

## Artigo especial

### Conversando sobre Deleuze

Cleber Andrade<sup>1</sup>

#### Resumo:

Esse texto visa estabelecer elementos para a análise da obra de Gilles Deleuze, destacando os temas concernentes à tarefa da filosofia, à política, a Marx e Hegel, e ao Ser. Nesse sentido, abordo alguns aspectos os quais me levam a reputar o pensamento de Deleuze como singular. Em seguida, exponho o que compreendo como lacunas de sua reflexão, as quais me causam profunda inquietação. Posteriormente, teço considerações sobre alguns dos assuntos centrais de sua peculiar caracterização acerca das tarefas da filosofia. Por fim, avanço sobre sua compreensão do Ser, destacando o que nela percebo de avassalador e autêntico. Sublinho, mais uma vez, o caráter incontornavelmente provisório dos meus julgamentos.

**Palavras-chaves:** Estruturalismo; Filosofia; Devir; Ser-devir.

#### Abstract:

This text aims to establish elements for the analysis of the work of Gilles Deleuze highlighting the themes concerning the task of philosophy, politics, Marx and Hegel, and Being. In this sense, I address some aspects which lead me to consider Deleuze's thought as singular. Then I explain what I understand as gaps in your reflection, which cause me deep uneasiness. Subsequently, I consider some of the central issues of his peculiar characterization of the tasks of philosophy. Finally, I advance on your understanding of Being, highlighting what I perceive as overwhelming and authentic. I emphasize, once again, the incontestably provisional character of my judgments.

**Keywords:** Estructuralism; Philosophy; Being; Being-Becoming.

---

<sup>1</sup> Professor de Ciência Política, do Curso de Ciências Sociais, da Universidade Federal Fluminense, Polo Universitário de Campos dos Goytacazes. E-mail: [cejusa1975@gmail.com](mailto:cejusa1975@gmail.com)

## Introdução

A interação com a novidade sempre incorpora um suspense, uma expectativa, uma preocupação. A ansiedade recorrente à indeterminação é matizada – e pode até mesmo ser transformada em coragem – quando se está acompanhado de um amigo, de um parceiro, de um cúmplice. Enfim, de alguém cuja alteridade e empatia articulam-se como condições do *persistir*. Numa palavra: *identidade*. Assim sendo, leitor, procuro em você esse amigo com o qual se conta com a familiaridade para, numa conversa franca, expor dúvidas, expressar impressões, revelar preconceitos, empreender ilações, enfim, compartilhar o duro pão da ignorância, amassado pelo demônio da obtusidade.

De certa forma, isso parece ser a condição própria e inalienável da filosofia. Seu aspecto constitutivo, presente desde seu nascimento. *Philosophia* = *Philos* + *Sophia*: amizade com o conhecimento. Uma relação *sui generis*, distinta da do sábio – que se arroga o domínio sobre o saber; e da do sofista, que simplesmente vale-se de sua *expertise* em proveito próprio.

Platão deixa mais do que evidente, ao recorrer ao gênero do diálogo, que o conhecimento não é um simples objeto estático, apropriável, subjugável tal qual uma cadeira. Conhecer implica relação. E requer condições específicas. Dentre estas, dividir, duvidar, questionar, rebater, replicar. Ações que jamais alcançam a plenitude quando o interlocutor se apresenta como hierarquicamente superior. É como se Platão dissesse: “filosofar, isto é, **ser** amigo – estar próximo do conhecimento – do saber exige, antes de tudo, **ter** amigos”. Ou seja, contar com outrem para falar, escutar, contra-argumentar, duvidar, acatar, refutar. Valer-se de uma presença edificada pela honestidade. Alguns diriam: contar com a verdade. Vale dizer: contar com o *Ser*.

Visto dessa forma, o Ser não é algo que se alcança somente no fim de uma jornada. Ele faz-se, desfaz-se, e refaz-se com ela, através dela e vice-versa. É um andarilho, cujo caminhar filosófico só faz levar da intuição ao esclarecimento. Seja como for: um Ser-Devir.

Perceba, leitor, só diante de um amigo se faz tamanha digressão inútil, imprecisa, imprudente, porém saborosamente filosófica. Isto posto, caro leitor,

alcanço agora o cerne de toda a minha dificuldade. O pensamento de Deleuze me afeta como um choque, uma descarga inesperada de energia, cujos desdobramentos imediatos são confusão, letargia, repreensão, recolocação e transformação. Ninguém, depois de um choque, repete, voluntariamente, as ações que o ocasionaram. *Acontecimento-Aprendizado*.

A angústia de não ser capaz de delimitar, no *Corpus Deleuzeanum*, um nicho temático qualquer, com o qual eu pudesse trabalhar de modo a contemplar o mínimo aceitável ao formato acadêmico, compeliu-me a essa temerária atitude de apresentar minhas intuições sobre nosso autor tal como se fala de fala de algo estranho, porém incontornável e inadiável, a um amigo.

Mas nem por isso deixei de tentar imprimir especificidade e continuidade em minha abordagem. Nesse sentido, trato num primeiro momento dos elementos históricos, filosóficos, e existenciais que me são recorrentes, e em face dos quais o pensamento de Deleuze parece-me insurgir como singular. Em seguida, exponho o que compreendo como lacunas de sua reflexão, as quais me causam profunda inquietação. Posteriormente, teço considerações sobre alguns dos aspectos centrais de sua peculiar caracterização acerca das tarefas da filosofia. Por fim, avanço sobre sua compreensão do Ser, destacando o que nela percebo de avassalador e autêntico. Sublinho, mais uma vez, o caráter incontornavelmente provisório dos meus julgamentos.

