $\frac{n1^N - (n1+h)^N}{(n1+h)^N \cdot n1^N \cdot h}$ ” é igual a “ $\frac{n1^N - (n1+h)^N}{h} \cdot \frac{1}{(n1+h)^N \cdot n1^N}$ ” porque “ $\frac{n1^N - (n1+h)^N}{(n1+h)^N \cdot n1^N \cdot h}$ ” pode ser tratado como o resultado da multiplicação de “ $\frac{n1^N - (n1+h)^N}{h}$ ” por “ $\frac{1}{(n1+h)^N \cdot n1^N}$ ”. Esse tipo de operação de multiplicação de frações, inclusive, pode ser aplicado para se compreender a próxima etapa de nossa demonstração:

204Ou seja, pegamos aquilo que resultou de: 1- de se dividir “ $(n1+h)^N \cdot n1^N$ ” pelo denominador de “ $\frac{1}{(n1+h)^N}$ ” e se multiplicar o resultado dessa divisão pelo numerador de “ $\frac{1}{(n1+h)^N}$ ”; 2- de se dividir “ $(n1+h)^N \cdot n1^N$ ” pelo denominador de “ $\frac{1}{n1^N}$ ” e se multiplicar o resultado dessa divisão pelo numerador de “ $\frac{1}{n1^N}$ ”.

$$\frac{n1^n - (n1+h)^n}{h} = \frac{-1}{1} \cdot \frac{(n1+h)^n - n1^n}{h} \rightarrow \frac{n1^n - (n1+h)^n}{h} \cdot \frac{1}{(n1+h)^n \cdot n1^n} = \frac{-1}{1} \cdot \frac{(n1+h)^n - n1^n}{h} \cdot \frac{1}{(n1+h)^n \cdot n1^n}$$

Nesse raciocínio não fizemos nada mais do que: 1- reduzir o primeiro termo da multiplicação “ $\frac{(n1+h)^n - n1^n}{h} \cdot \frac{1}{(n1+h)^n \cdot n1^n}$ ” à multiplicação entre frações “ $\frac{-1}{1}$ ”. 2 - substituir o primeiro termo de “ $\frac{n1^n - (n1+h)^n}{h} \cdot \frac{1}{(n1+h)^n \cdot n1^n}$ ” pela multiplicação “ $\frac{-1}{1} \cdot \frac{(n1+h)^n - n1^n}{h}$ ” que equivale a tal primeiro termo.

Se prestarmos atenção à formula “ $\frac{-1}{1} \cdot \frac{(n1+h)^n - n1^n}{h} \cdot \frac{1}{(n1+h)^n \cdot n1^n}$ ” veremos que o segundo termo da multiplicação que constitui tal formula constitui-se em algo igual a  $\frac{Yx1^n - Yn1^n}{X1 - n1}$ : ora, vimos que a formula “ $\frac{Y(n1+h) - Yn1}{h}$ ” é, na verdade, uma outra versão da formula “ $\frac{Yx1 - Yn1}{X1 - n1}$ ”; Nessa situação, podemos dizer que, se “ $\frac{Yx1^n - Yn1^n}{X1 - n1}$ ” é uma aplicação da formula “ $\frac{Yx1 - Yn1}{X1 - n1}$ ” quando se quer descobrir a derivada de uma função do tipo “ $Y = X^n$ ” em um ponto “ $n1$ ”, então temos de admitir que “ $\frac{(n1+h)^n - n1^n}{h}$ ” nada mais é do que uma aplicação da formula “ $\frac{(n1+h) - n1}{h}$ ” quando se quer descobrir a derivada de uma função do tipo “ $Y = X^n$ ” em um ponto “ $n1$ ”.

Porque é importante fazermos essa constatação? É importante porque ela nos permite afirmar que as mesmas propriedades que valem para “ $\frac{Yx1^n - Yn1^n}{X1 - n1}$ ”, valem, também, para “ $\frac{(n1+h)^n - n1^n}{h}$ ”. Partindo dessa situação temos muitas possibilidades interessantes, porém a que mais nos importa é a seguinte: em nossa primeira demonstração deste capítulo vimos que a formula “ $\frac{Yx1^n - Yn1^n}{X1 - n1}$ ” pode ser reduzida à formula “ $n \cdot X^{n-1}$ ”; sendo assim, uma vez que “ $\frac{(n1+h)^n - n1^n}{h}$ ” e “ $\frac{(n1+h)^n - n1^n}{h}$ ” são duas formas de dizer a mesma coisa, podemos tranquilamente afirmar que “ $\frac{(n1+h)^n - n1^n}{h}$ ” também é igual a “ $n \cdot n1^{n-1}$ ”. Isso nos permite:

$$\frac{-1}{1} \cdot \frac{(n1+h)^n - n1^n}{h} \cdot \frac{1}{(n1+h)^n \cdot n1^n} = \frac{-1}{1} \cdot n \cdot n1^{n-1} \cdot \frac{1}{(n1+h)^n \cdot n1^n}$$

Esse é um momento decisivo para nossa demonstração, notando-se que, para darmos prosseguimento a tal demonstração, precisamos, agora, nos lembrarmos que o número “ $h$ ” é um número de valor ínfimo e, conseqüentemente, pode facilmente ser arredondado para zero:



$$\frac{-1}{1} \cdot n \cdot n1^{n-1} \cdot \frac{1}{(n1+h)^n \cdot n1^n} = \frac{-1}{1} \cdot n \cdot n1^{n-1} \cdot \frac{1}{(n1+0)^n \cdot n1^n} = \frac{-1}{1} \cdot n \cdot n1^{n-1} \cdot \frac{1}{n1^{2n}}$$

O leitor deve perceber que nesse último passo fizemos várias coisas importantes: 1- arredondamos, para zero, o valor ínfimo “h” presente no denominador do segundo termo da fórmula “ $\frac{-1}{1} \cdot n \cdot n1^{n-1} \cdot \frac{1}{(n1+h)^n \cdot n1^n}$ ”; 2- após termos arredonda “h” para zero e termos “ $\frac{1}{(n1+0)^n \cdot n1^n}$ ”, efetuamos a multiplicação das potências presentes no denominador; 3- após termos efetuado a multiplicação das potências presentes em “ $\frac{1}{(n1+0)^n \cdot n1^n}$ ” obtivemos, obviamente, a fórmula “ $\frac{-1}{1} \cdot n \cdot n1^{n-1} \cdot \frac{1}{n1^{2n}}$ ”. Trabalhar com essa fórmula e chegar ao momento final de nossa demonstração não será difícil; antes de tal momento final precisamos, no entanto, fazer algo:

$$\frac{-1}{1} \cdot n \cdot n1^{n-1} \cdot \frac{1}{n1^{2n}} = \frac{-1}{1} \cdot \frac{n \cdot n1^{n-1}}{1} \cdot \frac{1}{n1^{2n}}$$

O que fizemos aí foi algo de extrema obviedade, porém fizemos questão de fazê-lo para não dar um salto que poderia confundir o leitor: extremamente obvio o fato de que qualquer número dividido por “1” é igual a si mesmo; assim, podemos, tranquilamente, substituir “n .” por  $\frac{n \cdot n1^{n-1}}{1}$ . Mas porque fazer isso? Para que o leitor possa, com facilidade, compreender “ $\frac{-1}{1} \cdot \frac{n \cdot n1^{n-1}}{1} \cdot \frac{1}{(n1+h)^n \cdot n1^n}$ ” como uma multiplicação de três frações. Se efetuarmos tal multiplicação teremos:

$$\frac{-1}{1} \cdot \frac{n \cdot n1^{n-1}}{1} \cdot \frac{1}{n1^{2n}} = \frac{-n \cdot n1^{n-1}}{n1^{2n}}$$

A partir disso podemos expor a etapa final de nossa demonstração:

$$\frac{-n \cdot n1^{n-1}}{n1^{2n}} = \frac{-n}{1} \cdot \frac{n1^{n-1}}{n1^{2n}} = \frac{-n}{1} \cdot n1^{n-1-2n} = -n \cdot n1^{-n-1}$$

O leitor deve atentar aí para o fato de que fizemos o seguinte: 1- convertimos  $\frac{-n \cdot n1^{n-1}}{n1^{2n}}$  na multiplicação de frações “ $\frac{-n}{1} \cdot \frac{n1^{n-1}}{n1^{2n}}$ ”, notando-se que fizemos isso para confundir o leitor o mínimo possível; 2- efetuamos a divisão das potências presentes em  $\frac{n1^{n-1}}{n1^{2n}}$  e obtivemos  $n1^{n-1-2n}$ ; 3- convertimos “ $\frac{-n}{1}$ ” novamente em “-n”. Isso nos permitiu chegar a  $-n \cdot n1^{-n-1}$ . Ora, pelos mesmos motivos que fornecemos nas nossas primeiras demonstrações, podemos, tranquilamente, tratar como uma função do tipo  $Y = -n \cdot X^{-n-1}$ . Essa função, como queríamos demonstrar, é aquela

que nos permite, pelo mesmo mecanismo que as funções obtidas nas demonstrações anteriores, descobrir a derivada de uma função do tipo  $Y = X^{-n}$ .

Com isso, encerramos o que pretendíamos demonstrar neste capítulo. A respeito dessas demonstrações julgamos interessante que o leitor preste atenção ao seguinte: no segundo capítulo desta dissertação, vimos várias vezes que, para Deleuze, a noção de “mundo” está intimamente relacionada com a noção de uma função primitiva<sup>205</sup> que integra uma série de outras funções que possuem um ponto de inflexão (ver capítulo 2 deste anexo). De fato, ainda não estamos preparados para desenvolver todas essas noções, porém já fornecemos alguns elementos para, tanto auxiliar o leitor leigo em cálculo, quanto melhorar a compreensão do leitor que já conhece o cálculo é quer compreender melhor o uso de tal cálculo por parte de Deleuze. Porque pensamos assim? Se o leitor prestar atenção às demonstrações que fizemos neste capítulo perceberá que existe a possibilidade de obtermos funções que nos fornecem a derivada de uma outra função em todos os pontos desta outra função. Nessa situação, antecipando um pouco de algo que desenvolveremos mais adiante (no presente anexo), podemos dizer que, se (por exemplo) uma função permite que descubramos a derivada de todos os pontos de uma outra função podemos, com tranquilidade, afirmar que a primeira constitui-se na primitiva da segunda, notando-se que, sendo assim, podemos entender melhor que um “mundo” no sentido deleuzeano-leibniziano constitui-se em uma função que, como , integra funções que, por sua vez, integram funções e, assim, sucessivamente.

## 5 Sobre o caráter contínuo de uma função derivável

Não é preciso conhecer muito do pensamento de Leibniz para saber que uma das grandes máximas deste filósofo consistia na concepção de que “a natureza não dá saltos”. Não podemos afirmar com absoluta certeza, mas, uma vez que Deleuze interpreta a concepção leibniziana de “mundo” com base no cálculo, é provável que, na leitura do filósofo francês, o mundo contínuo (que não dá saltos)

---

<sup>205</sup>Tecnicamente, como veremos melhor em uma outra versão deste anexo, uma primitiva é uma família de funções e não uma função de qualquer forma: no caso do mundo leibniziano-deleuzeano, podemos pensar a primitiva como uma função escolhida dentro de uma família (“o melhor dos mundos possíveis”) ou, pelo menos, o “mundo” que hábito levou um sujeito a constituir enquanto se constituía.

leibniziano fosse um mundo regido por uma das regras fundamentais do cálculo; tal regra é, a nosso ver, muito bem explicada por Guidorizzi (2001, p. 151), notando-se que acreditamos poder resumir as exposições desse autor na seguinte proposição: “embora nem toda função contínua seja derivável, toda função derivável é contínua”. Isso significa que uma função a partir da qual é possível obter outra função por derivação é contínua: o mundo “leibniziano-deleuzeano” é uma primitiva que admite derivações e derivações em cima de derivações de modo que tal mundo, necessariamente, deve dar origem a uma função contínua.

Tudo isso é muito interessante, porém o leitor deve estar já aramado com o questionamento: mas porque toda função derivável deve ser contínua? A resposta a essa pergunta deve vir com uma demonstração que iremos empreender a partir de agora. Para tal demonstração começaremos lembrando da formula de derivação mais primitiva que expusemos neste anexo:

$$f'(n1) = \lim [X1 \rightarrow n1] \frac{Yx1 - Yn1}{X1 - n1}$$

A partir dessa formula pedimos que leitor imagine que estejamos de posse de uma função “Y” qualquer e tenhamos certeza que é possível extrair a derivada de tal função em um ponto “n1” qualquer. Como não determinamos qual é essa função “Y” e, muito menos, qual é o ponto “n1” a única coisa que podemos dizer a respeito do processo de derivação de tal função é que, na formula “ $\frac{Yx1 - Yn1}{X1 - n1}$ ” a diferença entre “X1” e “n1” é absurdamente pequena e, conseqüentemente, quase desprezível.

Como empreender uma demonstração a partir desse único dado? Por incrível que pareça a demonstração é possível e devemos começá-la com um passo bastante simples:

$$\frac{Yx1 - Yn1}{1} = \left( \frac{Yx1 - Yn1}{X1 - n1} \right) \cdot \left( \frac{X1 - n1}{1} \right)$$

O leitor deve notar que, nesse primeiro passo de nossa demonstração, trabalhamos apenas com o numerador de “ $\frac{Yx1 - Yn1}{X1 - n1}$ ”, notando-se que, por razões óbvias que lembram muito uma das situações porque passamos em uma das demonstrações do capítulo anterior, pudemos converter “Yx1 – Yn1” (numerador de “ $\frac{Yx1 - Yn1}{X1 - n1}$ ”) em uma fração do tipo “ $\frac{Yx1 - Yn1}{1}$ ”. A partir dessa conversão fizemos uma

nova conversão em que passamos “ $\frac{Yx1-Yn1}{1}$ ” para a forma de um produto entre frações que possui esta feição:

$$\frac{Yx1-Yn1}{1} = \frac{Yx1-Yn1}{X1-n1} \cdot \frac{X1-n1}{1} \rightarrow \frac{Yx1-Yn1}{1} = \frac{Yx1-Yn1}{h} \cdot \frac{h}{1}$$

O leitor deve atentar para o fato de que, nesse passo de nossa demonstração, simplesmente substituímos, em todos os casos da formula “ $\frac{Yx1-Yn1}{X1-n1}$ ” a subtração “X1 – n1” pelo número “h” que, como em outros casos, representa a ínfima diferença entre “X1” e “n1”. A partir desse passo de nossa demonstração, podemos passar ao próximo passo:

$$\frac{Yx1-Yn1}{1} = \frac{Yx1-Yn1}{h} \cdot \frac{h}{1} \rightarrow \frac{Yx1-Yn1}{1} = h1$$

Esse passo de nossa demonstração precisa ser bem esclarecido: sabemos que “h” é o menor número possível antes de zero (é o limite pára o qual tende a diferença “X1 – n1” antes que tal diferença atinja o zero); assim, se efetuarmos a multiplicação “ $\frac{Yx1-Yn1}{h} \cdot \frac{h}{1}$ ”, acabaremos atingindo um valor quase tão pequeno quanto “h”. Esse valor está sendo chamado, aqui, de “h1” e, a nosso ver, pode, por ser muito pequeno, arredonda para zero de modo que teremos:

$$\frac{Yx1-Yn1}{1} = h1 \rightarrow \frac{Yx1-Yn1}{h} \cdot \frac{h}{1} = 0 \rightarrow Yx1 - Yn1 = 0$$

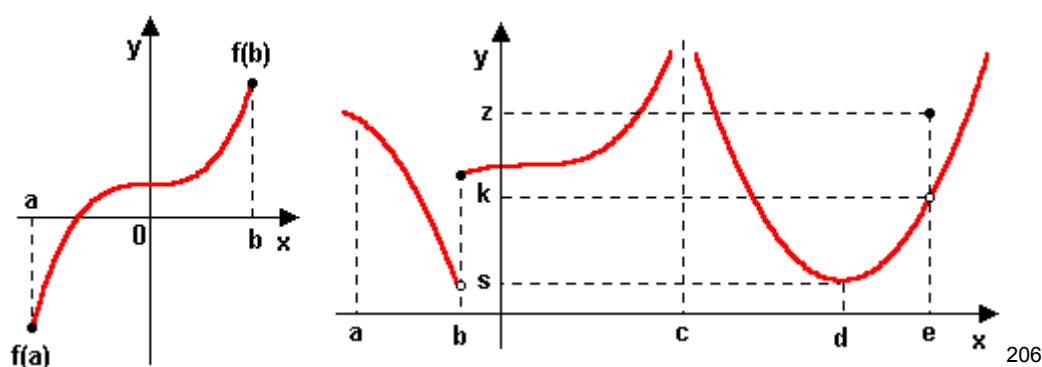
Nesse passo de nossa demonstração fizemos algo bastante simples: 1- arredondamos “h1” para 0; 2- passamos “ $\frac{Yx1-Yn1}{1}$ ” novamente para uma formulação não fracionária. A partir desses dois passos obtivemos: “Yx1 – Yn1 = 0”.

