

Gilles Deleuze: breve prelúdio a uma filosofia*

Alessandro Sales[†]

Universidade Federal de São Carlos

Resumo

O objetivo deste trabalho é apresentar, de modo breve e introdutório, o espaço conceitual a partir do qual Deleuze propõe suas idéias e faz funcionar sua filosofia. De acordo com essa perspectiva, algumas das principais características envolvidas na tessitura particular do seu pensamento são comentadas.

Abstract

This paper aims to present in a brief, introductory way the conceptual space from which Deleuze propounds his ideas and puts his philosophy to work. From this perspective, some of the main features of the specific framework of his thought are discussed.

Palavras-chave: Deleuze, filosofia francesa contemporânea, história da Filosofia, representação, diferença.

Keywords: Deleuze, contemporaneous French philosophy, history of Philosophy, representation, difference.

* Gilles Deleuze: brief prelude to a philosophy

[†] Aluno do programa de doutorado em Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, Bolsista FAPESP. Orientador: Prof. Dr. Bento Prado Jr. Endereço para correspondências: R. José de Alencar, 357, Vila Costa do Sol, 13566-000, São Carlos, SP (E-mail: alessandro_sales@uoi.com.br).

Introdução

O pensamento do francês Gilles Deleuze (1925-1995) dissemina-se cada vez mais. Destacamos o seguinte aspecto de suas ponderações, consoante uma afirmação de Bento Prado Jr. (1996, p.5): “[...] toda sua obra, mesmo os livros consagrados de história da filosofia, visa, em última instância, à clarificação de nossa experiência no mundo contemporâneo”. Trata-se de uma construção complexa, cheia de nuances, e cujos conceitos buscam dar conta de uma difícil e particular tarefa, ou seja, a de nos ajudar a melhor compreender, em bases filosóficas, algumas das problemáticas do mundo atual.

Neste texto, tencionamos apresentar apenas um pequeno conjunto de caracteres apto a delinear certos contornos do lugar especial a partir do que Deleuze tece seus pontos de vista. Dos caminhos que elegemos para essa abordagem, o principal deles é expor os trabalhos desse autor como crítica aos postulados da representação e valorização ontológica da multiplicidade e das diferenças em si. No final do artigo, aventamos ainda alguns caminhos interrogativos, fazendo comentário quanto a possíveis outras incursões e pesquisas no pensamento em pauta.

Breve prelúdio a uma filosofia

Traçamos um panorama inicial, de modo a revelar os primeiros indicadores relativos ao exercício do pensamento em Gilles Deleuze, já propondo uma gradual apreensão de sua especificidade. Nessa direção, tomamos como entrada inaugural e didática a seguinte assertiva de Roberto Machado:

[...] de modo geral, a genealogia ou a geografia deleuzeana descobre ou estabelece duas dimensões, ou melhor, dois espaços: o espaço da imagem do pensamento, que é dogmático, ortodoxo, metafísico, moral, racional... o espaço do pensamento sem imagem, que é pluralista, heterodoxo, ontológico, ético, trágico (1990, p.14-15).

Com efeito, Deleuze propõe seus conceitos situando-os em um certo lócus de pensamento e em contraponto com um segundo espaço. A visível distância entre os dois lugares parece não deixar dúvidas quanto às suas predileções: Deleuze compor-se-á, preferivelmente, com uma certa “linhagem” de filósofos, cujas produções contrariam uma visão conceitual puramente racionalista, e que permaneceram à margem da tradição que tem dominado os rumos da disciplina filosófica².

