

Deleuze e a crítica aos postulados da imagem dogmática do pensamento^{1,2}

Deleuze and the critique to the postulates of the dogmatic image of thought

CARLOS FERNANDO CARRER

Doutorando e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

carlos.cunha03@gmail.com

RESUMO:

Enunciar o problema da possibilidade de conhecimento do ponto de vista da história da filosofia implica em um rol de questões desenvolvidas pelos filósofos desde os gregos até o nosso século. Sendo assim, buscaremos delimitar nosso problema em torno da filosofia de Deleuze, em especial nos seus escritos sobre aquilo que denominou “imagem dogmática do pensamento”. Nosso artigo tentará traçar uma forma de genealogia do dogmatismo filosófico segundo linhas internas à obra de Deleuze, mostrando a evolução do problema desde sua primeira menção no livro dedicado a Nietzsche (1962) até as teses de *Diferença e repetição* (1968). Na verdade, sustentamos a hipótese de que as críticas colocadas nesse último livro servem para coroar as primeiras intuições de Deleuze acerca do mesmo problema.

Palavras-chave: Deleuze. Imagem Dogmática do Pensamento. Problema.

ABSTRACT:

Enunciating the matter of the possibility of thinking from the perspective of history of philosophy implies a set of questions cultivated by philosophers since the Greeks until our century. Therefore, we will try to focus on defining our matter around Deleuze's philosophy, especially on his writings about what he called “dogmatic image of thought”. This paper will try to draw a kind of genealogy about philosophical dogmatism, based on Deleuze's work, showing the evolution of this problem since its first mention in his book dedicated to Nietzsche until the thesis from *Difference and repetition*. Actually we support the hypothesis that the critiques exposed in this last book serve to top Deleuze's first intuitions about the same matter.

Keywords: Deleuze. Dogmatic Image of Thought. Problem.

A boa vontade de pensar é um tema que acompanha a filosofia desde o platonismo, e encontrou sua expressão máxima junto a Descartes. Em seu livro dedicado a Nietzsche, Deleuze mostra que essa boa vontade pressupõe três marcadores básicos: 1) o pensador busca e ama o verdadeiro, 2) o pensador incorre em erro quando desviado por forças sobressalentes ao puro pensar (apegos sensíveis, paixões) e 3) basta um método para pensar bem e impedir o erro³. Se desde já podemos identificar algumas ressonâncias com a filosofia de Platão, não podemos deixar de ressaltar que a metafísica moderna foi responsável

¹ Artigo submetido para avaliação em 28/10/2019 e aprovado em 01/11/2019.

² Este artigo, com algumas modificações em relação ao texto original, compõe parte da dissertação de mestrado intitulada *Conexões entre Gilles Deleuze, a etnologia e as sociedades quilombolas do Vale do Ribeira*, realizada na Unifesp entre 2014 e 2016, sob a orientação do Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari. A pesquisa contou com o auxílio da CAPES.

³ DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 85.

por mudanças importantes em relação ao pensamento da antiguidade: a partir de Descartes, a filosofia passa a dispor de uma teoria mais consistente acerca de um *Eu* transcendental, isto é, de um *Eu* capaz de pensar por conta própria. Nosso objetivo não é, pois, discutir acerca do modo como os antigos ou os modernos entendem o problema do conhecimento, mas analisar a maneira como Deleuze se opõe a ambas. Faremos algumas breves incursões sobre as filosofias de Platão e Descartes de maneira a mostrar alguns encadeamentos da crítica deleuziana. Tentaremos mostrar, por fim, de que maneira a leitura de Deleuze sobre Nietzsche o auxilia na tentativa de questionar o pensamento que opera por meio da representação, para que então ele passe a ser compreendido não como um ato voluntário, mas como fruto de um constrangimento, de uma emoção, enfim, de um *pathos* que força o sujeito a pensar.