Essa formula nos permitirá empreender a última etapa de nossa demonstração. Para isso, no entanto, precisaremos que o leitor se lembre de mais uma das operações elementares em matemática: trata-se do princípio aditivo da igualdade; segundo esse princípio, se tivermos uma igualdade do tipo “Yx1 – Yn1 = 0”, podemos acrescentar qualquer fator e operação em um dos “lados” da igualdade desde que façamos o mesmo com o outro lado da igualdade. Esse princípio, normalmente, é ensinado para alunos do ensino fundamental através do famoso jargão: passa-se um termos para o outro lado da equação com a condição de que se inverta a operação em que tal termo está envolvido.

De qualquer forma, qualquer que seja a enunciação heurística que se forneça para o princípio aditivo da igualdade, podemos aplicar tal princípio à nossa demonstração e teremos:

$$Y_{x1} - Y_{n1} = 0 \rightarrow Y_{x1} = +Y_{n1} \rightarrow Y_{x1} = Y_{n1}$$

Essa etapa final de nossa demonstração será o ponto decisivo para mostrarmos a relação ínfima entre derivabilidade e continuidade. Por que? Para respondermos essa pergunta, iniciemos fornecendo um exemplo visual que ajudará o leitor a ter uma melhor compreensão de uma função contínua:



Fornecer uma definição muito rigorosa de uma função contínua envolveria discussões sobre relações entre conjuntos, notando-se que, por mais importante que tais relações sejam em um tratado rigoroso de cálculo, acreditamos que mencioná-las é desnecessário para as nossas finalidades. Sendo assim, forneceremos uma definição intuitivo-visual baseada na figura acima: uma função descontínua é, justamente, aquela que apresentar um gráfico que pode ser pensado, por analogia, com o gráfico à posicionado à direita na figura acima; o leitor deve notar que tal gráfico é caracterizado, justamente, por apresentar descontinuidades em sua feição. Nessa situação, podemos obter a derivada em alguns pontos do gráfico descontínuo, porém nos pontos (como é o caso do ponto “c” do gráfico a direita) onde a descontinuidade se manifesta é impossível obter a derivada de modo que é muito difícil (senão impossível) obter, a exemplo das situações demonstradas no capítulo anterior, uma função que sirva quase como um algoritmo para se obter a derivada de todos os pontos da função descrita por tal gráfico.

Mas o que isso tudo tem a ver com a fórmula " $Y_{x1} = Y_{n1}$ " a que chegou a demonstração acima? Para começarmos a responder essa questão temos de nos lembrar que a fórmula " $Y_{x1} = Y_{n1}$ " a que chegamos acima foi obtida a partir da fórmula geral que fornecemos para extração da derivada, notando-se que tal fórmula geral deve sempre ser aplicada a dois pontos (da abscissa de um gráfico) que tenham uma diferença ínfima entre si. Se nos lembrarmos disso perceberemos: em primeiro lugar, que nossa demonstração, ao chegar a " $Y_{x1} = Y_{n1}$ ", vale para quaisquer dois pontos (de abscissas) que tenha uma distância ínfima entre si e que estejam sendo usados em um processo de derivação; em segundo lugar; em segundo lugar, que nossa demonstração, por meio do arredondamento de certos valores, chegou numa fórmula (" $Y_{x1} = Y_{n1}$ ") que, valendo para quaisquer dois pontos que estejam envolvidos em um processo de extração de derivada, mostra que a diferença nas ordenadas desses dois pontos é tão ínfima que é quase como se tais ordenadas fossem idênticas (ou seja, é quase como se  $Y_{x1} = Y_{n1}$ ).

Se o leitor prestar atenção nesse raciocínio perceberá o seguinte: se as ordenadas de dois pontos envolvidos em um processo de obtenção de derivadas são praticamente idênticas entre si, isso implica que, para tais pontos, os pares ordenados "abscissa-ordenada" que geram pontos no gráfico devem, necessariamente, ser praticamente idênticos; ora, se dois pontos em um gráfico são praticamente o mesmo ponto, então não pode haver descontinuidade entre esses pontos. Daí a necessidade de afirmarmos que um gráfico (uma função) é necessariamente contínua nos pontos em que é derivável.

- 6 **Demonstração de que:** 1 - se somarmos a lei de formação de duas funções deriváveis quaisquer, obteremos uma nova função “Y3” cuja derivada pode ser obtida através de uma outra função resultante da soma das leis de formação das derivadas das funções somadas para se obter “Y3”; 2- se multiplicarmos uma função derivável “Y” qualquer por uma constante “ K” qualquer, teremos uma nova função “Y2” cuja derivada, em qualquer ponto, pode ser obtida por uma lei de formação constituída pelo produto entre “K” e a derivada de “Y”;3- se multiplicarmos as leis de formação de duas funções deriváveis (Y1 e Y2) quaisquer, obteremos uma nova função cuja derivada, em qualquer ponto, pode ser obtida por uma lei de formação constituída pela formula “f'(Y1). Y2 □ Y1. f'(Y2)”, notando-se que nesse formula as expressões “f'(Y1)” e “f'(Y2)” são usadas para referir, respectivamente, à função que permite obter, em qualquer ponto, a derivada de Y1 e à função que permite obter, em qualquer os ponto, a derivada de “Y2”; 4 - se dividirmos as leis de formações de duas funções deriváveis (Y1 e Y2) quaisquer, obteremos uma terceira função Y3 cuja derivada terá a lei de formação constituída pela formula  $\frac{f'(Y1)Y2+Y1f'(Y2)}{Y2^2}$ .

Como se pode ver pelo próprio título acima, o presente capítulo fornecerá, a exemplo do capítulo 4, mais algumas demonstrações que nos permitirão facilitar e tornar mais automático o processo de derivação.

A primeira dessas demonstração tem o objetivo de facilitar a derivação da soma de funções deriváveis. Para que isso seja melhor compreendido, imaginemos que tenhamos duas funções chamadas de “Y1” e “Y2”; além disso, imaginemos que “Y1” e “Y2”, não só sejam deriváveis, como também, a exemplo das situações demonstradas no capítulo 4, sejam passíveis da obtenção de uma nova função que permita, de modo algorítmico, a descoberta da derivada em seus pontos.

Em um contexto como esse, podemos afirmar (como iremos demonstrar) que, se somarmos as leis de formação das funções “Y1” e “Y2”, teremos uma nova função (aqui chamada de “Y3”) cuja derivada pode, por sua vez, ser obtida, de modo algorítmico, através de uma função constituída pela soma das

leis de formações daquelas funções que permitiriam que se encontrasse, em qualquer ponto, as derivadas de “Y1” e “Y2”.

Considerando, pois, essa importante afirmação, passemos à sua demonstração:

$$\frac{Yx1-Yn1}{X1-n1} \rightarrow Y3 = Y1 + Y2 \rightarrow \frac{(Y1x1+Y2x1)-(Y1n1+Y2n1)}{X1-n1}$$

Nesse primeiro passo de nossa demonstração fizemos o seguinte: 1- partimos de nossa formula “ $\frac{Yx1-Yn1}{X1-n1}$ ” utilizada, desde o início, como um padrão para a obtenção de derivadas; 2 - expusemos uma nova função “ $Y3 = Y1 + Y2$ ” que constitui-se em uma função cuja lei de formação não conhecemos totalmente, e, não obstante, sabemos que tal lei de formação é constituída pela soma das leis de formação de duas outras funções referidas a partir de “Y1” e “Y2”; 3 - substituímos os termos da formula padrão “ $\frac{Yx1-Yn1}{X1-n1}$ ” por termos resultantes de se aplicar tal formula à obtenção da derivada de “ $Y3 = Y1 + Y2$ ” em um ponto “n1” qualquer; 4- como não sabemos (nem nos interessa saber) quais são, detalhadamente, as leis de formação de “Y1” e “Y2”, a extração da derivada de “ $Y3 = Y1 + Y2$ ” teve de assumir a feição “ $\frac{(Y1x1+Y2x1)-(Y1n1+Y2n1)}{X1-n1}$ ” onde se claramente que, no denominador, o valor “Y1n1 + Y2n1” provém de se lançar um ponto “n1” qualquer na função “ $Y3 = Y1 + Y2$ ”, e o valor “Y1x1 + Y2x1” provém de se lançar, na função “ $Y3 = Y1 + Y2$ ”, um outro valor cuja principal característica é possuir uma diferença ínfima com relação a “n1”.

Se o leitor compreendeu bem essa descrição do primeiro passo e nossa demonstração, podemos passar ao próximo passo de tal demonstração:

$$\frac{(Y1x1+Y2x1)-(Y1n1+Y2n1)}{X1-n1} \rightarrow \frac{Y1x1+Y2x1-Y1n1-Y2n1}{X1-n1}$$

O leitor deve perceber que, o que fizemos aí, foi aplicar, por meio da propriedade distributiva, o sinal de menos presente no numerador da formula “ $\frac{(Y1x1+Y2x1)-(Y1n1+Y2n1)}{X1-n1}$ ” à totalidade do segundo fator da subtração presente em tal denominador. Uma vez que fizemos isso, podemos:

$$\frac{Y1x1+Y2x1-Y1n1-Y2n1}{X1-n1} = \frac{Y1x1-Y2x1+Y1n1-Y2n1}{X1-n1}$$



O que fizemos nessa etapa foi simplesmente alterar a ordem dos fatores do que haviam no numerador de " $\frac{Y_1x_1+Y_2x_1-Y_1n_1-Y_2n_1}{X_1-n_1}$ ". Porque fizemos isso?

Fizemos porque nos permitirá caminhar para a última etapa de nossa demonstração:

$$\frac{Y_1x_1-Y_2x_1+Y_1n_1-Y_2n_1}{X_1-n_1} = \frac{Y_1x_1-Y_1n_1}{X_1-n_1} + \frac{Y_2x_1-Y_2n_1}{X_1-n_1}$$

O que fizemos aí pressupõe o elementar conhecimento matemático de que a soma de duas frações de mesmo denominador deve resultar em uma terceira fração constituída pelo mesmo denominador que o das frações somadas e por um numerador resultante da soma dos numeradores das frações somadas.

Aplicando-se esse princípio à formula " $\frac{Y_1x_1-Y_2x_1+Y_1n_1-Y_2n_1}{X_1-n_1}$ " pudemos converter tal

formula na soma de frações definida por: " $\frac{Y_1x_1-Y_1n_1}{X_1-n_1} + \frac{Y_2x_1-Y_2n_1}{X_1-n_1}$ ". O que isso prova?

Para responder essa pergunta devemos, primeiramente nos lembrar de duas coisas:

1- cada um dos termos da soma de frações " $\frac{Y_1x_1-Y_1n_1}{X_1-n_1} + \frac{Y_2x_1-Y_2n_1}{X_1-n_1}$ " constitui-

se, observado isoladamente, em uma aplicação da formula geral (de derivação) " $\frac{Y_1x_1-Y_1n_1}{X_1-n_1}$ ", respectivamente, à função "Y1" e à função "Y2";

2- para chegarmos à formula " $\frac{Y_1x_1-Y_1n_1}{X_1-n_1} + \frac{Y_2x_1-Y_2n_1}{X_1-n_1}$ " tomamos, como um ponto de partida, a aplicação da

formula geral de derivação à função "Y3 = Y1 + Y2".

Se prestarmos atenção a essas duas situações veremos que, iniciando o processo para encontrar a derivada de Y3 = Y1 + Y2, acabamos por chegar na soma entre a derivada de Y1 e Y2. Assim, podemos afirmar, tranquilamente que, como queríamos demonstrar: se temos uma função cuja lei de formação é constituída ela soma da lei de formação de outras duas funções (ou seja, se temos uma função do tipo "Y3 = Y1 + Y2"), a lei de formação que permite encontrar a derivada em qualquer ponto de tal função será constituída pela soma das leis de formação que permitem encontrar a derivada em qualquer ponto das funções que lhe deram origem (que deram origem a "Y3 = Y1 + Y2").

Dito isso, passemos, pois, á nossa próxima demonstração. Tal demonstração partirá do seguinte caso: imaginemos que tenhamos uma função derivável "Y2" cuja lei de formação é constituída pelo produto de um número "K" qualquer por uma outra função derivável "Y2". Partindo desse possível caso, iremos agora procurar demonstrar que a lei de formação que permite que encontremos a

derivada da função “ $Y_2 = K \cdot Y_1$ ” em qualquer ponto, necessariamente, deve ser constituída pelo produto entre  $K$  e a derivada de “ $Y_1$ ”. Para essa demonstração, comecemos substituindo, em nossa formula geral de derivação, um valor “ $n_1$ ” qualquer da função “ $Y_2 = K \cdot Y_1$ ” e um outro valor “ $X_1$ ” cuja principal característica é possuir uma diferença ínfima com relação a “ $n_1$ ”:

$$f'(n_1) = \lim [X_1 \rightarrow n_1] K \cdot \frac{K \cdot Y_{1x_1} - K \cdot Y_{1n_1}}{X_1 - n_1}$$

O leitor deve perceber que aí, simplesmente lançamos, tanto “ $n_1$ ”, quanto “ $X_1$ ” na lei de formação da função “ $Y_2 = K \cdot Y_1$ ”.

Tendo feito isso, devemos, para continuar nossa demonstração, lembrar da propriedade de fatoração: se tivermos um valor qualquer que multiplique os dois fatores de uma soma ou de uma subtração, podemos reescrever tal soma ou subtração de modo a colocar tal valor em evidência; se fizermos isso, teremos uma situação em que o valor que multiplicava cada um dos fatores (de uma soma ou subtração) passa a multiplicar a operação (soma ou subtração) como um todo.

Essa propriedade de fatoração pode, muito bem, ser aplicada ao numerador da formula “ $\frac{K \cdot Y_{1x_1} - K \cdot Y_{1n_1}}{X_1 - n_1}$ ”. Se emprendermos tal aplicação teremos:

$$\frac{K \cdot Y_{1x_1} - K \cdot Y_{1n_1}}{X_1 - n_1} = \frac{K \cdot (Y_{1x_1} - Y_{1n_1})}{X_1 - n_1}$$

O leitor deve perceber que a subtração presente no numerador de “ $\frac{K \cdot Y_{1x_1} - K \cdot Y_{1n_1}}{X_1 - n_1}$ ” foi, por meio da colocação de “ $K$ ” em evidência (estratégia de fatoração), foi convertida em “ $K \cdot (Y_{1x_1} - Y_{1n_1})$ ”. Isso nos permitirá passar à próxima etapa de nossa demonstração:

$$\frac{K \cdot (Y_{1x_1} - Y_{1n_1})}{X_1 - n_1} \rightarrow \frac{K}{1} \cdot \frac{Y_{1x_1} - Y_{1n_1}}{X_1 - n_1}$$

Para o leitor entender isso, tal leitor deve, mais uma vez, lembrar-se da, já mencionada, propriedade básica da multiplicação de frações: o resultado de um produto de frações será uma fração cujo denominador constitui-se no produto dos denominadores das frações multiplicadas, e o numerador no produto dos numeradores das frações multiplicadas. Se nos lembrarmos disso, poderemos, tranquilamente, concluir que o produto da fração “ $\frac{K}{1}$ ” pela fração “ $\frac{Y_{1x_1} - Y_{1n_1}}{X_1 - n_1}$ ” deve,

necessariamente, resultar em “”. Sendo assim, podemos, como fizemos acima, converter a formula “ $\frac{K \cdot (Y1x1 - Y1n1)}{X1 - n1}$ ” em “ $\frac{K}{1} \cdot \frac{Y1x1 - Y1n1}{X1 - n1}$ ”.

Se o leitor compreendeu bem isso, podemos passar à nossa próxima etapa

$$\frac{K}{1} \cdot \frac{Y1x1 - Y1n1}{X1 - n1} \rightarrow \frac{K}{1} = K \rightarrow K \cdot \left[ \frac{Y1x1 - Y1n1}{X1 - n1} \right]$$

O que fizemos nessa etapa constitui-se em algo absolutamente simples: no produto “ $\frac{K}{1} \cdot \frac{Y1x1 - Y1n1}{X1 - n1}$ ” efetuamos a divisão de “K” por “1” e, obviamente, obtivemos “K”. Assim, a formula “ $\frac{K}{1} \cdot \frac{Y1x1 - Y1n1}{X1 - n1}$ ” passou a adquirir a configuração “ $K \cdot \left[ \frac{Y1x1 - Y1n1}{X1 - n1} \right]$ ”.