## 1 – Caminhos e Descaminhos a Deleuze

O abalo em mim suscitado pelo contato com a obra de Deleuze é devido, em parte, a minha particular compreensão do pano de fundo em ela é desenvolvida. Nesse sentido, creio ser útil evidenciar minha percepção acerca dos traços preponderantes em seu ambiente intelectual.

Tal como vejo, o tema da *morte* afeta de modo tenaz o cenário do nosso autor. Eco evidente de uma crise mais ampla, de múltiplas facetas e implicações, a qual, por um lado, habilitou o surgimento, desenvolvimento, consolidação do termo pós-modernidade; por outro, redefiniu os parâmetros epistemológicos e existenciais da posteridade.

Mas, ao que nos interessa aqui, a morte é singularmente apropriada; e denota uma caracterização ambivalente. De um lado, a morte *da* filosofia. De outro, a morte *na* filosofia. Esses homicídios reverberam duas importantes tradições do pensamento no século XX muito distintas (para não dizer incomunicáveis) entre si – Heidegger, e o Estruturalismo.

Numa trajetória que vai de Lévi-Strauss a Foucault (passando por Saussure, mas que remonta, por exemplo, a Emile Durkheim e, mais remotamente, a Comte), a despeito das mais insígnies e evidentes peculiaridades e idiosincrasias, desponta comum às abordagens tidas como estruturalistas, seja de modo tácito ou explícito, a questão da *morte do sujeito*. Reputo Lévi-Strauss como o pensador cujo tratamento peculiar do tema faz-se o mais pujante.

Quando ele declara que o *estruturalismo é um kantismo sem sujeito transcendental*, golpeia no queixo a tradicional caracterização moderna da subjetividade, de matiz kantiano. Coloca-lhe às cordas, e com ela toda a epistemologia da representação, tributária de uma filosofia da consciência.

Basicamente, pensa ele, em face da ação (e nisso incluem-se os atos, processos e efeitos do pensamento) impõe-se um feixe de significados transindividuais, exclusivamente dotado da capacidade cognoscente – a *estrutura*. Um incontornável apelo à cultura é feito visando suplantar a gnoseologia a-histórica e abstrata, típica do idealismo, como eixo crucial e constitutivo à atividade do compreender. Nessa esteira, a linguagem é perscrutada como o núcleo donde pode ser irradiada a inteligibilidade. Núcleo que exige uma nova atitude cognoscente – numa palavra, *antropológica*. Mas radicalmente diferente da antropologia filosófica de um Kant (abstrata, anfibológica, moralista/moralizante, carregada de pietismo, tal como a esboçada na *Metafísica dos Costumes*, notadamente, na *Doutrina das Virtudes*). Requer uma **antropologia estrutural, onde** a cultura figura como terreno sobre o qual pode frutificar o conhecimento. Como? Mediante decodificação da linguagem. Por qual meio? Através da compreensão do mito.

Talvez ninguém no século XX tenha se dedicado tanto à questão da *morte da filosofia* como Martin Heidegger. Em sua notável caracterização, esse alemão

identificou a história da filosofia como história da metafísica e percebeu nesse enfoque um tenaz domínio do *Ente* sobre o *Ser*. Apesar disso, a filosofia persistiu e manteve como sua tarefa primordial a procura pela revelação da *Verdade*. Porém, atualmente, essa “missão” da filosofia é deslocada à ciência. Uma vez que a atitude científica – dado seu corrente estado de desenvolvimento – não só fornece novas demandas epistemológicas, como lhe aduz um método distinto (específico e eficaz), e também as respostas que lhes devem ser correlatas, o tradicional repertório de indagações metafísico perde sua importância. Assim, nessas duas abordagens opostas temos, por um lado, uma morte *na* filosofia, cujo cadáver é o sujeito, e por outro, a morte *da* própria filosofia, assassinada pela ciência.

Deleuze parece reagir a essa situação de modo semelhante ao socorrista incansável com um desfibrilador à mão; pronto a ressuscitar o paciente velho e moribundo com um *choque*. A filosofia está velha? Sim! Isso é verdade. Mas ainda não está morta! Pode ser que exatamente esse estágio disponha as condições para sua revigoração.

Talvez só possamos colocar a questão *O que é a filosofia tardiamente*, quando chega a velhice, e a hora de falar concretamente (...) Há casos em que a velhice dá, não uma eterna juventude, mas ao contrário uma soberana liberdade, uma necessidade pura em que desfruta de um momento de graça entre a vida e a morte, e em que todas as peças da máquina se combinam para enviar ao porvir um dado que atravesse eras (DELLEUZE & GUATARI, 1992, p. 9).

A tarefa fundamental da filosofia, para Deleuze, tarefa que assegura seu lugar à posteridade, e que exatamente a faz ser esse “dardo que atravessa eras” é definida como *produzir conceitos*.