O que é pensar? Por que se pressupõe que todos saberiam explicar, em linhas mais ou menos gerais, como funciona a atividade do pensamento? O pensar seria, pois, uma faculdade que age naturalmente? Segundo Descartes, o pensamento se exerce a partir de um *bom senso*, “a coisa mais bem compartilhada do mundo, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costuma desejar tê-lo mais do que o têm”⁴. No caso do filósofo, isso não significa para Deleuze algo que ele coloque francamente, na expectativa de que lhe concedam esse privilégio da boa vontade e da natureza reta, dessa busca desinteressada pelo verdadeiro, mas sim de algo que permanece à sombra como pressuposto implícito pertencente a um domínio pré-filosófico. É esse domínio que Deleuze nomeia “imagem dogmática do pensamento”. Essa imagem compreende em si a ideia de um exercício natural do pensamento que está em afinidade com o verdadeiro, que deve conduzir o pensamento necessariamente ao verdadeiro. Mas de que maneira isso se revela concretamente?

Desde sempre, na vida cotidiana, acostumamo-nos a “pensar” por meio de pressupostos que tomamos como verdadeiros: dizemos “é uma mesa, é uma maçã, é o pedaço de cera, bom dia Teeteto”⁵. Designamos as coisas anteriormente a qualquer exame dos

⁴ DESCARTES, *Discurso do método*, p. 30.[]

⁵ DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 176. Para as citações dessa obra, guiamo-nos, em um primeiro momento, pela tradução da editora Graal de 1988. Todas as referências, no entanto, foram revisadas em conformidade com

conceitos que lhes correspondem. As origens da imagem dogmática do pensamento remontam ao platonismo, uma vez que o verdadeiro é aqui concebido sem que haja qualquer menção às forças que agem sobre o pensamento, isto é, como um universal abstrato ligado à ideia de Bem. Ora, ocupando o plano das Ideias e, portanto, estando separado da realidade sensível, o verdadeiro *enquanto tal* não pode ser atingido enquanto a alma estiver presa ao corpo. Tanto quanto ocorre no platonismo, Descartes não enxerga qualquer segurança no conhecimento oriundo dos sentidos:

enfim, vós me arguis aqui de passagem pelo fato de que, nada tendo admitido em mim a não ser o espírito, eu fale todavia da cera que vejo e que toco, o que no entanto não se pode fazer sem olhos ou sem mãos. Mas deveis haver notado que adverti expressamente que não se tratava aqui da visão e do tato, que se fazem por intermédio dos órgãos corpóreos, mas somente *do pensamento* de ver e tocar, que não necessita desses órgãos.⁶

Se, por um lado, Descartes inaugura o problema do pensamento em torno de um *Eu* pensante, por outro, o platonismo dispunha de um arranjo diferente, porém não menos dogmático. O dogmatismo platônico, embora não dispusesse solidamente da figura de um sujeito pensante, tem suas bases fundadas em um tipo de memória bastante engenhosa, ou reminiscência como habituamos chamar: *aprender é recordar*, isto é, todo o aprendizado em vida nada mais é que o esforço para se recordar das essências inteligíveis com as quais já estivemos em contato antes de nosso espírito unir-se ao cárcere do corpo. Ao fim da longa passagem sobre o argumento dos opostos, argumenta Sócrates no *Fédon*:

há, pois, acordo entre nós ainda neste ponto: os vivos não provêm menos dos mortos que os mortos dos vivos. Ora, assim sendo, haveria aí, parece, uma prova suficiente de que as almas dos mortos estão necessariamente em alguma parte e que é de lá que voltam para a vida.⁷

Finalmente, a fundamentação comum a Platão e Descartes gira em torno da concepção de um método e, mais precisamente, da maneira como esse método seria capaz de aproximar o pensamento do verdadeiro. O Sócrates de Platão, por um lado, apostava no método da divisão, dentro do qual se reúnem a potência da dialética e a noção de rivalidade, dando margem para que se elenquem bons e maus pretendentes a uma Ideia pura⁸. Por outro,

o original francês de 1968, publicado pela PUF, podendo conter alterações que são de nossa responsabilidade. A paginação segue também conforme a edição francesa de 1968.

⁶ DESCARTES, *Objecções e respostas*, p. 185, grifos nossos.

⁷ PLATÃO, *Fédon*, 72A.