Essa configuração é extremamente importante para a demonstração que estamos operando: se o leitor prestar atenção, verá que “ $K \cdot \left[ \frac{Y1x1 - Y1n1}{X1 - n1} \right]$ ” nada mais é do que o produto da constante “K” (que aparecia na função “ $Y2 = K \cdot Y1$ ”) pela formula “ $\frac{Y1x1 - Y1n1}{X1 - n1}$ ” cuja principal característica consiste no fato de constituir-se na formula que simboliza a derivada de “Y1”. Assim, vemos que obtivemos, a partir da aplicação da formula de derivação a “ $Y2 = K \cdot Y1$ ”, uma formula cuja principal característica é constituir-se no produto de “K” pela formula que garante a derivada de “Y1”. Ora, de uma maneira geral, isso é a mesma coisa que dizer que, como queríamos demonstrar, a derivada de “ $Y2 = K \cdot Y1$ ” é igual ao produto de “K” pela derivada de “Y1”.

Feito esse último comentário podemos passar à terceira demonstração do presente capítulo. Para tal demonstração, pedimos que o leitor comece imaginando duas funções deriváveis quaisquer (Y1 e Y2), e uma terceira função (Y3) cuja principal característica é constituir-se no produto das funções “Y1” e “Y2”.

Considerando essa situação, nosso objetivo, a partir de agora, é provar que a derivada, em qualquer ponto da função produto “Y3” pode ser obtida pela formula  $f'(Y1) \cdot Y2 + Y1 \cdot f'(Y2)$ , notando-se que, nessa formula, os termos

“f'(Y1)” e “f'(Y2)” constituem-se, obviamente, em notações para, respectivamente, a derivada de “Y1” e a derivada de “Y2”<sup>207</sup>.

Iniciando, pois, tal demonstração, aplicaremos a fórmula de derivação à função “Y3 = Y1 . Y2”. Ao realizarmos tal aplicação iremos considerar dois pontos genéricos da função “Y3 = Y1 . Y2”, notando-se que tais pontos serão: um ponto “n1” qualquer e um outro ponto “X1” que terá como principal característica possuir uma diferença ínfima com relação a “n1”. Assim, teremos

$$f'(n1) [X1 \rightarrow n1] = \frac{Y1x1.Y2x1 - Y1n1.Y2n1}{X1 - n1}$$

Aí lançamos os valores “n1” e “X1” na função “Y3 = Y1 . Y2”. A partir disso iremos prosseguir nossa demonstração. Para isso, precisamos que o leitor tenha em vista uma propriedade bastante óbvia: se, simultaneamente, se somar e subtrair um valor a um determinado número ou expressão, não há obviamente nenhuma alteração na expressão. A partir disso, podemos:

$$\frac{Y1x1.Y2x1 - Y1n1.Y2n1}{X1 - n1} = \frac{Y1x1.Y2x1 - Y1n1.Y2x1 + Y1n1.Y2x1 - Y1n1.Y2n1}{X1 - n1}$$

O leitor deve notar que aí, o que fizemos foi, entre os fatores da subtração presente no numerador de “ $\frac{Y1x1.Y2x1 - Y1n1.Y2n1}{X1 - n1}$ ”, intercalar, simultaneamente, a soma e a subtração do fator “Y1n1.Y2x1”. Porque fizemos esse movimento que parece ser redundante? Fizemos isso, pois nos permitirá realizar a próxima operação de nossa demonstração:

$$\frac{Y1x1.Y2x1 - Y1n1.Y2x1 + Y1n1.Y2x1 - Y1n1.Y2n1}{X1 - n1} = \frac{Y2x1.(Y1x1 - Y1n1) + Y1n1.(Y2x1 - Y2n1)}{X1 - n1}$$

O leitor deve notar que nesse passo simplificamos, por intermédio de fatoração, o numerador de “ $\frac{Y1x1.Y2x1 - Y1n1.Y2x1 + Y1n1.Y2x1 - Y1n1.Y2n1}{X1 - n1}$ ”. Em tal numerador podemos distinguir duas subtrações: a subtração “Y1x1 . Y2x1 – Y1n1.Y2x1” e a subtração “Y1n1.Y2x1 - Y1n1 . Y2n1”. Se considerarmos, separadamente, cada uma dessas subtrações veremos que, em ambos os fatores de cada uma delas, há um termo comum de modo que, aplicando a propriedade de fatoração que utilizamos na

<sup>207</sup>Tecnicamente as expressões “f'(Y1)” e “f'(Y2)” não costumam ser usadas em estudos rigorosos de cálculo.

Isso porque tecnicamente, a expressão f' costuma, apenas, ser usada para representar a derivada de pontos específicos de uma função. Assim, se quiséssemos ser um pouco mais rigorosos, poderíamos falar, por exemplo, de “f'(n1)” como a derivada de uma função qualquer em um de seus pontos. Apesar dessa situação, uma vez que deixamos claro o significado que atribuímos a “f'(Y1)” e “f'(Y2)”, não vemos perdas nocivas (em termos de rigor matemático) em usarmos essas notações como um expediente que nos permite tornar mais didática a compreensão da fórmula “f'(Y1). Y2 + Y1. f'(Y2)”.

demonstração anterior, poderemos colocar tal termo em evidência. Assim, teremos: no caso da primeira subtração, o termo “Y2x1” que nos permitirá reescrever tal subtração como “Y2x1 . (Y1x1 – Y1n1)”; no caso da segunda subtração, o termo “Y1n1” que nos permitirá reescrever tal subtração como “Y1n1.(Y2x1 – Y2n1)”.

Se leitor tiver conseguido compreender isso, podemos passar para a próxima etapa de nossa demonstração:

$$\frac{Y2x1.(Y1x1-Y1n1)+Y1n1.(Y2x1-Y2n1)}{X1-n1} \rightarrow \frac{Y2x1.(Y1x1-Y1n1)}{X1-n1} \square \frac{Y1n1.(Y2x1-Y2n1)}{X1-n1}$$

Para que o leitor compreenda essa etapa, tal leitor deve lembrar a, já mencionada, propriedade básica da soma de frações de mesmo denominador: o resultado da soma de duas frações de mesmo denominador será uma fração constituída pelo mesmo denominador das frações somadas e por um numerador constituído pela soma dos numeradores das frações somadas. Se considerarmos essa propriedade e a pensarmos em relação com a fórmula “ $\frac{Y2x1.(Y1x1-Y1n1)+Y1n1.(Y2x1-Y2n1)}{X1-n1}$ ” veremos que tal formula pode ser, facilmente, pensada como o resultado da soma “ $\frac{Y2x1.(Y1x1-Y1n1)}{X1-n1} + \frac{Y1n1.(Y2x1-Y2n1)}{X1-n1}$ ”. Caso o leitor compreenda esse raciocínio, tal leitor verá que o que fizemos acima foi simplesmente substituir a formula “ $\frac{Y2x1.(Y1x1-Y1n1)+Y1n1.(Y2x1-Y2n1)}{X1-n1}$ ” pela soma que lhe é equivalente.

Dito isso, passemos à próxima etapa de nossa demonstração

$$\frac{Y2x1.(Y1x1-Y1n1)}{X1-n1} + \frac{Y1n1.(Y2x1-Y2n1)}{X1-n1} \rightarrow \frac{Y2x1}{1} \cdot \frac{(Y1x1-Y1n1)}{X1-n1} + \frac{Y1n1}{1} \cdot \frac{(Y2x1-Y2n1)}{X1-n1}$$

Fizemos aí, mais uma vez, algo bastante redundante: na soma “ $\frac{Y2x1.(Y1x1-Y1n1)}{X1-n1} + \frac{Y1n1.(Y2x1-Y2n1)}{X1-n1}$ ”, considerando a regra de multiplicação de frações, convertemos cada um dos fatores de tal soma em uma multiplicação de frações. O que nos permitiu fazer isso foi o fato de que, por razões óbvias, podemos, nos numeradores de cada um dos fatores de “ $\frac{Y2x1.(Y1x1-Y1n1)}{X1-n1} \square \frac{Y1n1.(Y2x1-Y2n1)}{X1-n1}$ ”, tratar os números que estão multiplicando os parênteses (os números “Y2X2” e “Y1n1”) como frações que tais números estão sendo divididos por “1” (“ $\frac{Y2x1}{1}$ ” e “ $\frac{Y1n1}{1}$ ”). Procedendo desse modo pudemos, como de fato fizemos, chegar à formula “ $\frac{Y2x1}{1}$ ”.

“ $\frac{(Y1x1-Y1n1)}{X1-n1} + \frac{Y1n1}{1} \cdot \frac{(Y2x1-Y2n1)}{X1-n1}$ ”. A partir dessa formula podemos:

$$\frac{Y_{2x1}}{1} \cdot \left[ \frac{(Y_{1x1}-Y_{1n1})}{X_{1-n1}} + \frac{Y_{1n1}}{1} \right] \cdot \frac{(Y_{2x1}-Y_{2n1})}{X_{1-n1}} \rightarrow \left[ \frac{(Y_{1x1}-Y_{1n1})}{X_{1-n1}} \right] \cdot Y_{2x1} + Y_{1n1} \cdot \left[ \frac{(Y_{2x1}-Y_{2n1})}{X_{1-n1}} \right]$$

Mais uma vez fizemos aí algo bastante simples que consistiu em: 1- efetuar, em cada um dos fatores da soma “ $\frac{Y_{2x1}}{1} \cdot \frac{(Y_{1x1}-Y_{1n1})}{X_{1-n1}} + \frac{Y_{1n1}}{1} \cdot \frac{(Y_{2x1}-Y_{2n1})}{X_{1-n1}}$ ”, as divisões “ $\frac{Y_{2x1}}{1}$ ” e “ $\frac{Y_{1n1}}{1}$ ” cujos resultados, obviamente, são, respectivamente, “ $Y_{2x1}$ ” e “ $Y_{1n1}$ ”; 2- após ter efetuado as divisões “ $\frac{Y_{2x1}}{1}$ ” e “ $\frac{Y_{1n1}}{1}$ ”, reescrevemos o fator “ $\left[ \frac{(Y_{1x1}-Y_{1n1})}{X_{1-n1}} \right] \cdot Y_{2x1}$ ” de modo a, aplicando uma propriedade básica das operações elementares em matemática, inverter a ordem dos termos multiplicados.

Por que fizemos isso? Para que possamos começar a responder essa pergunta, o leitor deve começar atentar para o seguinte: na fórmula “ $\left[ \frac{(Y_{1x1}-Y_{1n1})}{X_{1-n1}} \right] \cdot Y_{2x1} + Y_{1n1} \cdot \left[ \frac{(Y_{2x1}-Y_{2n1})}{X_{1-n1}} \right]$ ” podemos pensar, em cada um dos fatores, a existência de uma aplicação da fórmula de derivação. Isso se nota do seguinte modo: 1- no fator “ $\left[ \frac{(Y_{1x1}-Y_{1n1})}{X_{1-n1}} \right] \cdot Y_{2x1}$ ”, temos o termo “ $\frac{(Y_{1x1}-Y_{1n1})}{X_{1-n1}}$ ” que pode ser pensado como uma aplicação da fórmula de derivação, no ponto “n1” da função “Y1”; 2- no fator “ $Y_{1n1} \cdot \left[ \frac{(Y_{2x1}-Y_{2n1})}{X_{1-n1}} \right]$ ”, “ $\left[ \frac{(Y_{2x1}-Y_{2n1})}{X_{1-n1}} \right]$ ” pode ser pensada como uma aplicação da fórmula de derivação, no ponto “n1” da função Y2.

Se o leitor perceber isso, poderá considerar válido o seguinte:

$$\left[ \frac{(Y_{1x1}-Y_{1n1})}{X_{1-n1}} \right] \cdot Y_{2x1} + Y_{1n1} \cdot \left[ \frac{(Y_{2x1}-Y_{2n1})}{X_{1-n1}} \right] \rightarrow f'(Y1) \cdot Y_{2x1} + Y_{1n1} \cdot f'(Y2) \\ \rightarrow f'(Y1) \cdot Y_{2n1} + Y_{1n1} \cdot f'(Y2) \rightarrow f'(Y1) \cdot Y_2 + Y_1 \cdot f'(Y2)$$

Como pudemos dar esses saltos? Para começar o leitor precisa ter em vista que: se “ $\frac{(Y_{1x1}-Y_{1n1})}{X_{1-n1}}$ ” e “ $\frac{(Y_{2x1}-Y_{2n1})}{X_{1-n1}}$ ” são fórmulas de derivação para, respectivamente, “Y1” e “Y2”, então tais termos (“ $\frac{(Y_{1x1}-Y_{1n1})}{X_{1-n1}}$ ” e “ $\frac{(Y_{2x1}-Y_{2n1})}{X_{1-n1}}$ ”) podem ser pensados como as derivadas (“f’”) de “Y1” e “Y2” em um ponto “n1” da função “Y3”; a partir disso, devemos nos lembrar que “n1” é um ponto genérico que representa qualquer ponto da função “Y3” de modo que os termos “ $\frac{(Y_{1x1}-Y_{1n1})}{X_{1-n1}}$ ” e “ $\frac{(Y_{2x1}-Y_{2n1})}{X_{1-n1}}$ ” podem ser pensados como remetendo a fórmulas genéricas de derivação para qualquer ponto da função “Y3”. A partir daí podemos, tranquilamente,

escrever as formulas  $\frac{(Y1x1-Y1n1)}{X1-n1}$ , e  $\frac{(Y2x1-Y2n1)}{X1-n1}$ , como “f'(Y1)” e “f'(Y2)”, notando-se que esse modo de escrever não remete a outra coisa senão ao fato de que as formulas  $\frac{(Y1x1-Y1n1)}{X1-n1}$ , e  $\frac{(Y2x1-Y2n1)}{X1-n1}$  são formulas genéricas que permitem que se obtenha, em um ponto qualquer de Y3, as derivadas de “Y1” de “Y2”.

Com esse último raciocínio compreendemos como chegamos aos termos “f'(Y1)” e “f'(Y2)” da formula “f'(Y1).Y2 + Y1. f'(Y2)”. Sendo assim, precisamos agora mostrar como chegamos aos termos “Y2” e “Y1” de tal formula. Para isso, devemos, primeiramente, pensar que, na formula “f'(Y1).Y2x1 + Y1n1. f'(Y2)”, os termos “Y2x1” e “Y1n1” podem ser reduzidos a “Y1n1” e “Y1n1”. Isso é possível, pois “X1” e “n1” são termos cuja diferença é, como havíamos postulado no início, ínfima de modo que, sem muitos problemas, podemos reduzir “X1” a “n1”. Se fizemos isso, como de fato fizemos acima, poderemos reescrever “f'(Y1).Y2x1 + Y1n1. f'(Y2)” como “f'(Y1).Y2n1 + Y1n1. f'(Y2)”. Para continuarmos raciocinando a partir dessa nova formula, o leitor deve lembrar-se do seguinte: desde o início, quando expusemos a primeira definição de derivada, deixamos claro que o ponto genérico “n1” que, normalmente, temos usado como exemplo é um ponto do eixo das abscissas do gráfico de uma determinada função de modo que “Yn1” corresponde ao valor das ordenadas obtido quando “n1” é lançado na lei de formação de uma determinada função “Y”. Se o leitor tiver tido, até agora, uma boa compreensão desse nosso procedimento notacional, tal leitor poderá compreender plenamente que, no contexto da demonstração que estamos operando aqui, “Y2n1” e “Y1n1”, correspondem ao valor que seria obtido no eixo das ordenadas quando um valor “n1” (qualquer) do eixo das abscissas de “Y3” fosse lançado, simultaneamente, em “Y2” e “Y1”. Caso se compreenda isso poder-se-á pensar no seguinte: quando pensamos em “Y2n1” e “Y1n1” estamos, na medida em “n1” corresponde a um valor genérico, pensando, em última instância, em termos que correspondem genericamente à qualquer ordenada das funções “Y2” e “Y1”. Com isso, podemos pensar em eliminar o termo “n1” de “Y2n1” e “Y1n1” de modo que, a partir de agora, entenderemos “Y2” e “Y1” como o conjunto de todos os valores do eixo das ordenadas das duas funções que, inicialmente, chamávamos de “Y2” e “Y1”. Com esse raciocínio podemos reescrever a formula “f'(Y1).Y2n1 + Y1n1. f'(Y2)” e obter, como queríamos no início, a formula “f'(Y1).Y2 + Y1. f'(Y2)”. Ora, nos obtivemos essa formula (“f'(Y1).Y2 + Y1. f'(Y2)”) por intermédio de um processo que consistia

na aplicação da fórmula geral de derivação a pontos genéricos da função “ $Y_3 = Y_1 \cdot Y_2$ ” de modo que, como queríamos demonstrar, podemos afirmar que “ $f'(Y_1) \cdot Y_2 + Y_1 \cdot f'(Y_2)$ ” permite obter, em qualquer ponto, a derivada de “ $Y_3 = Y_1 \cdot Y_2$ ”.