A filosofia consiste sempre em inventar conceitos. Nunca me preocupei com uma superação da metafísica ou morte da filosofia. A filosofia tem uma função que permanece perfeitamente atual, criar conceitos. Certamente, a filosofia sempre teve seus rivais, desde os rivais de Platão até o bufão de Zaratustra. Hoje é a informática, a comunicação,

a promoção comercial que se apropriam dos termos 'conceito' e 'criativo', e esses 'conceituadores' formam uma raça atrevida que exprime o ato de vender como o supremo pensamento capitalista, o cogito da mercadoria. A filosofia sente-se pequena e só diante de tais potências, mas, se chegar a morrer, pelo menos será de rir (DELLEUZE, 1998, p. 34).

*Produzir*. E produzir *conceitos*. Essa qualificação sugere pensá-la também como uma *Economia Política do Conhecimento*. Mas uma Economia Política *sui generis*. Como tal, está, ao mesmo tempo, para além e aquém do sujeito transcendental (de Kant), da libido (de Freud), da linguagem (de Lacan) e do capital (de Marx). Parece ser exatamente essa polivalência (que reflete uma apropriação eclética das mais influentes tradições do pensamento filosófico-político do século XX) o eixo fundamental a partir do qual o pensamento de Deleuze constitui-se e donde deriva sua potência, sua fama, sua singularidade.

Peço mais uma vez desculpa, paciente leitor, por dirigir-me diretamente a você, desrespeitando os consagrados cânones de um texto acadêmico. Apelo a sua aquiescência, acreditando que, em alguma medida, minhas indagações são dignas de interpelação.

Indo ao ponto. Figura muito interessante e sedutor definir como a tarefa da filosofia produzir conceitos. No contexto em que isso é proposto (qual seja, mais um momento de mais uma morte da filosofia), chega a soar revolucionário. Trata-se de recuperá-la do limbo: barbeá-la, lavá-la, vesti-la e incumbi-la de uma missão (nova?) importante e inédita.

Com efeito, imagine-se, leitor astuto, que és um jovem estudante acadêmico de filosofia. Como tal, depois de percorrer de modo parcial e superficial a história da filosofia, depara-se com um pensamento impactante. Ele abriga o típico charme que só o mistério pode nutrir. Seu mistério provém em parte do carisma de seu propositor e em parte do estilo através do qual plasma suas reflexões (o que de modo algum torna sua obra redutível a quaisquer desses aspectos isolados ou em combinação).

Vale registrar que, nesse ínterim, parece comum ao tipo de argumentação denominada pós-estruturalismo a redefinição da linguagem como matéria-prima decisiva para o conhecer. Acompanha-lhe uma deliberada reestilização do

discurso filosófico, cujo produto prostra-se muito distante dos padrões em vigor então: isto é, da típica pretensão à objetividade – destacada na atitude inglesa; da busca infindável pela profundidade – recorrente ao pensamento alemão; e mesmo da clareza retórica comum na atitude intelectual francesa até o século XIX<sup>2</sup>. Contudo, partilha especialmente com essa o apelo à sedução pela escrita. Dessa vez, porém, ao invés da objetividade sedutora, recorre-se à performance imaginativa, patenteada num estilo denso, intenso, complexo, e provido de um léxico incomum e desafiador, em função do qual é afirmada a diferença específica e constitutiva de tal pensar.

Curioso, parece-me, é notar que, sistemática e recorrentemente, o pós-estruturalismo, no mesmo compasso que ataca e recusa e Hegel, capitula a um registro estilístico que lembra demais o do gênio de Stuttgart<sup>3</sup>. Note-se que,

---

<sup>2</sup> Sim. Isso tem uma longa história e trajetória, a qual parece ser muito típica da atitude francesa. Comparemo-la com a inglesa e a alemã. Tomemos, por exemplo, Hobbes e Locke. Verifica-se aí uma escrita que prisma pela objetividade. Seus textos expressam, antes de tudo, definições objetivas, em face das quais desdobra-se uma argumentação que contém o estado da arte e sua respectiva crítica. Salta aos olhos uma certa economia da linguagem que parece pautada no lema *less better!* Isso significa: dizer o máximo, do modo mais claro, com o mínimo de dificuldades. Seu objetivo é direto: convencer. E convencer em função da demonstração. Trata-se de uma ética do combate: posicionar-se no campo de batalha, ter à mão as melhores armas, fazer o melhor uso delas, aniquilar através disso as manobras dos adversários, pô-los de joelhos, conquistar sua adesão e a de seus súditos em função da explicitação inquestionável de sua superioridade moral, intelectual e bélica. Note-se a combinação muito característica entre o recurso à empiria e o apelo a um método demonstrativo. Tudo se passa como se a audiência imaginada agisse numa chave simplesmente calculista à qual raciocina e delibera da melhor forma, com o mínimo de informações “corretas”. É como se disséssemos: o sujeito “inglês” não é moral, mas, antes de tudo, pragmático, cuja ação é presidida pelo cálculo da felicidade, balizado pela atitude utilitarista. Note-se que a tradição inglesa de pensamento, que vai de Bacon a Stuart Mill resguarda em maior ou menor grau, esse traço em comum.