⁸ DELEUZE, "Platão e o simulacro". In: *Lógica do sentido*, p. 259.

Descartes apostava em um método seqüencial, iniciado com a universalização da dúvida, seguindo das ideias mais simples às mais complexas, até finalmente ser resolvido com a certeza do *Cogito*.

No contexto de *Nietzsche e a filosofia*, as intuições deleuzianas acerca de um suposto dogmatismo filosófico não haviam alcançado a complexidade presente em *Diferença e repetição*, embora um conceito importante já lhes fosse comum, qual seja, a besteira [*bêtise*]. Na verdade, segundo Deleuze, a besteira se tornou a principal rival da filosofia a partir do século XIX. É neste sentido que a presença do termo não deve ser menosprezada. Diz ele na célebre entrevista concedida a Claire Parnet:

No século XVII, na maioria dos grandes filósofos... qual é a preocupação negativa deles? É impedir o erro (...). Depois, há um deslocamento bastante lento, e no século XVIII começa a surgir um problema diferente. Poderia parecer o mesmo, mas não é: é denunciar não mais o erro, mas denunciar as *ilusões* (...). E, no século XIX, o que acontece? É como se algo se deslocasse, e até mesmo se rompesse completamente, mas é, cada vez mais, como evitar, o quê? A ilusão, não. É que os homens, como criaturas espirituais, não param de dizer *besteiras*. Não é a mesma coisa que uma ilusão. Não é cair em uma ilusão. É como conjurar a *besteira*.⁹

Em *Nietzsche e a filosofia*, a crítica à besteira aparece quando ele afirma que a filosofia não deve servir às potências estabelecidas, seja à Igreja, seja ao Estado, à moral etc.; “a filosofia serve, em última instância, para entristecer”¹⁰. Ou seja, ela serve para perturbar a besteira, para fazer da besteira algo vergonhoso. Pôde Deleuze, a partir de sua leitura sobre Nietzsche, definir a filosofia como um empreendimento de desmistificação, que procura fazer espíritos livres, espíritos que não confundam os fins da cultura com os fins do Estado, da moral e da religião. Do contrário, a besteira seria ainda maior, pois é a filosofia que a impede de ir tão longe, que a impede dos excessos, forçando-a até se mascarar no corpo de um asceta, cuja “sabedoria” não faz mais do que dotar a besteira de um ar nobre.

Já em *Diferença e repetição*, a besteira não recebe exatamente o mesmo tratamento, embora continue sendo uma preocupação a ser exorcizada pelo pensamento. Na verdade, as teses deste livro se enveredam por caminhos inesperados, e a besteira, que antes deveria esconjurada como um fator essencialmente negativo, passa a ser uma espécie de reflexo ou avesso do pensamento. Voltaremos a encontrar esse tema mais adiante. Por ora, basta retermos que o problema se apresenta de uma maneira mais complexa, acenando com

⁹ DELEUZE, *O abecedário de Gilles Deleuze*, letra H (História da filosofia), grifos nossos.

¹⁰ DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 87.

maiores possibilidades para colocar uma pergunta fundamental à filosofia: afinal, sob quais condições o pensamento é engendrado? Ele seria, como pensam os dogmáticos, somente parte de um impulso natural comum a todos os humanos?

Em *Diferença e repetição*, Deleuze irá apresentar oito postulados da imagem dogmática do pensamento. O primeiro deles é o princípio da *Cogitatio natura universalis*, isto é, o pensamento é natural e universal. Vimos anteriormente que estamos acostumados a “pensar” por meio de pressupostos implícitos, de designações que não colocam os conceitos em exame. A fórmula deste princípio é: *todos sabem* o que é uma mesa, *todos sabem* o que é uma maçã, *todos sabem* o que é isto e o que é aquilo. O pensamento retém para si uma imagem, algo que é dado antes de qualquer atribuição¹¹. Nietzsche já havia feito esse apontamento: quando ele se pergunta sobre os pressupostos mais gerais da filosofia, encontra um problema essencialmente moral, pois nossa capacidade de julgar reitera a afinidade entre o Bem e a Verdade:

é este modo de julgar que constitui o típico *preconceito* pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos – tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta ‘crença’ que eles procuram seu ‘saber’, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de verdade.¹²

Assim, tanto para Nietzsche quanto para Deleuze, o combate ao dogmatismo deve partir de uma crítica radical a essas imagens do pensamento: é necessário para ele encontrar outro começo, um começo isento de pressupostos, mesmo que isso custe derrubar as verdades que temos como mais certas¹³.