Feito esse comentário podemos encerrar nossa terceira demonstração (deste capítulo) e passar à quarta e última demonstração que queríamos empreender. Tal demonstração consiste em mostrar que se existe uma função “ $Y_3$ ” constituída pela divisão entre duas funções (“ $Y_3 = \frac{Y_1}{Y_2}$ ”), então a derivada

de “ $Y_3$ ” poderá ser obtida pela fórmula  $\frac{f'(Y_1)Y_2 - Y_1 f'(Y_2)}{Y_2^2}$

Pára iniciar a demonstração disso, iremos, como fizemos nos outros casos, iniciar como a aplicação da fórmula geral de derivação a dois pontos (“ $n_1$ ” e “ $X_1$ ”) quaisquer da função “ $Y_3 = \frac{Y_1}{Y_2}$ ”, notando-se que, como sempre, “ $n_1$ ” é um ponto no qual, hipoteticamente, queremos extrair a derivada da função “ $Y_3 = \frac{Y_1}{Y_2}$ ”, e “ $X_1$ ” é um ponto qualquer caracterizado por possuir uma diferença ínfima com relação a “ $n_1$ ”. Dentro desse contexto, escrevamos, pois:

$$f'(n_1) = \lim_{X_1 \rightarrow n_1} \frac{\frac{Y_{X_1} - Y_{n_1}}{Y_{X_1} \cdot Y_{n_1}}}{X_1 - n_1}$$

Eis uma aplicação da fórmula de derivação à nossa função inicial. Para prosseguirmos a partir de tal aplicação, devemos retomar outro conceito da matemática elementar: já tratamos aqui do procedimento adequado no caso da soma ou subtração de frações de mesmo denominador; no caso da presente demonstração porém, iremos referir o famoso caso da soma ou subtração de frações de denominadores diferentes. Esse procedimento, se o leitor se lembra de sua formação em matemática elementar, é bastante simples e pode ser definido em três etapas: 1- primeiramente se obtém o denominador do resultado da soma (ou subtração) que é constituído pelo produto dos denominadores das frações somadas; 2- divide-se o denominador do resultado da soma (ou subtração) pelo denominador de cada uma das frações somadas e multiplica-se o resultado pelo numerador de cada uma dentre tais frações; 3- obtém-se o numerador da fração resultante da soma ou subtração (de frações) somando-se (ou subtraindo) os resultados das operações de divisão e multiplicação.



Esses procedimentos simples começarão a ser efetuados agora considerando-se a subtração de frações presente no numerador da formula

$$\frac{\frac{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1}}{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1}}}{X1-n1}$$

$$\frac{\frac{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1}}{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1}}}{X1-n1} \rightarrow \frac{\left[ \frac{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1} - Y_{1n1} \cdot Y_{2x1}}{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1}} \right]}{X1-n1}$$

Se o leitor parar para pensar verá que o numerador da formula

“ $\frac{\left[ \frac{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1} - Y_{1n1} \cdot Y_{2x1}}{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1}} \right]}{X1-n1}$ ” pode ser facilmente obtido aplicando-se a regra de soma (ou

subtração) de frações à subtração (de frações) presente no numerador de “ $\frac{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1}}{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1}}$ ”.

Dito isso, podemos passar para a próxima etapa de nossa demonstração:

$$\frac{\left[ \frac{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1} - Y_{1n1} \cdot Y_{2x1}}{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1}} \right]}{X1-n1} \rightarrow \frac{\left[ \frac{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1} - Y_{1n1} \cdot Y_{2x1}}{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1}} \right]}{\left[ \frac{X1-n1}{1} \right]} \rightarrow \frac{Y1x1 \cdot Y2n1 - Y1n1 \cdot Y2x1}{(Y2x1 \cdot Y2n1) \cdot (X1-n1)}$$

O que fizemos acima foram, basicamente, duas coisas: 1- primeiramente, considerando-se o princípio básico de que o resultado da divisão de um número por “1” resulta nesse próprio número, passamos a tratar o denominador de

de “ $\frac{\left[ \frac{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1} - Y_{1n1} \cdot Y_{2x1}}{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1}} \right]}{X1-n1}$ ” como uma fração do tipo “ $\frac{X1-n1}{1}$ ”; 2- em um segundo momento,

empreendemos uma divisão da fração  $\frac{Y1x1 \cdot Y2n1 - Y1n1 \cdot Y2x1}{Y2x1 \cdot Y2n1}$  presente no numerador de

“ $\frac{\left[ \frac{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1} - Y_{1n1} \cdot Y_{2x1}}{Y_{1x1} \cdot Y_{2n1}} \right]}{\left[ \frac{X1-n1}{1} \right]}$ ” pela fração “ $\frac{X1-n1}{1}$ ” presente no denominador dessa mesma

formula.

A partir desses procedimentos, podemos continuar avançando:

$$\frac{Y1x1 \cdot Y2n1 - Y1n1 \cdot Y2x1}{(Y2x1 \cdot Y2n1) \cdot (X1-n1)} \rightarrow \frac{Y1x1 \cdot Y2n1 - Y1n1 \cdot Y2x1}{X1-n1} \cdot \frac{1}{Y2x1 \cdot Y2n1}$$

Nesse passo, partimos do princípio básico da multiplicação de frações e convertimos a formula “ $\frac{Y1x1 \cdot Y2n1 - Y1n1 \cdot Y2x1}{(Y2x1 \cdot Y2n1) \cdot (X1-n1)}$ ” em um produto (de duas frações)

que lhe é equivalente: “ $\frac{Y1x1 \cdot Y2n1 - Y1n1 \cdot Y2x1}{X1-n1} \cdot \frac{1}{Y2x1 \cdot Y2n1}$ ”.

A partir dessa formula podemos continuar nossa demonstração:

$$\frac{Y1x1 \cdot Y2n1 - Y1n1 \cdot Y2x1}{X1-n1} \cdot \frac{1}{Y2x1 \cdot Y2n1} \rightarrow \frac{Y1x1 \cdot Y2n1 - Y1n1 \cdot Y2n1 + Y1n1 \cdot Y2n1 - Y1n1 \cdot Y2x1}{X1-n1}$$

O que fizemos nesse passo é de suma importância para nossa finalidade: seguindo um procedimento similar a algo que fizemos na demonstração anterior, somamos e subtraímos um fator (“Y1n1.Y2n1”) ao numerador da primeira fração de “ $\frac{Y1x1.Y2n1-Y1n1.Y2x1}{X1-n1} \cdot \frac{1}{Y2x1.Y2n1}$ ”; pudemos fazer isso, pois, a subtração e soma simultâneas de um termo, fazem com que, em última instância, o numerador da primeira fração de “ $\frac{Y1x1.Y2n1-Y1n1.Y2x1}{X1-n1} \cdot \frac{1}{Y2x1.Y2n1}$ ” permaneça equivalente ao numerador da primeira fração de “ $\frac{Y1x1.Y2n1-Y1n1.Y2n1+Y1n1.Y2n1-Y1n1.Y2x1}{X1-n1} \cdot \frac{1}{Y2x1.Y2n1}$ ”.

Se o leitor compreendeu esse raciocínio, podemos continuar:

$$\frac{Y1x1.Y2n1-Y1n1.Y2n1+Y1n1.Y2n1-Y1n1.Y2x1}{X1-n1} \cdot \frac{1}{Y2x1.Y2n1} \rightarrow \frac{Y2n1.(Y1x1-Y1n1)+Y1n1.(Y2n1-Y2x1)}{X1-n1} \cdot \frac{1}{Y2x1.Y2n1}$$

Nesse passo (de nossa demonstração), utilizando a propriedade de fatoração que utilizamos nas duas demonstrações anteriores, colocamos, no denominador do primeiro termo de “ $\frac{Y2n1.(Y1x1-Y1n1)+Y1n1.(Y2n1-Y2x1)}{X1-n1} \cdot \frac{1}{Y2x1.Y2n1}$ ”, os termos “Y2n1” e “Y1n1” em evidência. Esse movimento foi de suma importância, pois se prestarmos a atenção ao primeiro termos de “ $\frac{Y2n1.(Y1x1-Y1n1)+Y1n1.(Y2n1-Y2x1)}{X1-n1} \cdot \frac{1}{Y2x1.Y2n1}$ ” veremos que tal termo (“ $\frac{Y2n1.(Y1x1-Y1n1)+Y1n1.(Y2n1-Y2x1)}{X1-n1}$ ”) é mera repetição de uma das etapas da demonstração anterior e que tal etapa, a partir de uma série de operações nos levou, necessariamente à formula “f (Y1). Y2 + Y1. f(Y2)”. Assim, podemos:

$$\frac{Y2n1.(Y1x1-Y1n1)+Y1n1.(Y2n1-Y2x1)}{X1-n1} \cdot \frac{1}{Y2x1.Y2n1} \rightarrow [f (Y1). Y2 + Y1. f(Y2)].$$

$$\frac{1}{Y2x1.Y2n1} \rightarrow \frac{f'(Y1).Y2+Y1.f'(Y2)}{Y2x1.Y2n1}$$

Nesse passo fizemos duas coisas: 1- substituímos o primeiro termo da formula “ $\frac{Y2n1.(Y1x1-Y1n1)+Y1n1.(Y2n1-Y2x1)}{X1-n1} \cdot \frac{1}{Y2x1.Y2n1}$ ” pelo termo “f (Y1). Y2 + Y1. f(Y2)” que, como havíamos explicado, lhe é equivalente; 2- na formula [f (Y1). Y2 + Y1. f(Y2)].  $\frac{1}{Y2x1.Y2n1}$  tratamos o termo “f (Y1). Y2 + Y1. f(Y2)” como uma fração do

tipo  $\frac{f'(Y1)Y2+Y1f'(Y2)}{1}$ , e efetuamos a multiplicação entre as frações ( $\frac{f'(Y1)Y2+Y1f'(Y2)}{1}$  e  $\frac{1}{Y2x1Y2n1}$ ) que, obviamente resultou em  $\frac{f'(Y1)Y2+Y1f'(Y2)}{Y2x1Y2n1}$ .

Essa última formula nos permite empreender a última etapa da presente demonstração:

$$\frac{f'(Y1)Y2+Y1f'(Y2)}{Y2x1Y2n1} \rightarrow \frac{f'(Y1)Y2+Y1f'(Y2)}{Y2n1.Y2n1} \rightarrow \frac{f'(Y1)Y2+Y1f'(Y2)}{Y2n1^2} \rightarrow \frac{f'(Y1)Y2+Y1f'(Y2)}{Y2^2}$$

Nessa etapa fizemos o seguinte: 1- no denominador de  $\frac{f'(Y1)Y2+Y1f'(Y2)}{Y2x1.Y2n1}$ , uma vez que “X1” e “n1” são valores de uma diferença risível entre si, arredondamos “X1” para “n1”; 2- multiplicamos, no denominador de  $\frac{f'(Y1)Y2+Y1f'(Y2)}{Y2n1.Y2n1}$ , “Y2n1” por ele mesmo e obtivemos ; 3- pelo mesmo tipo de generalizações que, na demonstração anterior, utilizamos para obter a formula “(Y1). Y2 +Y1. f'(Y2)”, substituímos, em  $\frac{f'(Y1)Y2+Y1f'(Y2)}{Y2n1^2}$ , o denominador ( $Y2n1^2$ ) por  $Y2^2$ .

Com todo esse último raciocínio encerramos a quarta e última demonstração do presente capítulo. Sendo assim, podemos caminhar para o encerramento de tal capítulo. Neste momento de encerramento, devemos deixar claro o fato de que a principal utilidade do presente capítulo deve-se ao fato de que fizemos demonstrações que nos permitirão, no próximo capítulo, trabalhar com a importante noção (mencionada no final do capítulo 4) de que é, para muitas funções, possível obter outra função que permite que se obtenha a derivada em qualquer ponto da função a partir da qual essa outra função foi obtida.

**7 Exposição de um procedimento geral para, de modo algorítmico, se obter a derivada de funções polinomiais**

O que iremos trabalhar no presente capítulo irá pressupor muitos elementos importantes trabalhados nos capítulos 5 e 6. Tais elementos nos permitirão explicar as origens de um algoritmo geral utilizado para se obter, a partir de uma determinada função polinomial derivável, uma segunda função que permita se obtenha a derivada em qualquer ponto da primeira função.

Mas que método é esse? Tal método, em uma linguagem um pouco mais formal, pode ser expresso da seguinte maneira:

$$Y = n.X^n + n.X^{n-1} + n.X^{n-2} + \langle \dots \rangle + K \quad \rightarrow$$

$$Y2 = n.n.X^{n-1} + \langle n-1 \rangle.n.X^{n-1-1} + \langle n-2 \rangle.n.X^{n-2-1} + \langle \dots \rangle + 0$$

Antes que possamos explicar melhor as origens dessa fórmula, procuremos explicar seu significado: o leitor deve, notar que, na primeira etapa da fórmula  $\rightarrow$ , tem-se uma função “Y” que, na segunda etapa, é convertida em uma outra função (“Y2”); se o leitor prestar bastante atenção ao modo como essa conversão for feita, perceberá que há um padrão. Qual seria esse padrão? Na função “Y2”, se examinarmos fator por fator da soma que constitui essa função, veremos que: cada fator é constituído por um procedimento em que, partindo do fator correspondente na função “Y”, multiplica-se o expoente desse fator pelo fator como um todo, e, ao mesmo tempo, modifica-se o expoente do fator de modo a lhe subtrair “1”.

Para que o leitor compreenda melhor esse padrão, procedamos com um exemplo: veja (o leitor) que, se, se pensar no primeiro fator da função “Y” (, há um fator correspondente na função “Y2” (o fator ) caracterizado por, tanto por resultar da subtração de “1” com relação ao expoente “n” de , como por resultar da multiplicação do expoente “n” (de  $n.X^n$ ) por  $n.X^{n-1}$ .

Esse procedimento foi, na reflexão mais formal realizada mais acima, repetido em cada um dos fatores da função “Y” de modo a obter-se a função “Y2”<sup>208</sup>. Ora, na medida em que “Y” é uma versão completamente genérica do conceito de função polinomial, o leitor pode, tranquilamente generalizar nosso procedimento e aplicá-lo para quase qualquer função polinomial. Tem-se assim, como era um dos objetivos de nossa exposição, um algoritmo para se obter, através da maioria das funções polinomiais, uma outra função que permite que se obtenha a derivada em qualquer ponto de uma dessas funções (polinomiais).

Mas o que justifica o uso desse algoritmo? A resposta a essa pergunta não é tão simples e, infelizmente, não poderemos fornecê-la, aqui, com

---

208Ao ler isso, para alguns leitores, talvez, possa surgir uma dúvida: mas e a constante “K”, o que foi feito com ela? Para que respondamos a essa pergunta pedimos que leitor lembre-se de dois conhecimentos elementares em matemática: 1- uma potência de expoente “0”, seja ela qual for, deve resultar em “1”; 2- o produto de um número por “1” deve ter como resultado o próprio número que foi multiplicado por “1”.

Se o leitor mentalizar esses conhecimentos poderá concluir o seguinte: a constante “K”, qualquer que ela seja, pode ser substituída por “K.1” (que é equivalente a “K”), e “K.1”, por sua vez pode ser substituído por “ $K.X^0$ ”. Ora, se, se compreender isso, perceber-se-á que se pode aplicar o procedimento (descrito no parágrafo anterior ao desta nota) a qualquer constante “K” presente em qualquer função polinomial, notando-se que o resultado de tal aplicação irá, sempre, resultar em zero, pois é verdadeira a fórmula: “ $0.K.X^0$ ”

todo o rigor de que gostaríamos. Apesar disso, baseando-nos em elementos dos capítulos 4 e 6, poderemos fornecer uma justificativa que, a nosso ver, é razoável<sup>209</sup>.

Para que o leitor compreenda essa justificativa, pedimos que tal leitor, primeiramente, pense no fato de que, dentro das explicações que fornecemos quando (no capítulo 1) expusemos a noção de função polinomial, deixamos claro que uma função polinomial pode, por vezes, ser muito simples sendo constituída por poucos ou um único fator. Isso decorre, principalmente, do fato de que a constante “n” que multiplica cada um dos termos de uma dada função polinomial só não pode valer zero no primeiro fator de tal função, notando-se que tal fator constitui-se naquele elevado ao expoente mais alto e, conseqüentemente, naquele que determina o grau da função.