Agora vejamos a atitude alemã. O pensamento germânico parece recorrentemente interessado em afirmar-se diante do ideal. Dessa forma, a aquiescência do interlocutor é posta em segundo lugar em proveito da apreensão e da exposição do objeto respeitando sistematicamente todos os percalços do itinerário que conduz a tal destino. Para falar de modo mais popular, trata-se de uma abordagem elitista, como tal, orientada aos iniciados nos ritos da meditação. Curioso é ver como isso se manifesta concretamente. Basta rememorar a matriz comum de Lutero e Thomas Müntzer e o hiato que separa as intenções e destinos entre ambos. O próprio Kant explicitou que sua obra era prioritariamente dirigida aos filósofos profissionais. Ademais, são recorrentes as reclamações sobre as dificuldades que circunscrevem a penetração no *corpus hegelianum* por parte dos que a ele se dedicam.

Mas...e os franceses? Parece-me característico da escrita francesa, de Montagne à Bachelard, passando pelos Iluministas e Revolucionários, a atitude de *seduzir*. Note-se: o estilo declaradamente escolhido por Montagne foi o ensaio, mediante o qual o leitor é envolvido suavemente na argumentação, e as dificuldades técnicas são diluídas ao máximo na forma de crônica. O uso dizer que, em parte, a opção de Leibniz em escrever em francês obedece a essa tônica. No contexto da Revolução, isso é levado ao extremo. Quando se lê hoje Robespierre e Danton, por exemplo, e se quisermos, antes desses, Rousseau, Montesquieu, e/ou Voltaire, dificilmente passa-se incólume às suas proposições sem ser sub-repticiamente tomado por algum tipo de afecção passional. Desconheço quem não tome partido claramente em prol de suas proposições após a leitura de alguns trechos.

<sup>3</sup> Do pouco que conheço, Lacan parece ser o primeiro a empreender essa atitude performática (mente hegeliana) da linguagem; aplicada e orientada por um viés oral, tal como a maioria dos textos de Hegel. Para Lacan, a “torção” da linguagem em nada obedece aos imperativos da Razão, do Entendimento, ou do Espírito enquanto tais. Por postular ser o inconsciente estruturado como linguagem, Lacan rasgou o invólucro libidinal-pulsional-natural da psique tal como formulado por Freud, revestindo-lhe com o inamovível manto da sociabilidade como vetor fundamental, remontando à tradição anti-humanista de longa

mesmo aqueles pensadores que estão filiados diretamente a Marx, ecoam essa repulsa – como é o caso de Althusser e Poulantzas.

Observe também todos os principais expoentes do pós-estruturalismo, de uma forma ou de outra, reverberam o princípio fundamental proposto por Althusser (mas difundido por Lacan e por Jacques Alain-Miller) da leitura *sintomal*. O que significa abordar o texto escrito como um recito, como uma projeção oral que, enquanto tal, pela entonação depreendem-se as influências e pretensões subliminares e/ou objetivas do expositor <sup>4</sup>.

Enfim, entender melhor Deleuze, creio, requer levar em conta essas considerações.

## 2 – Incômodos e Inquietações

Do pouco que conheço, causou-me certo incômodo a abordagem e a utilização que Deleuze faz de Marx e de Hegel. Vale assinalar a grande (mas controvertida) influência, apropriação e repercussão da obra de Marx até o início dos anos de 1970, período que coincide com a atividade dos movimentos socialistas cuja repercussão fora significativa. Registre-se também que, após a queda do Muro de Berlim, a atitude em relação a Marx reverte-se em ampla medida.

Se até então, pensar a transformação, fosse qual fosse sua direção, exigia incorporar, em menor ou maior medida, um apelo a Marx, doravante tratava-se de sublinhar a distância em relação a qualquer eco que lhe remontasse. Recorrer ao barbudo, assim, denotava, anacronismo, totalitarismo e antidemocratismo. Falar de Marx equivalia sugerir retrocesso e defender posições anti-libertárias.

Tudo se passava como se o desenrolar da história, com a vitória da democracia e da economia liberais e de mercado sobre o socialismo, evidenciasse, de modo cabal e definitivo, a naturalidade do capitalismo

---

data à qual estão atados Comte, Durkheim, Mauss, Levi-Strauss, Saussure, Barthes, Greimas, Althusser, entre outros.

<sup>4</sup> Seja com Derrida - quando destaca (em *Salvo o Nome*) o evitar em Heidegger, ou o incomum tratamento do espectro em (*Espectros de Marx*) Marx –, seja com Foucault (no *Theatrum Philosophicum*) que buscar ressignificar o conceito de fetiche de Marx (presente no primeiro capítulo de *Das Kapital*) como *banalidade* do conceito de fetiche; trata-se de decompor a escritura, desvelar sua tessitura, de modo a expor, em suas entrelinhas, o desejo de poder que lhe é constitutivo.



econômico e político, com seu corolário de competitividade, competência, igualdade, justiça, regularidade. Com isso, o fim da história era alcançado. Mas um fim de história bem específico – capitalista (lapidarmente elaborado por Francis Fukuyama): economia de mercado, democracia representativa de massas e cultura de consumo constituem seus pilares.

Aqui cabem as seguintes indagações: As considerações tecidas por Deleuze acerca de Marx (principalmente em *Nietzsche e a Filosofia*) são aceitáveis? Se sim: em que medida? Do contrário: por que não?