Um curioso entrecruzamento, pois esse é o problema que o próprio Descartes parecia disposto a enfrentar logo no início de suas meditações. Mas, na crítica ao segundo postulado, Deleuze escreve que o pensamento não deve ser confundido com o senso comum. Uma imagem dogmática supõe como dados os valores e as verdades que serão objeto de um pensador dotado de bom senso, como se todas as faculdades estivessem operando em

¹¹ DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 170-2.

¹² NIETZSCHE, *Além de bem e mal*, p. 10. Destacamos a palavra “preconceito” seguindo as indicações da nota de tradução que acompanha o termo: “etimologicamente, a tradução mais adequada seria ‘prejuízo’. Mas em português essa palavra veio a significar ‘dano’, e não ‘conceito ou opinião formada antecipadamente, sem maior ponderação ou conhecimento dos fatos’”. Vale dizer que este trecho vem acompanhado de uma crítica direta ao argumento dos opostos utilizado na reminiscência platônica. Não se trata de uma refutação lógica, procedimento estranho à obra nietzschiana, mas da inserção de um “talvez”: pode-se duvidar que existam opostos absolutos, e que suas valorações, assim sendo, não passam de uma avaliação de fachada.

¹³ DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 173.

harmonia com vistas a um “saber”. Desta forma, as particularidades de cada faculdade (o sensível, o memorável, o imaginável etc.) estariam concentradas no centro de uma única, a saber, o próprio pensamento que, por sua vez, só se exprime por meio de um sujeito universal – o “*Eu pensante*”. Antes, para Deleuze, o verdadeiro deve remeter às forças que, ao se apoderarem de algo que está *fora* do pensamento – e, portanto, fora também de um sujeito universal – darão a ele um sentido e um valor. As verdades estão em conexão direta com as forças ou as potências que nos determinam a pensar uma coisa ao invés de outra. O pensamento não tem qualquer afinidade natural com o verdadeiro, na medida em que toda atribuição de verdade é, antes, a expressão de um sentido e de um valor, é o resultado de uma interação de forças.

Em terceiro lugar, pensar não é o mesmo que reconhecer. O reconhecimento se configura justamente quando acreditamos haver uma harmonia entre as faculdades que permite estabelecer a identidade de um objeto, tenha sido ele percebido, lembrado, imaginado. O modelo da reconhecimento irá remetê-lo a uma concepção já presente no espírito, e os eventuais erros, como dizer “bom dia, Teodoro” quando é Teeteto quem passa nada mais seriam do que o resultado de uma incongruência entre as nossas faculdades, isto é, uma falsa reconhecimento¹⁴. Mas o grande problema em reduzir a atividade do pensar ao modelo do reconhecimento é que acabamos por desprezar a singularidade de uma experiência que se nos apresenta, de modo que tudo o que experimentamos remete a algo já conhecido, a algo já dado para um sujeito pensante, apenas reforçando aquilo que ele é e faz.

Os três postulados anteriores são os primeiros passos de um quarto e decisivo momento para Deleuze: a crítica ao postulado da representação. A imagem dogmática do pensamento é responsável por aprisionar a diferença à quádrupla raiz da representação: identidade, oposição, analogia e semelhança. Algo só pode ser pensado como diferente quando submetido a uma dessas categorias. Em outras palavras, o elemento da diferença é enquadrado às exigências de um conceito geral¹⁵. O conceito se torna maior que o objeto, e uma singularidade é tomada não pela sua capacidade de diferenciar-se, mas por sua adequação a uma generalidade. O momento nos parece decisivo pelo seguinte: é direcionando sua crítica à representação que Deleuze consegue mostrar a maior potência do conceito, qual seja, *ser potente*. Em suas palavras,

¹⁴ DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 195.