Assim, uma função polinomial, obviamente, pode ser constituída de modo que, exceto pelo seu primeiro fator, todos os outros sejam multiplicados por uma constante “n” de valor zero:

$$Y = (n \neq 0) \cdot X^n + 0 \cdot X^{n-1} + 0 \cdot X^{n-2} + \dots + (K = 0)$$

Esse é um exemplo claro do tipo de função que estávamos querendo referir, notando-se que é obvio fato de que podemos simplificar esse exemplo escrevendo-o assim: “Y3 = X<sup>n</sup>”

Porque é importante que o leitor compreenda tudo isso? É importante porque, na medida que a maior parte das funções polinomiais são deriváveis em todos ou na maioria de seus pontos. Em que isso implica? Implica que podemos facilmente pensar as funções polinomiais deriváveis mais complexas (como é o caso de “Y”) como sendo, metaforicamente falando, “moléculas” constituídas por “átomos” que seriam funções mais deriváveis simples (como a função “Y3”). Assim, podemos, primeiramente, pensar que a função é uma função mais complexa constituída por uma série de outras funções: Y4 = n.X<sup>n</sup>, “Y5 = n.X<sup>n-1</sup>”, “Y6 = n.X<sup>n-2</sup>” e etc. Essas funções mais simples, por sua vez, podem, na medida em que o “n” que multiplica a variável “X” é sempre uma constante qualquer, ser pensadas como o produto de constantes por funções ainda

---

<sup>209</sup>Essa nossa “justificativa razoável” é, inclusive, um dos principais motivos de termos escrito os capítulos 4 e 6.

mais simples; assim, poderíamos pensar: “  $[Y4 = n.(Y7 = X^n)]$  ”;  $[Y5 = n.(Y8 = X^{n-1})]$ ;  $[Y6 = n.(Y9 = X^{n-2})]$ .

Qual é o objetivo de toda essa simplificação? O primeiro objetivo é o de que, na medida em que demonstramos no capítulo 6 que a derivada de uma função constituída pela soma de duas outras funções e a soma das derivadas dessas funções, podemos reconstituir uma função mais complexa a partir de funções mais simples. Como? Ora, primeiramente pensemos o seguinte: a derivada de um função “ $Y11 = n.X^n + n.X^{n-1}$ ” será a soma das derivadas dos dois “átomos” dessas funções. Ora, se tivermos a derivada de “Y11”, facilmente obteremos a derivada de “ $Y12 = Y11 (= n.X^n + n.X^{n-1}) + n.X^{n-2}$ ” em função dos “átomos” de “Y12”. Ora, se generalizarmos esse procedimento, não é difícil ver que, em um determinado momento, chegaremos à complexa função “Y”.

Esse raciocínio, a nosso ver, mostra o primeiro objetivo de atomizarmos funções complexas como “Y”. Esse primeiro objetivo é complementado com um segundo objetivo que constitui-se no seguinte: no capítulo 4, mostramos que a derivada de funções simples como “ $Y7 = X^n$ ” se dá de maneira bastante algorítmica, de modo que a derivada de “Y7”, por exemplo, seria “ $Y13 = n.X^{n-1}$ ”. Assim, quando (mais acima) atomizamos pela segunda vez a função “Y” e fizemos com que sua derivada, além de depender da derivada de cada um de seus fatores, dependesse da derivada constituída apenas pela variável que multiplica constante desses fatores, possibilitamos (quando fizemos tudo isso) que a derivada de funções complexas (como “Y”) dependessem apenas dos procedimentos algorítmicos simples que mostramos no capítulo 4.

Ora se pensarmos nessa última conclusão veremos que, novamente, chegamos a um procedimento algorítmico para derivação. Se, no entanto, pensarmos nesse procedimento veremos que ele, justamente, coincide com uma versão detalhada (e melhor explicada) daquele procedimento algorítmico que, no início deste capítulo, utilizamos para obter “Y2” a partir de “Y”. Para que o leitor não fique em dúvida a respeito disso, apliquemos, uma vez a, por assim dizer, “versão atomizada” de nosso algoritmo. Começemos, pois derivando alguns dos “átomos” mais elementares a que, acima, chegamos quando atomizamos “Y”. Tais átomos seriam: “ $Y7 = X^n$ ”, “ $Y8 = X^{n-1}$ ” e “ $Y9 = X^{n-2}$ ”. Se derivarmos esses, assim como os indefinidos átomos que constituem a genérica e indefinida função “Y”,

teremos, aplicando algoritmos como aqueles demonstrados no capítulo 4, resultados como:

$$Y7 = X^n \rightarrow Y13 = n \cdot X^{n-1}$$

$$Y9 = X^{n-1} \rightarrow Y14 = (n-1) \cdot X^{n-1-1}$$

$$Y10 = X^{n-2} \rightarrow Y15 = (n-2) \cdot X^{n-2-1}$$

O leitor deve ver aí que “Y13”, “Y14” e “Y15” são, respectivamente, derivadas de “Y7”, “Y8” e “Y9”. Se nos lembrarmos do segundo princípio demonstrado no capítulo 6, podemos, facilmente, obter as derivadas de “Y4”, “Y5” e “Y6” multiplicando pelas respectivas constante “n” (as constantes que multiplicam, respectivamente, as variáveis de “Y4”, “Y5” e “Y6”), as funções “Y13”, “Y14” e “Y15”. Isso nos levaria a:

$$Y13 = n \cdot X^{n-1} \rightarrow Y16 = n \cdot n \cdot X^{n-1}$$

$$Y14 = X^{n-1} \rightarrow Y17 = n \cdot (n-1) \cdot X^{n-1-1}$$

$$Y15 = X^{n-2} \rightarrow Y18 = n \cdot (n-2) \cdot X^{n-2-1}$$

A partir dessas novas funções podemos iniciar um procedimento que já havíamos esboçado mais acima: pelo princípio (demonstrado no capítulo 6) que a derivada da soma de duas funções constitui-se na soma das derivadas das funções que constituem a soma podemos (por um tal princípio) somar “Y16” e “Y17” para obtermos a derivada de “Y11”; a partir daí, podemos somar a derivada de “Y11” com “Y18” para obtermos a derivada de “Y12”. Se extrapolarmos esse procedimento, não é difícil ver que acabaremos chegando em uma função de lei de formação:  $Y2 = n \cdot n \cdot X^{n-1} + (n-1) \cdot n \cdot X^{n-1-1} + (n-2) \cdot n \cdot X^{n-2-1} + \dots + 0$ . Ora, mas essa é a lei de formação de “Y2” de modo que, como queríamos, conseguimos concluir a explicação das origens da formula algorítmica que expusemos ao início do presente capítulo.<sup>210</sup>

Qual a importância de tudo isso? Vemos, com mais clareza, que, no caso das funções polinomiais, é possível, quase sempre, encontrar uma função que ofereça, em qualquer ponto, a derivada de outra função de modo que podemos, retornando à filosofia, pensar o mundo de Leibniz como uma função bastante ampla

<sup>210</sup>Ao ler essa última passagem, o leitor talvez se surpreenda de não termos usado todas as formulas demonstradas nos capítulos 4 e 6. Nesse sentido, é preciso que o leitor entenda que neste capítulo procuramos fornecer apenas uma formulação geral do algoritmo de derivação de modo que as outras formulas demonstradas nos capítulos anteriores são como que “macetes” para aplicações específicas da formula geral de derivação. Assim, por exemplo, a formula (para se obter derivadas) “ $-n \cdot X^{-n}$ ” (ver capítulo 4) pode ser pensada como a substituta, em alguns casos específicos, da formula “ $n \cdot X^n$ ”.

desse tipo: com certeza não podemos pensar que as funções de Leibniz são apenas simples funções polinomiais do tipo que estamos tratando<sup>211</sup>, porém, o filósofo alemão (com sua obsessão pela identidade e pela continuidade) queria ver um mundo que representasse a primitiva que resultaria de um processo de integração contínua de todas as funções particulares que são cada uma das mônadas.

Deleuze, por sua vez, não tem, mesmo enquanto metafísico, essa ambição leibniziana: a metafísica de Deleuze, na maior parte do tempo, está mais interessada no modo como cada indivíduo, partindo de suas vivências intensivas (ver capítulo 2 do presente trabalho), vai aos poucos conhecendo o seu “eu” e, ao mesmo tempo, se iludindo com a possibilidade de se pensar como uma espécie de “eu” abstrato que unifica o mundo. Essa ambição do sujeito abstrato, no entanto, é uma ilusão que pode ser estudada de modo, que ainda que não invadamos o campo da ciência e não tenhamos as ambições de Leibniz, podemos usar o cálculo para, pelo menos, tentar ver como cada “eu” tenta, em uma espécie de metafísica pessoal, unificar o mundo por meio de meandros intensivos de que nem sempre tem percepção; nesse processo, ainda que este “eu” não saiba cálculo, podemos pensar que, involuntariamente, ele usa uma linguagem que poderia ser formalizada matematicamente e pensada como uma tentativa de se integrar todas as séries empíricas de sua experiência (funções) e daquela que atribui a outros sujeitos em uma única função “mundo” (da qual essas funções poderiam ser, obviamente, derivadas ou pontos de vista vindos de sujeitos diferentes).

## 8 Notação de Leibniz

Quando fornecemos nossa primeira definição de derivada, explicamos a notação  $f'$  constituía-se em uma notação padrão para a derivação. Essa notação padrão, no entanto, não é a única. Outra notação interessante é a notação de Leibniz que substitui a primeira notação. Assim, se considerarmos a aplicação de nossa fórmula básica (de derivação) a um determinado ponto “ $n1$ ”, podemos escrever tal fórmula de duas maneiras:

$$f'(n1) = \frac{Y_{x1} - Y_{n1}}{X1 - n1} \text{ ou } \frac{dy}{dx} = \frac{Y_{x1} - Y_{n1}}{X1 - n1}$$

---

<sup>211</sup> Este anexo permanece em um nível bastante elementar e suficiente para as finalidades do presente trabalho, notando-se que, na verdade, Leibniz, e Deleuze (enquanto leitor de Leibniz), utilizam um nível muito mais avançado do cálculo.



Por enquanto, a notação de Leibniz é apenas uma notação alternativa importante para nossos fins, pois, normalmente, é a mais utilizada por Deleuze.

## 9 Interpretação da notação de Leibniz como um coeficiente diferencial

No capítulo anterior, falamos da existência de uma notação alternativa para o conceito de derivada. A partir de agora, iremos explicar que essa notação alternativa diz mais do que aparenta. Para tanto começaremos, de modo rudimentar, pensando " $\frac{dy}{dx}$ " como uma espécie de divisão, fração ou relação no sentido em que esses termos ("divisão", "fração" e "relação") tendem a assumir nos estudos matemáticos mais elementares.

Nesse sentido devemos, em primeiro lugar, pensar que, na relação " $\frac{dy}{dx}$ ", o "y" (ao lado do "d" do numerador) não representa um número específico, mas sim o próprio eixo das ordenadas (o eixo "Y") do plano cartesiano; assim, "dy", primeiramente, remete à uma quantidade ínfima do eixo "Y". Da mesma forma, "dx" remete à uma quantidade ínfima do eixo "X".

Nessa linha de raciocínio, podemos pensar que " $\frac{dy}{dx}$ " não passa de mera variação da fórmula geral (de derivação) que expusemos mais acima: " $\frac{Yx1 - Yn1}{X1 - n1}$ ". Para entendermos isso melhor, procuremos nos lembrar de uma simbologia que aprendemos em alguns dos conceitos mais básicos de física e matemática ensinados em nossas escolas de ensino médio: " $\Delta$ "; a letra grega delta (" $\Delta$ ") constitui-se, normalmente, em um expediente que indica variação ou diferença (no sentido mais próximo de subtração) entre dois valores, normalmente, ligados a um mesmo tipo de grandeza (dois representantes do mesmo eixo de uma determinada função, duas velocidades, duas acelerações e etc.).

Se pararmos para pensar nesse uso mais comum da letra " $\Delta$ " veremos que tal uso aplica-se perfeitamente à nossa fórmula geral de derivação: " $\frac{Yx1 - Yn1}{X1 - n1}$ ". Se observarmos o numerador (" $Yx1 - Yn1$ ") de tal fórmula, veremos que tal numerador representa uma diferença (no sentido de subtração) entre dois valores

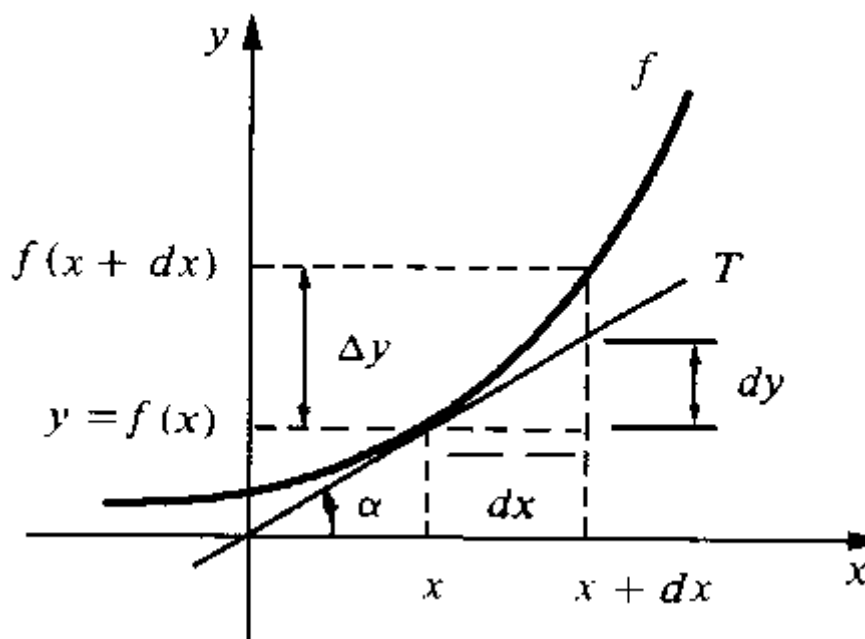
genéricos<sup>212</sup> do eixo “Y” de uma determinada função; ora justamente porque tais valores são genéricos, podemos muito bem reescrever “ $Y_{x1} - Y_{n1}$ ” como uma variação (ou diferença) qualquer entre pontos de “Y” de modo não haverá problema se representarmos tal diferença a partir da abreviação “ $\Delta Y$ ”. Esse raciocínio, se pensarmos bem, vale, também, para o denominador de “ $\frac{Y_{x1}-Y_{n1}}{X1-n1}$ ” de modo que, tal denominador pode ser pensado como uma variação entre dois pontos genéricos do eixo “X”, e, conseqüentemente, ser abreviado em “ $\Delta X$ ”.

Assim, em um certo sentido, a formula “ $\frac{Y_{x1}-Y_{n1}}{X1-n1}$ ” pode ser abreviada e, ao mesmo tempo representada como “ $\Delta Y/\Delta X$ ”<sup>213</sup>. A partir dessa representação podemos, com facilidade, pensar as origens de “ $dy/dx$ ”: a formula “ $\Delta Y/\Delta X$ ” tem algum mérito, porém tem a desvantagem de usar um símbolo muito comum em ciências exatas (o “ $\Delta$ ”); nesse sentido, se substituirmos os “ $\Delta$ ” de “ $\Delta Y/\Delta X$ ” por “d” teremos a vantagem de pensar uma abreviação de “ $Y_{x1} - Y_{n1}/X1 - n1$ ” (a formula “ $dy/dx$ ”) que mantém um certo substituto pára o “ $\Delta$ ” (o “d”) e, no entanto, tem a peculiaridade de, não só representar as variações (diferenças) presentes no numerador e no denominador de “ $\frac{Y_{x1}-Y_{n1}}{X1-n1}$ ”, como também ressaltar o fato de que tais variações são ínfimas.

Concluimos, com isso, uma boa explicação da característica mais geral da notação “ $\frac{dy}{dx}$ ”. Isso, porém, não esgota o trabalho do presente capítulo. Porque? Porque se, como fizemos, entendermos “ $\frac{dy}{dx}$ ” como uma versão peculiar de “ $\Delta Y/\Delta X$ ”, poderemos nos lembrar que, em funções polinomiais do primeiro grau, a relação “ $\Delta Y/\Delta X$ ” como sendo, também, uma representação da formula pela qual obtemos o coeficiente angular de tal tipo de função polinomial. Mas o que isso tem a ver com nossas discussões sobre o conceito de derivada? Para respondermos a essa questão, começemos expondo a figura de um gráfico (extraído de GUIDORIZZI, 2001, p. 193) em uma situação muito similar àquela do gráfico que, em nosso capítulo 3, utilizamos para introduzir a noção de “derivada”:

<sup>212</sup>Podem ser quaisquer dois valores desde que possuam uma diferença ínfima entre si.

<sup>213</sup>Infelizmente, devido a um outro problema no assistente de fórmulas do programa em que esdtamos redigindo este trabalho, não pudemos inserir “ $\Delta Y/\Delta X$ ” (que pode ser lido: delta Y sobre delta X) utilizando uma barra horizontal ( como “ $\frac{\Delta Y}{\Delta X}$ ”) entre os termos. Essa barra horizontal foi importante (neste anexo), pois evita, a nosso ver, certas ambigüidades desnecessárias; apesar disso, pedimos desculpas ao leitor, pois, no caso de “ $\Delta Y/\Delta X$ ”, a barra diagonal faz o papel da barra horizontal.