Em primeiro lugar, parece-me que a apropriação negativa acerca de Marx reflete, fundamentalmente, uma atitude importante, marcada pela rejeição a Hegel e ao hegelianismo e de suas implicações, decorrente da concentração, centralização e saturação do poder sobre os destinos acadêmicos e institucionais nas mãos dos prepostos dessas correntes. Guardadas as devidas proporções, as coisas transcorrem de modo semelhante ao empregado em face de Aristóteles, pela *intelligentsia* francesa sete séculos antes. Assim, qualquer precipitação que não considerasse em alguma medida a tradição hegelomarxista estava destinada ao limbo do ostracismo e do desprezo e/ou depreciação. As eventuais acolhidas desses pensadores/projetos pelas instituições governamentais só amplificavam o olhar de desconfiança e descrédito em relação aos seus propósitos, fossem quais fossem. Note-se que nenhum grande pensador marxista, com reflexão efetivamente significativa, emerge na academia da França antes da década de 1960. Ao mesmo tempo, resta evidente a incontornabilidade perante a apreensão de Hegel<sup>5</sup>.

Em *Diferença e Repetição* contabilizam-se 29 referências sobre Hegel. A *Lógica*, a *Enciclopédia* e a *Fenomenologia* são diretamente citadas. Porém, são tratadas como se todas abordassem do mesmo modo as questões concernentes à diferença, identidade e transformação. Qualquer um que tenha lido ao menos a primeira e a última dessas obras percebe a diferença de entonação entre

---

<sup>5</sup> A falta de referências concretas em Deleuze com relação a Hegel até mesmo insinua um certo desconhecimento a seu respeito. Isso parece ser reforçado quando o comparamos a Heidegger (pensador para quem o tema da Diferença era igualmente caro). Esse autor, ao enveredar sobre o tema da diferença, confronta sistematicamente a argumentação do insigne suábio ao ponto de, além das inúmeras alusões dispersas, dedicar-lhe uma obra. Ademais, permite-se orientar teses cujos parâmetros ideológicos conformam-se num polo diametralmente oposto ao seu – como no caso da *Ontologia de Hegel*, de Marcuse (tese de doutoramento em Heidelberg).

ambas. Diferença essa que assinala dois usos distintos, para não dizer opostos, da dialética<sup>6</sup>.

Numa certa direção, Marx vale-se da dialética de modo retórico-propositivo, isto é, nos textos de intervenção e mobilização política, ela é apropriada superficialmente. Historicizada, seu emprego sugere o socialismo como destino inexorável, frente ao qual a mobilização proletária só aceleraria sua realização – eis sua aplicação, incontestavelmente teleológica, no *Manifesto Comunista*. Porém, em *Das Kapital*, assim como nos *Grundrisse*, a dialética revela-se como expediente metodológico, cujos efeitos figuram, embora tendenciais, indeterminados (vejam-se os capítulos sobre tendências e contratendências).

Enfim, o silêncio, a negligência e/ou ignorância com relação a Hegel e Marx chamam a atenção<sup>7</sup>. Omissão de significação amplificada à medida que repercute na obra de nosso autor. A ideia de transformação requer a de superação. Como superar? O que superar? Que agentes empregar? O que implementar? Como efetivar? São temas facilmente escusáveis por qualquer filósofo. Mas, se esse se propuser a ser agente da mudança e empunhar suas ideias como armas, mostram-se incontornáveis.

### 3 – Sobre as Tarefas da Filosofia

Já vimos que Deleuze dedica-se energicamente à missão de ressignificar a filosofia. Fá-lo atribuindo-lhe como tarefa constitutiva a tarefa de *produzir*

---

<sup>6</sup> Exatamente do confronto da leitura de ambas emerge o movimento neo-hegeliano, o qual opõe a sugestão revolucionária da *Fenomenologia* à resignação conservadora da *Lógica*, amplificada pela *Filosofia do Direito*. Isso explicita o caráter maleável da dialética, ao mesmo tempo que enfatiza uma certa má-vontade em tratá-la de modo profundo. Vale ainda destacar o duplo uso que Marx faz dela.

<sup>7</sup> Foucault sempre questionou frontalmente os movimentos sociais de inspiração marxista, assim como alguns acadêmicos declarados, porém, nunca agrediu diretamente Marx, salvo por referências superficiais e expressas, como Bourdieu. Derrida ignorou Marx até a década de 1990, quando, então, produziu seu famoso texto. Lyotard, contudo, fora quem mais honestamente se manifestou. Identificou diretamente Marx com o efeito perverso de sua obra. Assim, delineou o conceito de *Desejo-Marx*, caracterizado por uma vontade de poder, em nada distinta do manifesto no exercício de dominação patente nas mais variegadas formas pretéritas. Deleuze, porém, atacou Marx em seu texto sobre Nietzsche. Seu foco foi a dialética como uma atitude epistemológica ressentida; enquanto tal, avessa ao potencial diversificante, diferenciador, plural, e indeterminado do Ser. Algo para o qual o conceito de genealogia de Nietzsche servira melhor. Só depois do *efeito-Guattari* sobre Deleuze é que Marx fora retomado numa chave mais positiva. Tanto em o *Anti-Édipo* como em *Mil Platôs*, percebe-se uma influência mais forte e mais bem controlada e empregada de Marx. Fica patente isso ao notar o subtítulo de ambos: **Capitalismo e Esquizofrenia**.

*conceitos*. O que isso de fato diz? Trata-se de uma nova incumbência ou simplesmente essa é sua função ordinária, a qual cabe novamente enfatizar? A filosofia é uma atividade criadora: cria o quê? Conceitos? Qual sua matéria-prima?