¹⁵ Sobre este ponto, ver FORNAZARI, Sandro Kobol. “A crítica deleuziana ao primado da identidade em Aristóteles e Platão”, p. 3-20.

os conceitos designam tão somente possibilidades. Falta-lhes uma garra, que seria a da necessidade absoluta, isto é, de uma violência original feita ao pensamento, de uma estranheza, de uma inimizade, a única a tirá-lo de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade.¹⁶

É verdade que a filosofia pensa por meio de conceitos; ela os cria, inclusive. Mas não é menos verdade que a atividade do pensamento – e a criação conceitual, no caso da filosofia – exige um impacto de outra natureza que, por vezes, se encontra para além dos limites de um campo estritamente filosófico. É assim que o pensamento não se confunde com a reconhecimento: este algo que força o pensamento – e dinamiza os conceitos – é objeto não de um reconhecimento, mas de um encontro intensivo, de um signo que atinge o pensador acidental e inevitavelmente, daquilo que Deleuze denominou “estados livres e selvagens da diferença ela mesma”.¹⁷

Ora, ao passo que a reconhecimento trata dos objetos que já estão de alguma forma presentes no espírito, a reminiscência (para retomar as teses de Platão) incide sobre objetos que de certa forma independem de uma primeira percepção: a Verdade em sua essência inteligível, por exemplo, espera ser conhecida por si mesma, embora possa vir a aplicar-se sobre outras percepções de verdades empíricas. De maneira ou de outra, são nestes momentos que, segundo Deleuze, a natureza do encontro intensivo é traída: pois se o exercício do transcendente não deve ser decalcado sobre o exercício empírico¹⁸, é precisamente porque ele, o exercício do transcendente, consegue apreender aquilo que não pode ser apreendido pelo senso comum ou, o que seria o mesmo, pelo comum acordo entre as faculdades com vistas a uma reconhecimento¹⁹. Deleuze exige um plano transcendental, sujeito a investigação por meio de um “empirismo superior”, mas ainda assim independente das formas empíricas.

Enfim, a gênese do princípio transcendental em Deleuze quer dizer que a nossa sensibilidade é colocada face ao seu limite por meio de um encontro com o fora, cujo *objeto* não é sensível, mas aquilo *pelo que* os seres sensíveis nos são dados: a diferença pura. A

¹⁶ DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 181.

¹⁷ DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 187.

¹⁸ Para Deleuze, foi esse o motivo pelo qual Kant teria traído seu próprio projeto. Sobre este ponto, ver diversas passagens da obra de Deleuze, dentre as quais poderíamos destacar o segundo capítulo de *Diferença e repetição*; “A realização da crítica”, em *Nietzsche e a filosofia*; “Sobre as quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia de Kant”, em *Crítica e clínica*; e “Sobre Nietzsche e a imagem dogmática do pensamento”, em *A ilha deserta e outros textos*, onde Deleuze faz uma afirmação que resume bem sua visão em relação a Kant: “Kant é a encarnação perfeita da falsa crítica: por esta razão ele me fascina”.

¹⁹ DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 186.

diferença não está, portanto, na mera repartição conceitual entre termos mais ou menos genéricos. O ser é a multiplicidade da diferença, “ao mesmo tempo, singularidade nômade e anarquia coroada”²⁰, pois se distribui instantaneamente por lugares indefinidos e não obedece qualquer hierarquia ou categorizações.