O leitor vê nesse gráfico uma curva de uma função qualquer<sup>214</sup>. Tal curva é cortada por uma reta “T” que, admitimos, possui certa ambiguidade<sup>215</sup> em sua constituição, porém iremos tratar tal reta como uma reta secante que passa pela curva “f”. Se o leitor se lembrar desse tipo de situação, perceberá que, como vimos no capítulo 3, a definição de derivada deve ser fornecida quando a reta “T” for uma reta secante caracteriza por quase coincidir com uma reta tangente; nessa situação, os dois pontos que, antes, eram determinados pela reta secante irão quase coincidir entre si fazendo com que a reta secante seja quase idêntica à reta tangente.

Porque é importante lembrarmos disso no contexto deste capítulo? É importante porque, na medida em que entendemos que a noção de derivada está intimamente relacionada com o traçar de uma reta (tangente ou secante) sobre um gráfico, podemos associar a tal reta uma função polinomial de primeiro grau; isso nos leva a pensar que, toda vez que uma função admite derivada em um determinado ponto, tal função tem, associada a tal ponto, uma reta que representa uma função polinomial de primeiro grau. A percepção disso começa a nos mostrar o porque de insistirmos em associar, à simbologia  $\frac{dy}{dx}$ , o conceito (próprio às funções polinomiais de primeiro grau) de coeficiente angular. Tal conceito (coeficiente

<sup>214</sup>Para as discussões que se seguem, a nosso ver, não interessa o tipo de função (ou mesmo, a função específica) a que corresponde o gráfico com o qual trabalharemos.

<sup>215</sup>De fato, fica difícil, pela figura, afirmar categoricamente se, se trata de uma reta secante ou de uma reta tangente.

angular) remete, justamente, à relação entre uma determinada porção (conjunto de pontos) do eixo das ordenadas (de uma função de primeiro grau) e uma determinada porção do eixo das abscissas (“ $\Delta Y/\Delta X$ ”) <sup>216</sup>. Essa relação, inclusive, deverá corresponder à tangente do ângulo “ $\square$ ” que a reta “T” forma com o eixo das abscissas <sup>217</sup>.

A partir disso, podemos escrever:

$$\frac{dy}{dx} = f'(x) = \text{tg } \square$$

Esse curto raciocínio não diz nada mais do que: a derivada “ $f'(x)$ ” de um determinada função qualquer em um ponto “X” será dada por uma formula que pode ser representada abreviadamente por “ $\frac{dy}{dx}$ ”, notando-se que, ao aplicarmos tal formula, sempre obteremos, como resultado, uma tangente de um ângulo “ $\square$ ” que consiste, justamente, no ângulo formado entre o eixo das abscissas da função que está sendo derivada e a reta secante que passa pelo ponto em que se está derivando e um outro ponto qualquer.

Essa afirmação pode parecer arbitrária pára alguns leitores, mas ela passa a fazer mais sentido se, se parar pára pensar na figura (gráfico) exposta mais

216Aqui queremos aproveitar a oportunidade pára acrescentar um detalhe que deve ser levado em conta naquilo que concerne à leitura de nosso gráfico: ao lado esquerdo próximo ao eixo das ordenadas, o leitor vê os símbolos “ $f(x)$ ” e “ $f(x + dx)$ ”. Esses símbolos partem de uma linguagem um pouco diferente da que utilizamos aqui: por questões didáticas preferimos definir o conceito de função a partir da relação entre uma variável independente “X” e uma variável dependente “Y”; definido-se função de formas diferentes (ou mesmo utilizando-se de outras versões da definição que fornecemos) , porém, é possível encontrarmos outras notações, e, em muitos casos (como no gráfico acima), o papel que, em nosso texto, é, normalmente, ocupado por “Y” pode (um tal papel) ser ocupado por “ $f(x)$ ” que, por sua vez, ter uma função equivalente àquela que atribuímos a “Y”. O uso desse tipo de notação (“ $f(x)$ ”), no entanto, não nos atrapalhará, notando-se que o leitor deve, em sua leitura do gráfico, pensar os símbolos (“ $f(x)$ ” e “ $f(x + dx)$ ”) como equivalentes aos termos “YX” e “Y(X + dx)” que, no nosso texto, serão os termos utilizados pára representar as correspondentes, no eixo das ordenadas, dos pontos “X” e “X + dx” do eixo das abscissas.

217Esse último comentário poderia confundir algum leitor, porém, pára que o leitor entenda o porque da coincidência entre o ângulo “ $\square$ ” e o coeficiente angular da reta “T”, tal leitor deve entender que, ao traçarmos a reta “T”, podemos traçar uma segunda reta vertical ao final de tal reta “T”, notando-se que, se fizermos isso, teremos um triângulo retângulo que, aqui, chamaremos de “R”. Observando esse triângulo retângulo, o leitor pode lembrar-se da famosa fórmula elementar em matemática: em um dado triângulo retângulo, a tangente de um ângulo (de tal triângulo) será determinada pelo resultado da relação (ou divisão) entre a medida do cateto oposto de tal triângulo e a medida do cateto adjacente de tal triângulo. Ora, se pensarmos nesse relação, veremos que ela coincide, no caso de nosso gráfico, com “ $\Delta Y/\Delta X$ ” uma vez que o cateto adjacente coincidirá, necessariamente (pela própria figura do triângulo imaginário que traçamos), com uma porção do eixo “X” (“ $\Delta X$ ”), e o cateto oposto, embora não coincida diretamente com o eixo “Y”, irá coincidir com uma reta (vertical e imaginária, em nosso caso) paralela ao eixo “Y” e idêntica, em medida, a uma porção de tal eixo (“ $\Delta Y$ ”).

Temos aí a causa de nossa coincidência (entre coeficiente angular e tangente de “ $\square$ ”), notando-se que, se o leitor parar pára pensar, notará que, dentro do triângulo “R”, podemos traçar, por exemplo, uma série de triângulos menores e capturar porções diferentes dos eixos “X” e “Y” que, no entanto, continuarão, devido à semelhança de triângulos, gerando a mesma tangente de “ $\square$ ” de modo que, pára uma determinada função do primeiro grau, o coeficiente angular é sempre o mesmo (= tangente de “ $\square$ ”).

acima. Em tal figura vê-se, primeiramente, aquilo que já dissemos: uma reta secante que corresponde a uma função polinomial de primeiro grau e corta o eixo das abscissas formando um ângulo “ $\square$ ”. Essa situação, no entanto, revela mais do que aparenta: os dois pontos cortados pela reta “T” pára se definir a derivada em “X” não deixam de constituir-se em uma espécie de “micro-hipotenusa” de um micro-triângulo retângulo que, mantendo o mesmo ângulo “ $\square$ ” com relação ao eixo das abscissas, terá como catetos adjacente e oposto as respectiva distâncias ínfimas entre “X-(X + dx)” e “YX-Y(X + dx)”. Assim, entendemos facilmente o porque de podermos sobrepor a formula  $\frac{dy}{dx}$  ao coeficiente angular da função representada pela reta “T”.

É claro que isso ainda deixa uma dúvida: no final das contas, a função representada no gráfico acima, como muitas das funções deriváveis em alguns ou em todos os próprios pontos, é uma curva, notando-se que, quando a cortamos com uma reta secante, tal reta, mesmo que passe por pontos extremamente próximos entre si, não pode se sobre por exatamente à porção da curva que cortou; no final das contas, pelo menos na geometria clássica<sup>218</sup>, quando caminhamos de um ponto a outro por meio de uma curva, fazemos, por mais “aberta” que curva seja e por menor que seja a distância entre os dois pontos, um caminho diferente daquele que faríamos se caminhássemos entre dois pontos por meio de uma reta.

Como, pois, é, diante dessa situação, possível mantermos nossa coincidência inicial (entre  $\frac{dy}{dx}$  e o coeficiente angular “T”) e, ao mesmo tempo, lidarmos com a distinção necessária entre uma curva e uma reta? A resposta a essa pergunta é bastante simples: por uma lado, devido ao caráter ínfimo da distância entre os pontos cortados por “T”, podemos, por uma processo similar ao do arredondamento entre números quase idênticos, tratar a diferença entre a reta e a curva como desprezível; por outro lado, no entanto, ao realizar esse “desprezo” devemos admitir que o rigor dos resultados diminui e sempre irá haver um desnível entre os termos da formula “dy/dx” e as reais distâncias entre os pontos ligados à curva da função que está sendo derivada. Esse desnível é denominado, em Guidorizzi (2001, p.193), de um “erro”, notando-se que, no gráfico exposto acima, tal erro é representado pela discrepância entre “dy” e “ $\Delta y$ ”. Tais símbolos, no caso

---

218 Que, pelo menos nesta exposição elementar sobre cálculo, deve ser considerada como a geometria adotada.

específico do gráfico acima, representam respectivamente: a correspondente, no eixo das ordenadas, da distância que há, na reta “T”, entre os pontos cortados por tal reta; a correspondente, no eixo das ordenadas, da distância que há, na curva cortada pela reta “T”, entre os pontos cortados por tal reta.

Dentro dessa perspectiva, inclusive, Guidorizzi (2001, p.193) chega a definir uma fórmula para o que chama de “erro”. Tal fórmula pode ser definida por: “ $\Delta Y - dy$ ”.

Feito esse último comentário, acreditamos poder, enfim, encerrar o presente capítulo. Neste momento de encerramento, poder-se-ia perguntar: qual a utilidade do presente capítulo? Quisemos no presente capítulo fornecer uma versão mais geométrica da definição de derivada que fornecemos: de fato, na primeira definição de derivada que fornecemos (capítulo 3), havia muito de geométrico, porém, acreditamos que ainda era pouco perto de que fizemos no presente capítulo. Mas, de qualquer forma, qual é a utilidade de uma definição mais geométrica de derivada? No final das contas, trata-se de uma utilidade apenas didática: uma vez que, em Deleuze, a linguagem do cálculo tem o objetivo de fazer a ponte entre a linguagem e o âmbito das intensidades, consideramos que uma versão mais geométrica (da noção de derivada) permitiria, no âmbito das vivências, que o leitor tivesse uma percepção mais intuitiva do trabalho que o cálculo permite com distâncias ínfimas. Não estamos, obviamente, dizendo que a ideia de Deleuze é sobrepor, diretamente, essas distâncias ínfimas às intensidades. O que estamos querendo dizer é, apenas, que: perceber, visualmente (através da figura de um gráfico, por exemplo), e refletir sobre o caráter mais concreto das distâncias ínfimas, talvez permita a muitos leitores uma associação mais fácil entre a linguagem do cálculo e o mundo de percepções ínfimas em que se constitui o plano intensivo.

## **10 Um exemplo banal de aplicação prática: do cálculo ao âmbito espaço-temporal**

Com o capítulo anterior, acreditamos ter conseguido encerrar a exposição da versão mais elementar dos pressupostos matemáticos que Deleuze utiliza naquilo que concerne ao conceito de derivada.

Dentro dessa situação, o presente capítulo constitui-se, apenas, em uma exemplificação extremamente banal e elementar do tipo de aplicabilidade que o

conceito de derivada pode ter na realidade concreta. Para isso, faremos referências extremamente elementares a noções de física como velocidade e aceleração.

Para isso, o leitor deve lembrar-se de sua formação básica. Se, se pensar em tal formação básica, perceber-se-á, por exemplo, que muitas das formulas utilizadas no ensino básico de física podem ser pensadas como funções e, mais especificamente, como funções polinomiais. Assim, por exemplo, podemos considerar o movimento uniforme de um corpo e definir uma formula que permite que descubramos a posição de tal corpo em um instante qualquer; tal formula, normalmente, tende a assumir a forma:  $S = S_0 + V \cdot T$

Independentemente de o leitor ter, ou não, lembrado seus conhecimentos sobre esse tipo de formula, tal leitor pode, a partir de tudo o que dissemos neste capítulo, compreender que a formula “ $S = S_0 + V \cdot T$ ” pode ser entendida como uma função do segundo grau em que “ $T$ ” faz o papel que seria feito por “ $X$ ”. Assim, “ $S = S_0 + VT$ ” pode ser pensada por analogia com funções polinomiais do primeiro grau como “ $Y = 3X + 2$ ”.

Esse tipo de analogia não é mera coincidência e, no final das contas, muitas das formulas utilizadas em física podem (e devem) ser pensadas como funções. Assim, procurando mais um exemplo, podemos nos lembrar da formula utilizada para se encontrar, no movimento uniformemente variado, a posição de um corpo em movimento em função do tempo:  $S = S_0 + V_0 \cdot T + \frac{1}{2} \cdot a \cdot T^2$ . Mesmo aqueles dentre nossos leitores que não se lembram do conceito de movimento uniformemente variado, se pensarem o “ $T$ ” de “ $S = S_0 + V_0 \cdot T + \frac{1}{2} \cdot a \cdot T^2$ ” como uma variável “ $X$ ”, poderão ver que se trata (no caso de “ $S = S_0 + V_0 \cdot T + \frac{1}{2} \cdot a \cdot T^2$ ”) de uma função que pode ser pensada por analogia com casos (de função polinomial) como “ $Y = 3 \cdot X^2 + 2X + 5$ ”.

Mas qual o sentido de tudo isso? O sentido é chamar a atenção do leitor para o fato de que ciências naturais como a física estão povoadas de funções e (mais especificamente) funções polinomiais de modo que podemos aplicar os conceitos desenvolvidos neste anexo a tais ciências. Com certeza não chegaremos nem perto de fazer isso de modo exaustivo, pois precisaríamos ampliar nossos conhecimentos de derivada e aplicá-los a outras funções (que não são polinomiais).

De qualquer forma, podemos, como de fato faremos, proceder com dois exemplos bastante simples. Para o primeiro desses exemplos, retomaremos um conceito físico extremamente elementar: trata-se da noção de velocidade média. Tal noção pode ser definida pela seguinte fórmula: “ $\Delta S/\Delta T$ ”. Essa fórmula significa algo bastante simples: se sabemos que a posição de um corpo varia entre dois instantes, para descobrirmos a velocidade média de tal corpo, precisamos, apenas, efetuar uma divisão; tal divisão é entre o valor numérico da distância percorrida por tal corpo (“ $\Delta S$ ”) e o tempo levado para se percorrer tal distância (“ $\Delta T$ ”).

Se o leitor conseguir compreender essa situação, poderemos caminhar para a primeira aplicação (do conceito de “derivada”) que queríamos trabalhar aqui: trata-se da noção de “velocidade instantânea”. Tal noção remete à velocidade que um corpo possui em um “instante” notando-se que, por “um instante”, queremos aqui remeter à uma variação de tempo que tende a zero; a palavra “instante”, tal como no uso que o senso comum tende a lhe atribuir, tende a remeter à uma unidade de tempo que marcaria a passagem mais ínfima (quase adimensional) de tempo.

Se o leitor prestar atenção a todo esse último raciocínio e se lembrar do modo como trabalhamos, ao longo deste capítulo, a noção de “derivada” irá, já, pressentir o modo como tal conceito surgirá aqui: a “velocidade instantânea” consiste na velocidade média (“ $\Delta S/\Delta T$ ”) de um corpo em movimento quando “ $\Delta T$ ” tender à uma quantidade ínfima que irá se manter no limite mínimo para não ter de se igualar a zero. Assim, em uma linguagem um pouco mais formal podemos escrever a velocidade instantânea:

$$\lim [\Delta T \rightarrow 0] [S(T + \Delta T) - S(T)]/\Delta T \quad 219$$

Se o leitor prestar atenção a essa fórmula verá que ela é apenas uma variação, em conceitos físicos (espaço, tempo e etc.) da fórmula mais fundamental com que trabalhamos neste anexo: na fórmula “ $S(T + \Delta T) - S(T)/\Delta T$ ” os termos “ $X_1$ ” e “ $n_1$ ” de “ $\frac{Y_{x_1} - Y_{n_1}}{x_1 - n_1}$ ” são substituídos, respectivamente, por “ $T + \Delta T$ ” e “ $T$ ”, notando-se que a função “ $Y$ ” do numerador (do numerador de “ $\frac{Y_{x_1} - Y_{n_1}}{x_1 - n_1}$ ”) é substituída por uma outra função qualquer que, a exemplo de “ $S = S_0 + V \cdot T$ ” ou “ $S = S_0 + V_0 \cdot T$ ”.