Sobre isso, leitor, acometem-me duas frases. A primeira, célebre, de Lavoisier: “Na natureza, nada se perde, nada se cria, tudo se transforma”. A segunda do poeta Thiago de Melo: “Não tenho caminhos novos, o que tenho de novo é o jeito de caminhar”.

Pois bem: Descartes, ao assentar sobre o *cogito* o fundamento do Ser/Pensar, e assim estabelecer, contra o background medieval do Ser-efeito o Ser-sujeito, não está por “criar conceitos”? Thomas Hobbes, quando, ao investigar o problema da ordem, não está criando conceitos ao solucioná-lo mediante a proposição dos conceitos de *Estado de Natureza-Estado de Guerra-Contrato-Estado Civil-Ordem*? Adam Smith, ao evocar a ideia de *Divisão do trabalho* não está definindo conceitos?

Todas as respostas parecem conduzir a um eloquente “SIM!”. Se isso é verdade, qual o alcance da proposta do nosso filósofo? Pelo visto, o filosofar sempre “produziu” conceitos. Assim sendo, o que há de efetivamente novo na proposta encaminhada através das 280 páginas pelo nosso expoente filósofo (junto com Guatarri) em *O que é isso a Filosofia?*

Sigamos outro rumo. Nesse, compreendamos o “criar” como um método para assinalar as inovações patentes no âmbito da história da filosofia. De fato, isso parece mais aceitável. Mas não tem sido esse o trabalho de, rigorosamente, todos os historiadores da filosofia?

Dizer que “a filosofia tira conceitos (que não se confundem com ideias gerais ou abstratas), enquanto a ciência tira prospectos (proposições que não se confundem com juízos), e a arte tira perceptos e afectos” não modifica muito nossa asserção.

#### 4 – Ser-Devir

Permita-me, leitor cúmplice, mais uma digressão pessoal – esclarecedora. Meu ímpeto transformador e subversivo juvenil da época de estudante universitário, quando temperado pela massiva sugestão incorporante dos prosaicos movimentos socialistas, encontrou morada num movimento político-partidário intelectualmente alimentado pela aquiescência ignorante (cujos clichês e símbolos exaltados num tom messiânico, ressoavam, e ainda ressoam, de modo muito sedutor às mentes prosaicamente despreparadas). Despertado mais tarde desse sono obtuso, erigi como axioma o dito: *a ignorância é a mãe da felicidade*.

Felizmente (sic. Sic?), não fiz da minha existência uma serva exclusiva da minha inteligibilidade (ou da falta desta). Tão logo me dei conta do hiato entre o dito e o fato, o exclamado e o praticado, o ideal e o real, rescindi todas as minhas conexões com aqueles parâmetros.

Posteriormente, dediquei-me assiduamente ao estudo de Marx. Quanto mais o entendia, maior edificava-se a distância entre o seu dito e a apropriação que dele se fazia a vulgata marxista militante. O contato com Hume transformou esse incômodo em angústia. Havia uma nítida pulsão para o agir. Mas essa não encontrava os referenciais teóricos que, ao mesmo, incorporassem Marx, e o mobilizasse de modo a respeitar as peculiaridades do tempo presente. Habitei um profícuo limbo intelectual. Uma espécie de Inferno Dantesco.

Eis que me surge uma certa “Beatriz” (a musa que guia a ascensão do poeta florentino Dante do Inferno ao Paraíso – passando, claro, pelo Purgatório). O *Anti-Édipo*, com o seu sugestivo subtítulo marxizante: *Capitalismo e Esquizofrenia*, capturou-me de imediato. Minha ignorância não me permitiu compreendê-lo plenamente (quicá um dia!). Apesar disso, restou patente a necessidade de aprofundar-me naquele tipo de argumentação.

O fácil acesso aos textos de Deleuze motivou-me. Porém, pareciam-me muito “técnicos”. A dimensão política fazia-se presente, sim. Porém, não de um modo imediatamente evidente. Já os textos de Guattari atacavam-na diretamente.

Ouso dizer-lhe, leitor amigo (e digo-lhe, enquanto amigo), a incorporação de Marx por Deleuze parece só vir à luz após seu encontro com Guattari. Em *O Inconsciente Maquínico*, *Revolução Molecular* e *As Três Ecologias*, vislumbrei a atualização precisa de uma expectativa utópica filosoficamente informada, alimentada por um influxo singularmente filosófico de renovação.

Soara-me como um Marx pós-moderno. Veja, leitor: não disse marxismo pós-moderno, mas Marx pós-moderno. O que quer dizer: encontrei um pensamento que me parecia promover os recursos conceituais adequados não só à compreensão da atual realidade, como também apto à projeção de uma utopia factível.

Uma nova realidade exige uma nova epistemologia. *Corpo sem órgãos*, *esquizoanálise*, *ritornelo*, *Máquinas de Guerra*, *Nomadologia*. Uma nova epistemologia para uma nova utopia. Uma nova ontologia para uma nova utopia. Uma nova filosofia. Um novo sistema: paradoxalmente interessante e inovador. Por um lado, preservava o tradicional espírito de sistema (com seus nichos bem delimitados, mas complementares – ontologia, epistemologia, estética, utopia); por outro, fazia isso precisamente num momento em que o espírito de sistema figurava no limbo da moda acadêmica.