É assim que, em particular, numa primeira fase de seu trabalho, esse francês produziu vários estudos filosóficos alicerçados em pensadores e em autores de obras literárias, por exemplo: Hume, (1953), Nietzsche, (1962 e 1965), Proust, (1964), Bergson, (1966) e Sacher-Masoch, (1967). Na continuidade do seu percurso em publicações, sabemos que ele apresenta as bases de seu empreendimento filosófico em *Diferença e Repetição* (1968) e já as emprega e renova em *Lógica do Sentido* (1969). A partir da década de 1970, tem princípio a sua colaboração com Guattari, que resultaria em quatro obras principais: *O anti-édipo*, de 1972, *Kafka – por uma literatura menor*, em 1976, *Mil platôs*, de 1980 e *O que é a filosofia?*, de 1991. Lançou ainda livros com o cinema: (1983) e (1985), com outras filosofias (Foucault, em 1986, Châtelet, em 1988, e Leibniz, também em 1988) e coletâneas de artigos e entrevistas.

Ora, uma primeira questão, bastante debatida, em se tratando de estudos concernentes a Deleuze, é quanto à possível cisão entre seu trabalho monográfico-historiográfico e sua filosofia “madura” a partir dos anos 1970. Contudo, essa pergunta desaparece, logo que atinamos os pormenores de um certo procedimento característico do autor³.

² Vejamos: “Quanto a mim, ‘fiz’ por muito tempo história da filosofia, li livros sobre tal ou qual autor. Mas eu me compensava de várias maneiras. Primeiro, gostando dos autores que se opunham à tradição racionalista dessa história [...]” (DELEUZE, 1990, p.14). O autor é particularmente duro quando critica essa via, à medida que aí postula a existência de uma esfera de poder conforme a qual “[...] uma imagem do pensamento, chamada filosofia, constituiu-se historicamente e impede perfeitamente as pessoas de pensarem [...]”, e, desse modo, “[...] o que é esmagado e denunciado como nocivo é tudo o que pertence a um pensamento sem imagem, o nomadismo, a máquina de guerra, os devires [...]” (DELEUZE e PARNET, 1977, p.21-22).

³ Como vemos em um trecho do prólogo de *Diferença e Repetição*, bastante conhecido: “Parece-nos que a História da Filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da colagem numa pintura. A História da Filosofia é a reprodução da própria Filosofia. Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima própria do duplo” (DELEUZE, 1968, p.19), ou em *Conversações*: “A história da filosofia deve não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que diz” (DELEUZE, 1990, p.170).

Deleuze, “salteador” de conceitos, começa a se apresentar: uma de suas peculiaridades filosóficas é tomar de assalto determinada obra e deliberadamente buscar torcê-la, dobrá-la, submetendo-a a sutis inflexões, muito próprias e singulares. Assaltar para erigir as máscaras, maquinar os *mesmos* duplos, as perspectivas, porque isso, na visão deleuzeana, é o que fazemos a todo o momento.

Podemos variar: Deleuze, o contrabandista, instala-se dentro de um sistema para, de lá, recortar e exportar o que lhe interessa. Já no novo universo, a peça contrabandeada torna-se outra, em outra roupagem, perfazendo outras relações, e de modo que, muitas vezes, somente temos notícia de sua procedência, em função das denúncias de rodapé: elogio da diferença, do diverso.

Quando se trata de valorizar a colagem, toda leitura é instrumental, jamais absolutizada, pois não pode haver interpretação originária, sentido primeiro a ser alcançado. Há uma perspectiva a ser gerada, caminho que precisa ser criado e que necessariamente trará marcas de singularidade. Funciona? Serve? Se sim, o fragmento em foco pode ser recolhido e envolvido, segundo as condições contextuais de seu novo relicário. Tudo isso permite afirmar, juntamente com Roberto Machado:

[...] a relação entre Deleuze e a filosofia tem basicamente dois aspectos: sua leitura dos filósofos; a constituição de seu próprio pensamento filosófico. O que não significa, no entanto, dois aspectos fundamentalmente heterogêneos na medida em que seus estudos monográficos são sempre guiados por sua problemática filosófica e, inversamente, sua filosofia é sobretudo o resultado de inter-relações conceituais realizadas a partir de suas leituras filosóficas (op. cit., p.17-18).