Tendo encontrado isso, Deleuze segue com os desdobramentos. Um encontro intensivo nos força a pensar por diversos caminhos e pode atingir o pensador “sob tonalidades afetivas diversas: admiração, amor, ódio, dor”²¹. Eis o quinto postulado da imagem dogmática do pensamento: o erro é, nesse caso, compreendido como um desvio do verdadeiro por influências exteriores, como é o caso das paixões e dos interesses, que sempre necessitam de uma correção quando provocam desordem entre as faculdades. Para uma imagem dogmática, o erro é uma espécie de negativo do pensamento – como em uma fotografia. Mas por que negativo? Que há de comum nos contornos do pensamento e do erro? Diz Deleuze:

o erro é apenas o reverso de uma ortodoxia racional e ainda testemunha em favor daquilo de que ele se desvia, em favor de uma retidão, de uma boa natureza e de uma boa vontade daquele que é dito enganar-se. Portanto, o erro rende homenagem à ‘verdade’, na medida em que, não tendo forma, dá ao falso a forma do verdadeiro.²²

Mas, mais profundamente, no processo deleuziano de combate ao dogmatismo filosófico, o erro e as outras “desventuras” do pensamento – ilusão, loucura, besteira – passarão a ser incluídos na própria estrutura do pensar.

A besteira, tema de maior interesse para Deleuze, é, em uma primeira aproximação, uma espécie de pensamento não efetivado, não diferenciado, um fundo indeterminado, mas que se apresenta para o sujeito como possibilidade para pensar. Mais precisamente,

a besteira não é o fundo, nem o indivíduo, mas a relação em que a individuação eleva o fundo sem poder dar-lhe forma (ele se eleva através do Eu, penetrando o mais profundamente na possibilidade do pensamento, constituindo o não-reconhecido de toda reconhecimento).²³

²⁰ DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 55.

²¹ DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 182.

²² DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 193.

²³ DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 197-9.

Cabe também notar que o sentido de besteira proposto por Deleuze não serve ao seu propósito original: “falar besteira” é menos a ação de quem não sabe o que está falando que a ação de quem se contenta em reproduzir questões e discursos já conhecidos. Precisamente, a besteira é a outra face do pensamento: seja ela um sintoma da baixeza, seja ela o fundo de onde as intensidades emergem para produzir em nós um traço de individuação, cabe ao pensador contemplá-la e de alguma maneira diferenciá-la, intensificar o sentimento que o constrange e dar a ela uma nova forma. É isto que Deleuze chamou de “ato criativo”: o pensamento deve confrontar os saberes já estabelecidos e os consensos, transmutando o reflexo da besteira em potência criadora.

O sexto postulado da imagem dogmática do pensamento diz respeito ao privilégio da designação. A designação é, além da manifestação e da significação, uma das dimensões da proposição, especificamente aquela que opera a associação entre as palavras e uma imagem particular, representando o estado de coisas²⁴. Mais precisamente, a designação diz respeito a um estado de coisas exterior a partir do qual podemos dizer “é isto, não é aquilo”. Aqui, a condição de verdadeiro se confunde com a própria definição do sentido: tem sentido apenas aquilo que é verdadeiro. Mas, justamente, a condição sempre supõe uma extensão maior que o condicionado, de tal maneira que o sentido não se confunde com a verdade sem tornar o erro possível. Dito em uma sentença, “uma proposição falsa, portanto, não deixa de ser uma proposição dotada de sentido”.²⁵

O que nos interessa nesse pequeno desvio é essa última frase: se estabelecemos o sentido como condição para designar verdadeiro ou falso, necessariamente ele é um domínio maior que ambos os condicionados. Assim, abre-se uma “lacuna” entre o sentido, com maior extensão, e a verdade, com menor extensão, que permite a manifestação de outro condicionado, a falsidade, incompatível com a verdade, porém ainda pertencente ao domínio do sentido. Essa se trata, porém, somente da forma lógica da reconhecimento, de maneira que o sentido não é tomado em toda a sua potência. Sua função, mais que ser a condição de verdadeiro ou falso de uma proposição, é fazer proliferar as possibilidades, tensionar o paradoxo que lhe é próprio.

²⁴ DELEUZE, *Lógica do sentido*, p. 13. Explicar tais definições em detalhe nos tirariam do sentido proposto. Sobre este ponto, ver as páginas iniciais de *Lógica do sentido*, onde Deleuze identificará, além da designação, duas outras dimensões da proposição: significação e manifestação. Segundo sua tese, todas elas são independentes do sentido, bem como o sentido é independente delas.

²⁵ DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 199.