Minha percepção sugere-me que, em meio ao turbilhão pós-moderno da perpétua negação, Deleuze insurge-se como um filósofo otimista: o que significa também estranho. Quando quase todo mundo recusara de modo mais intenso os postulados mínimos da inteligibilidade, eis que aparecera um cara visando restabelecer a ontologia como condição, não só da reflexão, mas também da redenção.

*Retorno ao Ser*. Nada parece mais antiquado e anacrônico depois do materialismo histórico, do positivismo, e do niilismo. Nada mais atual, por isso tudo, e por isso mesmo.

Alguns problemas incontornáveis dão motivos sólidos a essa rejeição. Dentre estes, a aparentemente inexpugnável aura metafísica que revestira a questão do Ser. Desde sempre, pensar o Ser desaguara numa caracterização estática, ancorada na postulação de um rol de traços fixos, eternos, ahistóricos. Isso, por sua vez, conduziu ao delineamento de uma ética que lhe fosse

consoante, o que resvalava incondicionalmente numa oposição absoluta entre certo e errado, formatando, assim, uma atitude de monopólio da verdade, que, em última instância, legitimava intelectualmente a opressão.

Outra questão, igualmente importante, patenteia-se da seguinte maneira: a qual polo deve atribuir-se o papel de pedra fundamental da filosofia: ontologia ou epistemologia? Dito de outra forma, a compreensão do Ser exige, antes, o esclarecimento das condições fundamentais de sua inteligibilidade; ou, ao contrário, apreender toda a potência do conhecer requer estabelecer o que é o Ser?

No plano da Modernidade, a questão nasce com Descartes:

De sorte que, após ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, Eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito. Porém, não conheço ainda com bastante clareza o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante cuidadosamente me guarde de tomar imprudentemente alguma coisa por mim, e assim equivocar-me neste conhecimento, que sustento ser mais certo e mais evidente do que todos aqueles que tive anteriormente (DESCARTES, 2011, p. 43).

São bem conhecidos os desdobramentos desse argumento. A disposição inata da capacidade de pensar impressa no Ser é o que o define enquanto tal. Dessa forma, o mundo, vale dizer – a existência, a temporalidade, a materialidade, a Natureza –, figura como simples trampolim para a apreensão do Pensar como condição primária, constitutiva, efetiva do Ser como tal, assim como de sua autoconsciência. Em resumo: as ideias e a consciência precedem a existência.

Numa abordagem diametralmente oposta temos Hume<sup>8</sup>. Recusando enfaticamente o racionalismo, ele opta por singrar as sendas do ceticismo.

---

<sup>8</sup> De certa forma, aos nossos propósitos poderíamos escolher quaisquer dos expoentes do pensamento inglês, desde Bacon. A opção por Hume, contudo, não obedece simplesmente ao critério do conforto da familiaridade técnica, tampouco da simpatia ideológica. É mais do que bem documentado a referência que Kant faz a Hume como pedra angular da sua “transição” a uma atitude crítica. Igualmente conhecida é a incidência de Hume sobre Deleuze, patenteada na obra que lhe dedica.

Porém, ao invés de encampar a defesa da impossibilidade do conhecimento e da *ataraxia* (vide pirronismo) – propalada por algumas de suas variantes –, prefere enveredar pela via empirista, tal como aberta por Sexto Empírico. Nessa perspectiva, nosso pensamento, ao invés de pré-existir à existência, mostra-se absolutamente dependente dessa. E o corpo, em função de sua disposição afetiva-sensitiva, expressa-se como seu alfa e ômega. A ênfase na compreensão da “Natureza Humana”, mediante um método “experimental” como condição da delimitação dos limites e possibilidades do conhecimento, atesta de modo cabal tal apreciação. Daí, sobra fácil reconhecer o traço indelevelmente estético do pensamento empirista, o qual, por definição, antirracionalista e suscetível às vicissitudes da contingência. Nessa chave, a moralidade resulta como um simples efeito da conveniência, da sedimentação histórica, da cultura, da história; com sua validade ancorada na legitimidade advinda da aquiescência: “o hábito age antes da reflexão”.

Sabemos que o objetivo maior de Kant era elaborar uma solução à oposição racionalismo X empirismo, reinante a sua época. A ideia de solução para Kant parece desaguar numa nova formulação que, ao mesmo tempo, apreenda o que há de melhor em cada uma e despreze o que figura inútil. Vale dizer, solução, para Kant, significa “Crítica”. E “Crítica”: “Síntese”. “Síntese”: superação.

Kant procede de modo a listar as potencialidades e as fragilidades de cada um dos campos mencionados. Após isso, ele sublinha a singularidade de sua intervenção, razão pela qual vê seu pensar como uma “Revolução copernicana”. Seu produto: uma dialética. Mas uma dialética bem específica, cuja expressividade patenteia-se em seu caráter transcendental.

A dialética transcendental é o substrato do caráter crítico ao qual Kant pretende submeter e renovar – para não dizer revolucionar – a filosofia. O que a torna algo mais que um simples *mixtum compositum*?

Kant assume – com Hume – que o pressuposto fundamental de todo conhecimento possível está consubstanciado na experiência. Conhecer implica assumir como válido e como *part-pris* o que os sentidos, na experiência, nos proporcionam. Nessa esteira, todo conhecimento possível está limitado ao que

nos aparece, tal como nos aparece. Vale dizer, ao *phainomenom*. Subrepticiamente, Kant conduz-nos a aceitar que há uma tensão constitutiva entre o fenômeno – o que nos é dado conhecer em razão de nossa limitação cognoscente situar-se à fronteira da experiência –, e a coisa em si – o que ele denomina também de *noúmenom*.