Isso quer dizer que, ao optar por fazer “somente” história da filosofia ou “somente” filosofia, o autor instala-se *entre* as duas vias ou, de outro modo, em uma *e* em outra⁴. Uma tal proposição dá a ver a busca tipicamente deleuzeana por um lugar muito especial, algo como um terceiro,

⁴ Em *Conversações*, lê-se: “[...] a filosofia acreditava ter acabado com o problema das origens. Não se tratava mais de partir nem de chegar. A questão era antes: o que se passa ‘entre’?” (DELEUZE, 1990, p.151).

porém, necessariamente móvel e mutante, em contraposição a extremos rígidos e fixos, aos pontos absolutos. Há, na densidade desse terceiro, o primeiro indicador de uma filosofia da multiplicidade:

Não são nem os elementos, nem os conjuntos que definem a multiplicidade. O que a define é o E, como alguma coisa que ocorre entre os elementos ou entre os conjuntos [...] Até mesmo, se há apenas dois termos, há um E entre os dois, que não é nem um nem outro, nem um que se torna o outro, mas que constitui, precisamente, a multiplicidade (DELEUZE e PARNET, 1977, p.45).⁵

Se o que há, em suma, é a pluralidade das leituras, parece que Deleuze, tendo plena consciência disso, leva tal constatação ao paroxismo. Tudo se passa como se sua perspectiva fosse tentar se erguer maximamente ao entreplano em que coabita a própria diversidade de pontos de vista, caracterizados em estado ainda elementar, e buscasse aí se inserir, ao mesmo tempo em que determiná-lo. De todo modo, havemos de compreender o próprio trabalho do autor como perspectivista, “[...] não forma jamais uma teoria universalista ou totalizante, e não elimina, por isso mesmo, todas as outras perspectivas, e também não se apresenta como o discurso verdadeiro frente a outros que se tornam falsos” (CHEDIAK, 1999, p.108)⁶.

As ponderações em curso parecem desautorizar uma outra objeção – paralela à primeira – também frequentemente dirigida a Deleuze: a de que existiria um dualismo de base instalado no *modus operandi* de sua filosofia, cujos efeitos manifestar-se-iam ao longo de suas produções. Roberto Machado considera que, se existe dualismo, será apenas em decorrência da ordem tradicional e hierárquica do discurso e no nível dela, ou seja, “[...] é a natureza grosseira da linguagem que condena a falar em termos de oposição quando na verdade só existem graus e sutis transições” (op. cit., p.11)⁷.

⁵ Ou como se lê em *O que é a filosofia*: “As multiplicidades: é preciso pelo menos duas, dois tipos desde o início. Não que o dualismo valha mais que a unidade; mas a multiplicidade é precisamente o que se passa entre os dois” (DELEUZE e GUATTARI, 1991, p.197).

⁶ Na realidade, não se trata, para Deleuze, de precisar o que é verdadeiro ou falso, mas sim de gerar um ponto de vista, produzir sentido.

⁷ Machado assevera que essa é uma hipótese nietzscheana. Sugerimos, como em *Diálogos*, que: “Devemos passar por dualismos, porque eles estão na linguagem, não tem jeito, mas é preciso lutar contra a linguagem [...] para traçar uma linha vocal ou escrita que fará a linguagem passar entre esses dualismos [...]” (DELEUZE e PARNET, 1977, p.44).

Assim, a construção filosófica deleuzeana, via entrelinhas microfísicas – artérias de comunicação que não deixam de se estabelecer entre os dois espaços anteriormente mencionados, estritamente antagônicos, portanto apenas em termos de fixações categoriais –, não deixa de extrair e erigir duplos de edifícios como os de Kant (1963) ou de Leibniz (1988), pórticos da alta tradição filosófica (MACHADO, 1990).

Surge, portanto, uma permanente necessidade de “afrouxar” as balizas dos dualismos, que talvez advenham de maneira inevitável, mas em função das quais será preciso perguntar: O que elas escondem? O que há para alguém (e, portanto, para além) delas? Qual a trama que as faz emergir? É bem possível que se principie pelos dualismos visíveis, mas justamente para que se alce ao cerne de uma filosofia que quer antes encontrá-los em seu momento de constituição, de gênese, procurando saltar o abismo que existe na distância que conforma as pontas de base em seus estados já atualizados, e mostrando que ambas, em suas singularidades, provêm de um denso entrecurso, a partir do qual se originam e travam relações.