---

219 Devido à, já mencionada, possibilidade de inserirmos, por meio de nosso assistente de fórmula, a letra grega  $\Delta$  (delta), a fórmula “ $[S(T + \Delta T) - S(T)]/\Delta T$ ” teve de ser inserida de tal forma que “[ $S(T + \Delta T) - S(T)$ ]” e “ $\Delta T$ ” constituem-se, respectivamente, no numerador e no denominador de uma fração demarcada pelo símbolo “/”



$T + \frac{1}{2} \cdot a \cdot T^2$  . , funciona como uma fórmula para que se obtenha o espaço de um corpo em movimento.

Para que serve isso? A fórmula “ $\lim [\Delta T \rightarrow 0] S(T + \Delta T) - ST/\Delta T$ ” é útil porque nos permite determinar a velocidade de um corpo em um ponto muito específico do tempo e do espaço. Isso foi muito útil para os ideais da física clássica e continua tendo aplicabilidade até os nossos dias.

Feito esse comentário, passemos à consideração de outro exemplo de aplicabilidade (do conceito de derivada). Tal exemplo irá, agora, pressupor um outro conceito: trata-se da noção de aceleração. Tal noção pode ser obtida pela fórmula: “ $\Delta V/\Delta T$ ”. Essa fórmula, mais uma vez, diz algo muito simples: se soubermos que, ao longo de uma determinada mudança de tempo, a velocidade de um corpo variou, podemos descobrir a aceleração de tal corpo através de uma divisão; tal divisão dá-se entre a expressão numérica da variação de velocidade de tal corpo (“ $\Delta V$ ”) e a expressão numérica do intervalo de tempo em que ocorreu tal variação de velocidade (“ $\Delta T$ ”).

A partir de tal conceito, podemos definir o conceito que interessa para as finalidades deste capítulo: trata-se da noção de “aceleração instantânea”. Essa noção pode ser definida de modo extremamente similar àquele pelo qual definimos velocidade instantânea:

$$\lim [\Delta V \rightarrow 0] “V(T + \Delta V) + VT/\Delta V”$$

Mais uma vez essa fórmula pode ser pensada por analogia como nossa fórmula: em “ $V(T + \Delta V) + VT/\Delta V$ ”, os termos “ $T + \Delta V$ ” e “ $\Delta V$ ” correspondem, respectivamente, aos termos “ $X1$ ” e “ $n1$ ” de “ $Yx1 - Yn1/X1 - n1$ ”, notando-se que, no numerador de “ $V(T + \Delta V) + VT/\Delta V$ ”, conta-se, no lugar do “ $Y$ ” de “ $Yx1 - Yn1/X1 - n1$ ”, com uma função “ $V$ ” que possui, na determinação da velocidade, o mesmo papel que fórmulas como “ $S = S0 + V \cdot T$ ” ou “ $S = S0 + V0 \cdot T + \frac{1}{2} \cdot a \cdot T^2$ ” na determinação do espaço.

Feito esse comentário, acreditamos ter introduzido os conceitos físicos que pretendíamos introduzir. Porque fizemos isso? Em nosso segundo capítulo explicamos (principalmente na segunda e na terceira seção desse capítulo), que Deleuze pensa o cálculo como o principal instrumento para se traduzir os limites da linguagem. Esses limites, por sua vez, separam a linguagem do espaço das intensidades. Essa separação, no entanto, se dá a partir de elementos espaço-

temporais: o cálculo pensado por Deleuze é pensado em uma relação com o espaço e com o tempo; Deleuze pensa que os limites da linguagem constituem-se, sobretudo, em relações matemáticas espaço-temporais ínfimas. Com certeza essas relações, pelo menos a princípio, não se constituem nas relações estudadas pela ciência (física, por exemplo); por outro lado, como se vê na segunda seção de nosso segundo capítulo, as relações espaço-temporais não são uma espécie de conhecimento inato que cada usuário a da linguagem possui.

Como, pois, pensar mais claramente o papel do cálculo e das relações espaço-temporais no pensamento de Deleuze? É justamente na tentativa de fornecer exemplos mais concretos para responder essa pergunta que escrevemos o presente capítulo: as relações espaço-temporais de Deleuze não se confundem com as da física, porém pressupõem um entendimento, ainda que extremamente elementar, do modo como, em física, o cálculo é aplicado a relações de cunho espaço-temporal.

Se o leitor compreendeu os exemplos fornecidos no presente capítulo, podemos começar a responder nossa questão: conforme nos construímos e construímos um “mundo” no “campo empírico” (ou transcendental) realizamos um processo complexo no plano das intensidades; esse processo, no entanto, só pode ser traduzido por uma linguagem mais objetiva se o pensarmos como um processo em que, ainda que sem perceber, tentássemos integrar uma série de funções complexas em uma única função.

Pensando isso em correlação com nossos exemplos, podemos dizer que: o “mundo” (no sentido deleuzeano) no campo transcendental surge como um conjunto de intensidades complexas que se quiserem ser traduzidas para uma linguagem mais objetiva (de cunho espaço-temporal) devem ser pensadas, por exemplo, como espécies de acelerações ou velocidades instantâneas que se aproximem do caráter fugaz das quantidades intensivas; o hábito tende a unificar essas quantidades intensivas por um processo idêntico ao de um metafísico leibniziano que tentasse integrar todas as funções (encontrar uma função da qual todas as funções pudessem ser derivadas).

O que é idiossincrático do pensamento de Deleuze nesse processo? Trata-se de um processo que não se confunde com um processo científico ou psicológico no sentido vulgar do termo: o processo se realiza nos limites do sentido onde se tenta compor um mundo por um processo que pode ser traduzido na forma

de um pensamento físico-matemático, mas que não se confunde com a física e com a matemática, pois se dá involuntariamente de modo que a física e matemática aí não passam, no sentido mais forte do termo, de uma linguagem.

## 11 Teorema do valor médio

Tendo concluído aquilo que, neste apêndice, tínhamos a intenção de falar a respeito da noção de derivada, passaremos, agora, à noção de integral. Para poder abordar algumas demonstrações relativas a tal noção, precisaremos, antes de abordá-la diretamente, fornecer a exposição de um teorema bastante importante naquilo que concerne ao estudo do cálculo: trata-se do teorema do valor médio. Em uma linguagem um pouco mais formal, iremos, grosso modo, trabalhar tal teorema do seguinte modo:

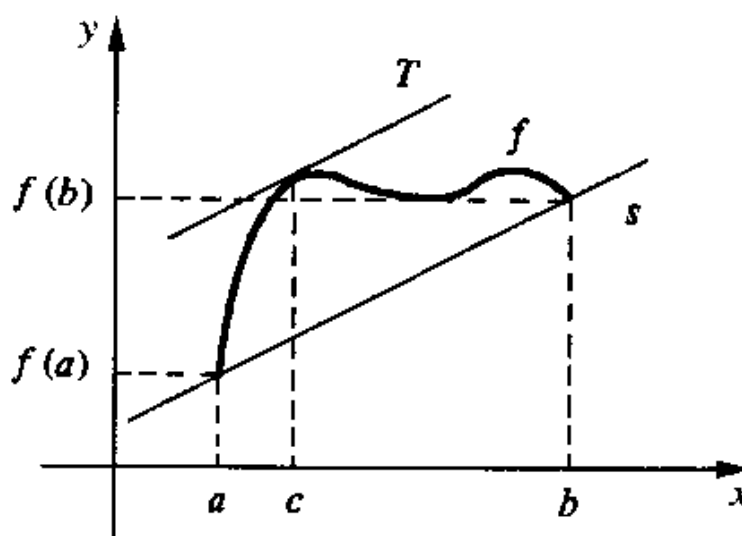
$$\frac{Y_{x1} - Y_{n1}}{X1 - n1} = f'(n1') \rightarrow Y_{x1} - Y_{n1} = f'(n1') \cdot (X1 - n1)$$

Devemos interpretar isso da seguinte forma: se houver uma função “Y” derivável contínua em dois pontos (“n” e “X”)<sup>220</sup>, poderemos, ainda que esses dois pontos não possuam uma distância ínfima entre si, aplicar a fórmula de derivação considerando, respectivamente as abscissas e ordenadas de cada um dentre tais pontos (considerando, respectivamente, as coordenadas “n1, Yn1” para o ponto “n”, e “X1, Yx1” para o ponto “X”). Se efetivarmos essa aplicação (da fórmula de derivação) às referidas coordenadas, obteremos um resultado que, embora não se constitua na derivada de “n1” com relação à função “Y”, constituir-se-á na derivada de, pelo menos, um ponto qualquer (aqui chamado de “n1'”) que, necessariamente, deve existir entre os diversos pontos presentes no espaço da abscissa entre “n1” e “X1”.

Temos aí, uma primeira forma de se enunciar e, ao mesmo tempo, explicar o Teorema do valor médio. Esse primeiro esclarecimento, se procurarmos seguir Guidorizzi (2001, p. 225), pode ser expresso em uma interpretação mais geométrica:

---

<sup>220</sup> Excepcionalmente, a exemplo do que fizemos no capítulo 3, estamos, aí, utilizando “X” para representar um coordenada em um gráfico e não uma variável.



Esse gráfico extraído de Guidorizzi (p.225) pode servir como um exemplo a partir do qual poderemos fornecer, ainda que de modo simplório, uma interpretação geométrica do Teorema do valor médio. Tal interpretação pode começar a ser exposta do seguinte modo: se há uma reta qualquer (no gráfico acima representada pela reta “S”) que passe por duas coordenadas de um plano cartesiano (no gráfico, excepcionalmente, as coordenadas são representadas por “a, f (a)” e “b, f (b)”<sup>221</sup>, então tal reta (“S”) deve ser paralela à, pelo menos, uma outra reta (no gráfico acima, chamada de “T”) cuja principal característica deve ser a de ser tangente à uma coordenada cujo ponto das abscissas pode ter sua derivada obtida a partir de uma aplicação da fórmula  $\frac{f(a)-f(b)}{a-b}$ .

Dito isso, concluímos a exposição de uma interpretação geométrica da fórmula do teorema do valor médio. Com isso, concluímos aquilo que tínhamos a dizer neste capítulo. Nesse sentido, está claro que não iremos demonstrar, aqui (neste apêndice), o Teorema do valor médio. Não faremos tal demonstração, porque pressupõe certos conhecimentos um pouco mais avançados do que aqueles que pretendemos desenvolver. De qualquer forma, acreditamos que não haverá problema nisso, o próprio Guidorizzi (p.225), visando expor noções como as de primitiva e integral, adianta a exposição do teorema do valor médio (expõe o teorema bem antes do capítulo em que ele é demonstrado).

<sup>221</sup>Considerando-se a notação utilizada neste apêndice, as coordenadas “a, f (a)” e “b, f (b)” equivalem à, por exemplo, “X1, Yx1” e “n1, Yn1”.

## 12 O que é uma primitiva?

Neste capítulo forneceremos uma curta definição da noção de primitiva. Em parte, tal definição já foi fornecida em muitos dos momentos em que, nos capítulos anteriores deste apêndice, mencionamos a noção de primitiva: uma primitiva de uma função “Y” qualquer trata-se de uma outra função “Y1” qualquer caracterizada pelo fato de possuir “Y” como sua derivada.

Essa definição – que o leitor pode depreender de comentários feitos em capítulos anteriores – precisa, para ser um pouco mais rigorosa, de um complemento: uma primitiva não é, exatamente, uma função, mas, normalmente, uma família de funções. Isso, no caso das funções polinomiais é bastante fácil de inferir. Para realizar tal inferência, o leitor pode pensar em nosso capítulo 7 e se lembrar do fato de que, ao fornecermos a exposição de um algoritmo para a derivação de funções polinomiais, mencionamos que, quando uma função polinomial tiver uma constante (“K”) como um dos fatores que compõe a soma que a define, tal constante “K”, na derivada da função de que faz parte, deverá ser substituída pelo número “0” (zero). Se o leitor pensar nisso verá que, por exemplo, a função “ $Y = 2.X^2 + 3.X$ ” pode ser derivada, tanto da função “ $Y = 2.X^2 + 3.X + 5$ ”, quanto da função “ $Y = 2.X^2 + 3.X + 12$ ”. Essa dupla possibilidade de derivação deve-se ao fato de que as constantes (“K”) “5” e “12” (pertencentes respectivamente a “ $Y = 2.X^2 + 3.X + 5$ ” e “ $Y = 2.X^2 + 3.X + 12$ ”) serão reduzidas 0 (no processo de derivação) e, automaticamente, eliminadas da derivada que, nos dois casos, resultará necessariamente em “ $Y = 2.X^2 + 3.X$ ”.

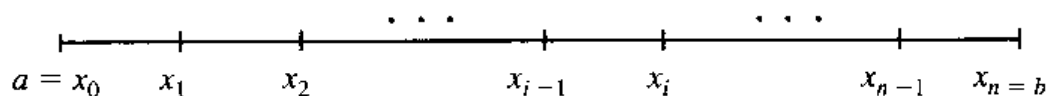
Temos, com isso uma boa compreensão daquilo a que se refere, em um nível um pouco mais rigoroso, a noção de primitiva. Com isso encerramos o presente capítulo.

## 13 Partição de um intervalo

No capítulo anterior explicamos o que é uma “primitiva”. Essa explicação, no entanto, está longe de esgotar tudo que, aqui, pretendemos trabalhar a respeito da noção de integral. Sendo assim, iremos, a partir deste capítulo, trabalhar alguns conceitos propedêuticos que nos permitirão introduzir o conceito de

integral: trata-se de entender, aos poucos, que uma primitiva (ou integral) de uma dada função não se resume apenas à família de funções da qual aquela função pode ser derivada; embora (baseando-se no nosso capítulo 7) não seja difícil, mesmo ao leitor leigo, imaginar um algoritmo que permita obter, facilmente, uma primitiva, acreditamos que, uma vez que este apêndice está ligado a um trabalho mais teórico (filosófico), é razoável fornecermos uma exposição mais detalhada do que seja uma primitiva.

Iniciemos isso com o conceito de partição de um intervalo:



A reta acima (extraída de GUIDORIZZI, 2001, p. 299) irá referir àquilo que, aqui, chamaremos, a partir de agora, de intervalo. O leitor, para fins da mera compreensão deste apêndice, pode entender tal intervalo como um segmento do eixo das abscissas do gráfico de uma função polinomial; tal segmento pode ser escolhido arbitrariamente e ter comprimento determinados arbitrariamente. Uma vez que determinamos esses parâmetros podemos submeter nosso intervalo àquilo que, aqui, chamaremos de uma “partição”: trata-se de uma subdivisão finita de um intervalo em novos segmentos de tamanho escolhido arbitrariamente. Se submetermos um intervalo a esse procedimento de partição poderemos, tal qual se pode ver na figura acima, marcar, com uma minúscula reta vertical, o ponto que demarca os limites de cada um dos segmentos do intervalo partido. Se fizermos isso, podemos atribuir um símbolo que represente cada uma das retas verticais que marcam os limites de cada segmento da partição. Tais símbolos, se seguirmos a notação de Guidorizzi, são:  $x_0$ ,  $x_1$ ,  $x_2$ ,  $x_i$ ,  $x_{(i-1)}$ ,  $x_{(n-1)}$ ,  $x_n$ .<sup>222</sup> Se utilizarmos essa simbologia, podemos introduzir uma nova simbologia: “ $\Delta x_1$ ,  $\Delta x_2$ ,  $\Delta x_3$  (...)  $\Delta x_n$ ”. Essa nova terminologia possui a seguinte utilidade: se pararmos para pensar, veremos que cada uma das linhas verticais que demarcam os limites do segmento de uma partição corresponde a um ponto em um eixo das abscissas; dentro dessa situação, podemos, se quisermos, estabelecer uma subtração em que, do valor da abscissa correspondente a cada uma das linhas verticais que delimitam segmentos (da

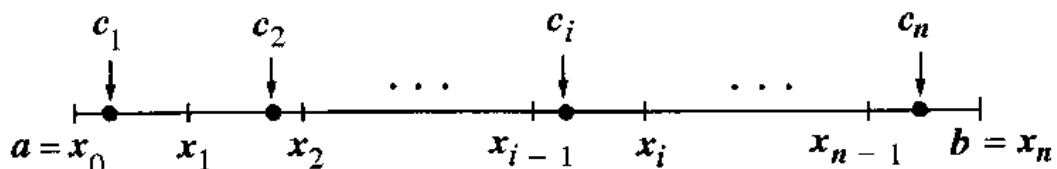
<sup>222</sup> Para facilitar nosso trabalho e poder usar as figuras de Guidorizzi, estamos, aqui, nos permitindo abrir uma nova exceção no uso da letra “X”. De qualquer forma, para diminuir ambiguidades, faremos questão de usar o “x” minúsculo quando se tratar de representar cada um dos marcos dos segmentos que resultaram da partição de um intervalo.

partição), se subtrai o valor da abscissa referente a uma outra linha caracterizada por ser a linha imediatamente anterior àquela da qual está sendo subtraída. Assim, dentro da sequência “ $\Delta x_1, \Delta x_2, \Delta x_3 (\dots) \Delta x_n$ ”, cada símbolo se referirá às subtrações de modo que um símbolo “ $\Delta x_i$ ” qualquer irá, sempre, remeter ao resultado da subtração entre a abscissa correspondente à linha vertical “ $x_i$ ” e a abscissa correspondente à linha vertical “ $x_{i-1}$ ”; nesse contexto, usaremos sempre a expressão “amplitude de uma partição” para se referir à subtração de maior valor dentre aquelas (subtrações) realizadas a partir dos valores de abscissas ligados às linhas demarcatórias de uma partição.