Mas, na verdade, o epíteto de “Crítica” atribuído à filosofia kantiana incide no ponto ao qual e no modo como ele opera a síntese entre tradições tão díspares. A caracterização de “transcendental” é o que efetivamente torna a filosofia de Kant crítica, sintética, inovadora.

A transcendentalidade kantiana tem como molde a caracterização idealista de sujeito, a qual, vimos, emerge com Descartes. Mas rejeita dessa a qualificação da razão como uma potência *a priori* absoluta, à qual a experiência resta nula.

Vimos que Kant retira de Hume o postulado de que a experiência é a condição do conhecimento. Eis o limite imposto empiricamente à filosofia racionalista absolutista – cujo expoente de sua época era Wolff. Contudo, contra o empirismo, Kant defende a “presença”, em nosso equipamento cognitivo, de intuições concernentes ao espaço e ao tempo, graças às quais somos capazes de projetar raciocínios e juízos que ultrapassam – transcendem – os crus limites da experimentação. Em favor disso, argumenta que essas intuições jamais se manifestam de forma a serem capturáveis pela experimentação. Na verdade, elas são dedutíveis mediante o confronto entre o que apreendemos via experimentação, e a elaboração desses dados processada na oficina do sujeito, cujas intuições acerca do espaço e do tempo incidem como ferramentas inescusáveis.

Em minha modesta interpretação, caro leitor, concebo que Kant realiza uma manobra genialmente dissimuladora. Ele, na verdade, é um racionalista convicto, absolutamente indisposto a ceder verdadeiramente ao empirismo sequer um palmo de chão. Porém, para satisfazer sua própria ambição de superar a filosofia, assim como a de fornecer uma resposta que, enquanto sintética e intermediária, apazigue ambas as tradições, ele procede a “montar” uma explicação cujo pressuposto dissimuladamente empirista oculta o caráter



incontornavelmente idealista de suas conclusões. O apelo ao empirismo parece-me precisamente incorporado, visando ocultar nas brumas de sua inserção como pressuposto, o caráter decisivo retoricamente minimizado, adscrito às intuições. Ao fim e ao cabo, resta um sujeito que, a despeito das vicissitudes da experimentação é capaz de entrever as mais importantes ideias morais e teológicas via dedução.

Do modo como entendo, Deleuze constatou que, sob a indumentária de uma epistemologia com um acentuado viés relativista, Kant projeta uma ontologia teleológica, dissimulada na caracterização de crítica. Concretamente, Kant pressupõe um filtro cognitivo formal capaz de lidar com o caos decorrente da experimentação como matéria-prima, de forma a corroborar, de modo mais ou menos intenso, um mesmo padrão moral. Nessa chave, o destoante é tão-somente visto como acidente, o qual cabe ao progresso civilizatório e a educação corrigir. Isso soa-me muito próximo ao conceito aristotélico de Natureza que, como tal, contém um destino lógico em sua própria manifestação. E cujo desvio recebe a denominação de acidente.

Seja como for, a natureza é concebida como algo fixo, pré-determinado, metafísico. Natureza cuja própria natureza (compreendida aqui como uma disposição constitutiva) é ser subjugada pelo pensamento. No mesmo compasso em que se atribui o caráter de Ser à natureza em razão de sua constituição orgânica e material que intervém no desvio original de algo em face de seu destino, procede-se à negação de sua efetividade à medida que é qualificada como negativo, como agente do não-ser. Bizarramente! Como um não-sujeito, cuja não-subjetividade é o que precisamente age para desviar o sujeito de seu destino natural.

Também me seduz em Deleuze esse curioso resgate do Ser pela via de uma filosofia da natureza peculiarmente anti-moderna (ou seria, por isso mesmo pós-moderna?).

## Considerações finais

É óbvio que o assunto requer irresolutamente uma continuidade. Mas, a essa altura, urge reconhecer o esgotamento temporário de minhas capacidades. Objetivamente, não sei mais como continuar. Obstáculo estabelecido pela falta de conhecimento mais profundo de nosso autor.

Estou ciente das implicações de terminar de tal forma um escrito sobre tal autor.

Seja como for, e a despeito de suas inegáveis deficiências, sinto-me recompensado. Afinal, fui compelido a mobilizar (e de cabeça, por motivos pessoais que não cabe explicitar) significativa parte do meu *background* filosófico pessoal para expor minhas impressões. Neste processo, fui obrigado a rememorar, repassar, reinterpretar, e reverberar meu conhecimento da tradição filosófica. Processo o qual, ao mesmo tempo, levou-me a filosofar enquanto tal.

Duvido que haja algum traço de originalidade nesse processo, apesar de seu traço indelevelmente pessoal. Porém, dou-me por satisfeito em função do simples pensar ao qual tal obrigação conduziu-me. Porém, não posso deixar de esclarecer que o conforto dessa atitude é temporário. “Cada um age segundo sua própria fantasia”. Eis um dito de Maquiavel que reverbera como um cataclisma sempre que um cético o relembra.

## Referências Bibliográficas

DELEUZE, Gilles. *Proust e os Signos*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1987.

\_\_\_\_\_. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1998.

\_\_\_\_\_. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Ed. Graal, 2009.

DELLEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O Que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011.

GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2003.