Assim, se anteriormente, na história da filosofia, colocamos o intervalo entre uma “linhagem marginal” e outra “tradicional” ou “estatal”, afirmando que Deleuze se relaciona mais e melhor com a primeira, agora é necessário complicar tal proposição, e, para tanto, usamos uma crítica de Michael Hardt (1993, p.21):

Em seu prefácio a A Thousand Plateaus, Masumi certamente tem razão ao insistir na oposição de Deleuze à “filosofia do Estado”. Contudo, Masumi (e reconhecidamente também Deleuze, em certas ocasiões) tende a exagerar a centralidade e hegemonia da “filosofia do Estado”, na história do pensamento ocidental [...] A metafísica ocidental não deveria ser caracterizada de maneira tão unívoca; a tradição filosófica contém alternativas radicais em seu interior. Como resultado dessa simplificação, também identificamos a tendência a exagerar a marginalidade da tradição oposta que é cara a Deleuze.

É cada vez mais notório que a primazia da filosofia em pauta, esforçando-se sempre por procurar se estabelecer, e fazê-lo, ao longo de um terceiro móvel – nuvem instável, média não-geométrica –, tenciona fugir de todo tipo de categorização apriorística, aquela que define as coisas como boas ou ruins em si⁸. É bem provável que todo o trabalho de Deleuze possa ser circunscrito, em suas variadas tentativas, à apreensão e ao estabelecimento do difícil estatuto desse terceiro. Algo nos preocupa: o que garante o rigor das construções deleuzeanas?

Sabemos que Deleuze não considerava o pensamento uma exclusividade da filosofia: há um modo de pensar não propriamente filosófico, mas com o qual a filosofia pode muito bem se compor e do qual pode tirar proveito para criações conceituais, o que ele fez, a exemplo, com Proust e Sacher-Masoch, ou o que faria mais tarde com o cinema (MACHADO, 1990). Esse é apenas um dos pontos de controvérsia (talvez um dos menores) com alguns neopositivistas que têm concepção e método bastante restritos, à medida que, por exemplo, reduzem a operação filosófica aos limites mais curtos da análise lógica da linguagem.

Ainda assim:

[...] quando observamos mais de perto os seus argumentos [de Deleuze], descobrimos não apenas que o seu pensamento está saturado de tradição filosófica ocidental, mas também que, mesmo quando seus exemplos parecem “a-filosóficos”, a coerência de suas posições e o modo de explicação que os sustenta permanecem nos planos lógico e ontológico mais altos (HARDT, op. cit., p.20-21).

Parece, sobretudo, que devemos atentar para o fio da argumentação posta em jogo por Deleuze, a despeito de uma opinião que talvez circunde seus livros, a qual quer tomá-lo como um autor “pós-filosófico” ou “pós-moderno” (HARDT, op. cit., p.20-21). Quando ele afirma que se sente “um filósofo bastante clássico” (DELEUZE, 1993, p.7), é provável que não seja apenas por trabalhar no patamar estritamente filosófico do conceito ou porque não tenha jamais valorizado temas como “a morte da filosofia” ou “o fim da metafísica”, mas também – e principalmente – em função da consistência de suas perspectivas e explicações, como Hardt alerta acima.

⁸ De fato, “[...] nada é bom absolutamente, tudo depende do uso e da prudência, sistemáticos” (DELEUZE, 1990, p.46).

Assim, ainda na direção do rigor, o terceiro que procuramos é exatamente o que precisa escapar do determinismo absoluto – o que seria um tipo de fechamento, de estagnação do movimento –, mas que também deve livrar-se da pura indeterminação, a ameaça do “tudo é possível”, perda evidente de qualquer tipo de consistência. Nesse caso, há duas inquietações a ser evitadas, ora estabelecidas no nível do estilo em filosofia e do uso de uma língua apropriada: “Duas coisas se opõem ao estilo: uma língua homogênea, ou, ao contrário, quando a heterogeneidade é tão grande que se torna indiferença, gratuidade, e que nada de preciso passa entre os pólos” (DELEUZE, 1990, p.176).