## 14 A Soma de Riemann

Neste capítulo trabalharemos o conceito de soma de Riemann. Para isso pedimos que o leitor imagine um intervalo que foi alvo de uma partição nos moldes descritos no capítulo anterior. Seguindo esse raciocínio pedimos que o leitor se lembre das linhas verticais que demarcariam os limites de cada segmento de uma partição. A partir dessas linhas demarcatórias pedimos que o leitor imagine o seguinte: imagine que, em cada segmento delimitado por duas linhas demarcatórias (uma das linha demarcatória e aquela que lhe é imediatamente anterior), há, correspondendo a qualquer um dos pontos da abscissa a qual aquele segmento corresponde, um ponto especial “ $c_i$ ” escolhido arbitrariamente.

Se o leitor conseguiu imaginar tudo isso, está apto para começar a compreender o conceito central deste capítulo. Antes, no entanto, de nos lançarmos sobre esse conceito, julgamos interessante, para aqueles leitores que não conseguiram imaginar o que pedimos no parágrafo acima, fornecer uma figura (de GUIDORIZZI, 2001, p. 299) que facilite o trabalho do leitor:



Nessa figura<sup>223</sup>, segundo pensamos, se pode ver claramente, em meio a cada um dos segmentos inerente à partição de um intervalo, um ponto “ $c_i$ ” (“ $c_1$ ”, “ $c_2$ ”, (...). “ $c_n$ ”) escolhido arbitrariamente e correspondente à um dos pontos da abscissa da qual o intervalo foi isolado. Assim podemos definir uma soma de Riemann como o resultado da seguinte operação:

$$\sum_{i=1}^n f(c_i) \Delta x_i = f(c_1) \Delta x_1 + f(c_2) \Delta x_2 + \dots + f(c_n) \Delta x_n$$

O leitor deve notar aí<sup>224</sup> que a operação (que define a soma de Riemann) constitui-se, justamente, em uma soma de muitos fatores de modo que cada fator é constituído pela multiplicação de um dos “ $\Delta x_i$ ” (mencionados no capítulo anterior) pelo correspondente, no eixo das ordenadas, de um dos pontos “ $c_i$ ” mencionados mais acima: como mencionamos, no interior de cada segmento resultante da partição de um intervalo, pode-se escolher, arbitrariamente, um ponto “ $c_i$ ” a qual o segmento corresponde; a soma de Riemann é a soma que, considerando-se um intervalo partido, se dá, entre fatores constituídos pelo resultado da multiplicação de cada “ $\Delta x_i$ ” pelo ponto “ $c_i$ ” que lhe corresponde.

## 15 Uma definição de integral (Integral de Riemann)

Para iniciarmos essa seção, pedimos primeiramente que o leitor imagine uma soma de Riemann (ver capítulo anterior) correspondente a um intervalo qualquer. Se imaginou isso, pedimos que o leitor agora imagine que os segmentos correspondentes à partição daquela soma de Riemann, aos poucos, estão tendendo a ficar cada vez menores. Se conseguiu conceber isso, o leitor logo perceberá que, conforme ficam menores, os “ $\Delta x_i$ ” correspondentes aos segmentos tendem a 0 (zero). Se realizarmos a soma de Riemann em uma partição em que os “ $\Delta x_i$ ” tendem a 0 (zero), o resultado da soma de Riemann tenderá a um número “ $L$ ”. A esse número “ $L$ ” aplicamos a denominação de integral (integral de Riemann) de uma

223 Ver Guidorizzi (p.299)

224 Nessa figura há uso da notação “ $f(c_1)$ ”,  $f(c_2)$ , [...],  $f(c_n)$ ”. Fizemos a questão de usar a figura para facilitar nosso trabalho, mas pedimos ao leitor que está acompanhando o raciocínio de nosso texto que tenha em vista o fato de que essa notação, na notação usada aqui, corresponderia a “ $Y_{c1}$ ,  $Y_{c2}$ , [...],  $Y_{cn}$ ”. Além disso, vale ressaltar que, diferentemente de nós (por motivos que já explicamos, Guidorizzi está utilizando o tradicional + para representar a operação de soma.



função em um intervalo, notando-se que uma primitiva nada mais é do que a família de funções que, para uma dada função, permite que se encontre o número “L” para qualquer intervalo.

Isso tudo pode parecer demasiado abstrato para o leitor, mas se este parar para pensar ver-se-á que possui alguma conexão com o conceito de derivada tal como o havíamos definido: encontrávamos, facilmente, a derivada através de uma divisão; no final das contas essa divisão dava-se, em uma dada função polinomial, entre um segmento ínfimo do eixo das ordenadas ( $Y_{x1} - Y_{n1}$ ) e um segmento ínfimo do eixo das ordenadas ( $X1 - n1$ ); o resultado dessa divisão, como mostramos, correspondia, também, a um dos valores do eixo das ordenadas correspondente a uma outra função capaz de fornecer a derivada em todos os valores daquela função que estaria sendo derivada. Nesse contexto o leitor pode, a nosso ver, construir o seguinte raciocínio: 1- em primeiro lugar, se podemos associar a derivada de cada ponto da abscissa (do eixo das abscissas) de uma função polinomial a um ponto do eixo das ordenadas de uma outra função, então temos que assumir que existem, pelo menos, pontos comuns entre os eixos das abscissas das duas funções (da função derivada e daquela da qual ela foi derivada); 2 - em segundo lugar, se há pontos comuns entre os eixos das abscissas de uma função polinomial e de sua derivada, devemos admitir que o que mais varia entre essas duas funções constitui-se nos pontos do eixo das ordenadas; 3- em terceiro lugar, quando obtenho uma derivada em um ponto específico, o que faço, nada mais é do que dividir um segmento ínfimo das ordenadas por um segmento ínfimo das abscissas, de modo que se eu puder multiplicar esse segmento das abscissas pelo o resultado da divisão (usada para obter a derivada) irei obter, novamente, o segmento das ordenadas que estava sendo dividido; 4- em quarto lugar, é, a princípio, plenamente possível que eu multiplique o resultado de uma aplicação da fórmula de derivação (da divisão de derivação) por seu denominador, notando-se que essa possibilidade se deve, justamente, ao fato de que os pontos da abscissa de uma função derivada coincidem com pontos da abscissa da função da qual a primeira foi derivada; 5- em quinto lugar, na soma de Riemann correspondente a uma integral (de Riemann) o que faço nada mais é do que multiplicar segmentos ínfimos das abscissas de uma derivada por pontos da ordenada dessa mesma derivada, notando-se que isso é possível na medida em que, quando os “ $\Delta x_i$ ” tendem a 0 (zero); 6- em sexto lugar, se a soma de Riemann correspondente a uma integral nos

permite, em uma função derivada, multiplicar segmentos ínfimos da abscissa (" $\Delta x_i$ ") por segmentos ínfimos das ordenadas, então tal soma obviamente irá nos reenviar a um segmento do eixo das ordenadas da função cuja derivada está sendo submetida a tal soma; 7- em sétimo lugar, a integral de Riemann, diferentemente do que ocorre com a fórmula de derivação, não nos fornece um ponto determinado no gráfico de outra função, notando-se, porém que isto está intimamente relacionado com o fato de que, como vimos no capítulo 12, uma primitiva, pela própria característica do processo de derivação (ver algoritmo no capítulo 7), é, sempre, uma família de funções; 8- na medida em que uma função admitir derivada em todos os seus pontos, cada fator de uma integral de Riemann, por ser o produto de um ponto (de uma derivada) por uma distância ínfima do eixo das ordenadas, deverá corresponder a um ponto específico do eixo das ordenadas de uma primitiva; 9- em nono lugar, o segmento (do eixo das abscissas de uma primitiva) que obtemos por intermédio de uma integral de Riemann corresponde, obviamente, à diferença entre dois pontos de uma ordenada, notando-se que, na medida em que esses dois pontos correspondem a uma função polinomial e (portanto) contínua, o Teorema do valor médio (ver capítulo 11) deverá nos informar a existência de, pelo menos, uma derivada associada a tal diferença; 10- a integral de Riemann, revela, portanto uma soma de pontos em uma primitiva, ou seja, uma família de pontos que deve corresponder a uma família de funções (assim como uma primitiva, em um dado contexto, informa uma série de funções candidatas a terem dado origem a uma derivada específica, a integral de Riemann informa um intervalo cujos pontos são candidatos a estarem associados à origem de um ponto específico de uma derivada).

Se o leitor conseguiu prestar atenção, pelo menos, no que há de mais essencial nesse raciocínio, acreditamos que tal leitor compreendeu que a definição de integral de Riemann que fornecemos no início deste capítulo faz bastante sentido: percebe-se que, com algumas modificações, a integral nada mais é do que a operação inversa da derivada; em termos vulgares, podemos dizer que a derivada é uma divisão e a integral é uma multiplicação. Se, se pensar isso, perceber-se-á, facilmente como obter, de modo algorítmico, a integral (ou primitiva) de uma função: dificilmente, poderíamos aplicar, na prática, a soma que constitui a integral de Riemann; apesar disso, podemos, através da fórmula que trabalhamos no capítulo 7 deste apêndice, propor uma fórmula para obtermos primitivas de funções polinomiais. Para isso, basta lembrarmos que cada fator de uma derivada

era obtido pelo seguintes procedimentos: 1- subtrai-se “1” do expoente da variável do fator correspondente da função a partir da qual se está derivando; 2- multiplica-se o expoente da variável do fator ( da função a partir da qual se está derivando) pelo próprio fator.

Se, se aplicar esses dois procedimentos simples a todos os fatores de uma função polinomial obtém-se a derivada daquela função. Ora, para se obter a integral (ou primitiva) basta fazer o procedimento inverso: 1- soma-se um ao expoente da variável de cada fator da função que quer integrar; 2- divide-se cada fator da função (a ser integrada) pelo resultado da soma de “1” a seu expoente. Uma representação visual disso poderia ser.

Uma representação um pouco mais formal disso tudo poderia ser:

$$\int [a - b]. dx \quad \lim[\max \Delta x_i \rightarrow 0] \quad Y = n \cdot X^n + n \cdot X^{n-1} + n \cdot X^{n-2} + \langle \dots \rangle + K \quad \rightarrow$$

$$Y2 = \frac{n \cdot X^{n+1}}{n+1} + \frac{n \cdot X^{n-1+1}}{n-1+1} + \frac{n \cdot X^{n-2}}{n-2+1} + \langle \dots \rangle + \frac{K \cdot X^1}{1} + K2$$

Nessa operação o leitor deve saber do seguinte: 1 – estamos usando “n” no sentido mais genérico possível de modo que os “n” nos expoentes de “ $Y = n \cdot X^n + n \cdot X^{n-1} + n \cdot X^{n-2} + \langle \dots \rangle + K$ ”

ou “  $Y2 = \frac{n \cdot X^{n+1}}{n+1} + \frac{n \cdot X^{n-1+1}}{n-1+1} + \frac{n \cdot X^{n-2}}{n-2+1} + \langle \dots \rangle + \frac{K \cdot X^1}{1} + K2$  ” não necessariamente

representam os mesmos valores que os “n” que multiplicam ou dividem os fatores dessas funções ; 2- o símbolo  $\int [a - b]. dx \lim [\max \Delta x_i \rightarrow 0]$  constitui-se em um símbolo que representa a operação de integração, notando-se que vale atentar para o fato de que (com “  $\lim [\max \Delta x_i \rightarrow 0]$ ”) chama-se atenção para o fato de que a integração se dá quando o maior dos segmentos (“ $\max \Delta x_i$ ”) da soma de Riemann tende a 0 (zero) notando-se que, obviamente, se o maior dos segmentos tende a 0 (zero), os outros segmentos também irão tender; 3- se uma função que possui uma constante (“K”) diferente de 0 for integrada, pela própria natureza do processo de integração, tal constante irá adquirir uma variável de expoente “1”; 4- como se deve ter notado no capítulo 12 (deste apêndice), toda primitiva (pelo menos, as de função polinomial) deve ser acrescida de um símbolo (aqui representado por “K2”) cuja principal característica é remeter a uma indeterminada constante que pode ser diferente de 0 (zero) e que faz com que não se possa determinar uma primitiva específica para cada função (determina-se uma família de funções que, mais propriamente, pode ser chamada de primitiva).

Dito isso, acreditamos poder encerrar este capítulo. Neste momento, pedimos que o leitor atente para o seguinte: quando, na integral de Riemann, os segmentos da partição de um intervalo tenderem a 0 (zero), esses segmentos tenderão a ser em número infinito; nesse momento, podemos pensar a soma de Riemann como uma analogia para o conceito de uma série convergente. Aí podemos dizer o seguinte: o mundo leibniziano (ou os mundos deleuzeanos) é, ao mesmo tempo uma integral e uma série convergente; nesse sentido podemos dizer, no caso d caráter de série convergente do mundo, que tal mundo é análogo a uma soma de Riemann que tende (converge para um valor). Infelizmente essa é uma definição ainda muito precária: mas o leitor já pode pensar que o melhor dos mundos possíveis, é uma integral associado a uma série convergente; isso significa que, além de corresponder a uma espécie de primitiva primordial, o mundo é o melhor de todos (ou, no caso de Deleuze, o melhor de todos que alguém é capaz de conceber) por que pode ser associado a uma série que, como o resultado de uma integral de Riemann, tende a um valor ou a uma função bem determinada.

### **Considerações finais**

Enfim caminhamos para a conclusão deste anexo. Neste momento de conclusão, consideramos razoável fornecer dois grupos de ponderações. O primeiro desses grupos liga-se ao seguinte fato: como mencionamos desde o início, este anexo é bastante elementar; queríamos aqui, apenas que o leitor tivesse um contato imediato com a manipulação de relações entre quantidades ínfimas inerente ao cálculo. Isso deve aproximar mais o leitor do texto de Deleuze, embora uma aproximação plena requeira uma estudo mais pormenorizado do cálculo, de sua história e da doutrina deleuzeana do problemático (que, por exemplo, possui uma interpretação bastante peculiar do símbolo leibniziano “ $\frac{dy}{dx}$ ”)

Feito esse comentário, acreditamos poder encerrar o primeiro grupo de ponderações que queríamos empreender. Passemos, pois, ao segundo grupo: trata-se de um conjunto de ponderações referentes às opções que fizemos. Dessas opções queremos começar remetendo ao modo como desenvolvemos o rigor acadêmico deste texto: dado ao tamanho excessivo do presente texto, evitamos,

mesmo quando falamos de Deleuze, fazer citações; fizemos isso para não alargar mais ainda um texto que deveria ser, apenas, um simples anexo.<sup>225</sup>

Outra opção que fizemos aqui foi escolher algumas temáticas específicas do capítulos de Guidorizzi sobre as “derivadas”, “integrais” e “primitivas”. Essas temáticas foram selecionadas com base em duplo critério: 1- introduzir, do modo mais elementar possível, os conceitos de derivada, integral e primitiva, e suas principais características; 2- trabalhar alguns conceitos acessórios que, embora não estejam diretamente associados às noções estudadas, por vezes aparecem associados às menções que Deleuze faz do cálculo em geral e, mais especificamente, do conceito de derivada.

Dito isso, acreditamos poder encerrar o segundo grupo de considerações que queríamos trabalhar nestas considerações finais. Sendo assim, acreditamos poder dar por concluído este anexo.

## REFERÊNCIAS

GUIDORIZZI, H. L. **Um curso de cálculo-volume 1**. Rio de Janeiro: LTC editora (grupo editorial nacional), 2001.

---

<sup>225</sup>Quanto a esse último comentário, poder-se-ia perguntar: porque escrever um apêndice tão longo? Cremos que o espírito deste trabalho é, como se verá pela terceira seção de nosso terceiro capítulo, um espírito de exigência de um maior rigor no pensamento pós-estruturalista. Sendo assim, acreditamos que o tamanho deste apêndice possui dupla função: 1- permitir, mesmo que a custo de um excesso de explicações (que beiram o pedantismo), que leitores leigos não deixem de compreender o cálculo ligados ao pensamento de Deleuze, e conseqüentemente consigam ler tal pensamento com o máximo de rigor; 2- ser o mais rigoroso possível para evitar a recepção de críticas desnecessárias.