À guisa de conclusão

Podemos, asseverados os primeiros caracteres da perspectiva deleuzeana, tentar firmar um pouco melhor algumas idéias de seu projeto filosófico. Sabemos que o problema de Deleuze, no que toca ao pensamento (e a qualquer outra coisa), é considerar onde e como a vida é liberada e promovida, ou, por outro pólo, onde ela é sedentarizada, limitada por agentes o mais variados. Liberar a vida dos modelos exteriores e transcendentais, que a querem estável e cristalizada, plenitude da *identidade*, da *representação*, do *mesmo*, será afirmá-la em toda a sua *diferença e multiplicidade*, na sua potência maior de movimento e de novidade.

Nesse sentido, cabe conferir um fragmento do programa de *Diferença e Repetição*:

O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação. Mas o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades, e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico [...] Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo (DELEUZE, 1968, p.15-16).

A empresa de Deleuze é clara: uma crítica da representação e uma proposta de apreensão das diferenças em si, que redundará na confecção de uma ontologia muito sumária e objetiva, a obsessão filosófica que anima as suas pesquisas e a efetua segundo conseqüências inumeráveis. Assim, ele mobiliza e faz variar, gradualmente, obra a obra, um rosário de determinações conceituais. A crítica veemente aos postulados da representação e o espaço complexo habitado pela diferença em si, pelas singularidades, constituem uma dupla característica teórica que não podemos deixar de ter no horizonte, quando da leitura de seus livros. Essas duas características – uma crítica e outra construtivista ou propositiva – funcionam praticamente em correlação, em pressuposição recíproca: uma implica a outra.

Gostaríamos, finalmente, de propor algumas questões, não para que tentássemos aqui responder a elas (não é esse o nosso propósito), mas, ao contrário, para sugerir caminhos interrogativos que pudessem inquietar o leitor, levando-o mesmo, quem sabe, à busca e instalação de seus próprios rumos, que possam ajudar a atravessar o emaranhado teórico deleuzeano. Indagamos então e por exemplo: Contra quais filosofias, mais especificamente, Deleuze dispõe suas elaborações? Quais são seus efetivos aliados, tanto na atividade crítica quanto na construtivista? Que tipo de lógica ampara essa linguagem filosófica? Como pensar as relações com uma ética, a partir da crítica à identidade e da valorização das diferenças e da multiplicidade? E quanto a uma estética? Que dispositivos conceituais ele vai construir para tentar dar conta de uma ontologia das diferenças?

Decerto, são perguntas bastante amplas e já bastante trabalhadas, atualmente, mas nos deparamos com muitas outras, várias talvez ainda pouco equacionadas, à medida que avançamos de maneira mais minuciosa pelas veredas abertas por nosso autor. Tudo isso serve para observarmos que suas proposições são ainda extremamente recentes e demandarão um longo e contínuo trabalho de pesquisa, com vistas a clarificações. Vamos, portanto, à leitura de Deleuze.

Referências bibliográficas

CHEDIAK, K. *Introdução à filosofia de Deleuze*. Londrina: Editora da UEL, 1999.

DELEUZE, G. Lettre-préface de Gilles Deleuze. In: MARTIN, Jean-Clet. *Variations – la philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1993.

DELEUZE, G. *Conversações*. 1990. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 1968. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* 1991. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. 1977. São Paulo: Ed. Escuta, 1998.

FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. 1970. In: FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx/Theatrum philosophicum*. Porto: Publicações Anagrama, s.d.

HARDT, M. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. 1993. São Paulo: Ed. 34, 1996.

MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

PRADO Jr., B. Bento Prado Jr. analisa Deleuze. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 2 jun. 1996. Caderno Mais!, p.5.

(Recebido em maio de 2004 e aceito para
publicação em novembro de 2004)