Segundo Deleuze, parte de nossa crença está construída sobre a ilusão de que o mais importante são as soluções de um problema e não os problemas em si, e que bastam respostas mais ou menos convincentes para encerrá-los. Como se pensar se resumisse ao processo de busca de uma resposta ou de procura por soluções. Como se os próprios problemas também não fossem construídos a partir das ideias vigentes e cujas respostas virão apenas reiterá-las. “Há, portanto, um sétimo postulado a ser acrescentado aos outros: o das respostas e das soluções, segundo o qual o verdadeiro e o falso só começam com as soluções ou quando qualificam as respostas”²⁶.

Ora, aplicando-se a esta tarefa, um sujeito nada mais faz que exercitar sua obediência à segurança de uma verdade previamente atribuída ao problema, cuja resposta serve como a reiteração dessa verdade. Se a tentativa de trilhar um caminho seguro é ainda elemento importante no aprendizado de um sujeito, ela deve provir da tarefa de constituir seus próprios problemas e suas próprias questões. Atinge-se assim a impessoalidade de um campo transcendental onde os problemas não são dados, mas são produzidos em todos os seus elementos, a partir de um processo de contemplação, intensificação e diferenciação irrestrita da besteira. A partir desse critério de constituição dos problemas, Deleuze questiona o postulado do saber, o oitavo e último da imagem dogmática do pensamento: “sem dúvida, reconhece-se frequentemente a importância e a dignidade de aprender. Mas é como uma homenagem às condições empíricas do Saber: vê-se nobreza neste movimento preparatório, que, todavia, deve desaparecer no resultado”²⁷.

Saber por saber é apenas tomar posse das generalidades do conhecimento e das regras das soluções dos problemas. Não que Deleuze não reconheça a importância da aprendizagem. Mas aprender significa penetrar na espessura de um problema, como o macaco-filósofo que aprende a descobrir sua comida embaixo de uma caixa colorida entre outras diversas²⁸, a partir de uma repetição obstinada e descontínua, estilhaçada, enfim, *fissurada*, onde não há propriamente distinção entre o objetivo e o subjetivo, o dado empírico e a consciência, o não-saber e o saber: aprender é sempre um devir, ilimitado por excelência, sem pontos de chegada ou de saída. Se há, pois, um trecho com o qual é justo encerrar, devemos fazê-lo soar minimamente nietzschiano, originalmente deleuziano e ilimitadamente intenso, tal como este em *Lógica do sentido*:

²⁶ DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 206.

²⁷ DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 215.

²⁸ DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 214.

É verdade que a fissura não é nada se não compromete o corpo, mas ela não cessa menos de ser e de valer quando confunde sua linha com a outra linha, no interior do corpo. Não se pode dizê-lo de antemão, é preciso arriscar permanecendo o mais tempo possível, não perder de vista a grande saúde. Não se apreende a verdade eterna do acontecimento a não ser que o acontecimento se inscreva também na carne; mas cada vez devemos duplicar esta efetuação dolorosa por uma contraefetuação que a limita, a representa, a transfigura. É preciso acompanhar-se a si mesmo, primeiro para sobreviver, mas inclusive quando morremos. A contraefetuação não é nada, é a do bufão quando ela opera só e pretende valer para o que *teria podido* acontecer. Mas ser o *mímico do que acontece efetivamente*, duplicar a efetuação com uma contraefetuação, a identificação com uma distância, tal o ator verdadeiro ou o dançarino, é dar à verdade do acontecimento a chance única de não se confundir com sua inevitável efetuação, à fissura a chance de sobrevoar seu campo de superfície incorporal sem se deter na quebra de cada corpo, e a nós de irmos mais longe do que teríamos acreditado poder.²⁹

Esta é uma das passagens mais comoventes de toda a obra de Deleuze. Por tudo o que fora dito, a atividade do pensar, que obviamente se dá também através do corpo, parece ser indissociável de um risco que assumimos, quando efetivamente devimos aquilo em que nos perdemos. “Não se pode sabê-lo de antemão, é preciso arriscar permanecendo o mais tempo possível nesta fissura”: não se pode prever as consequências do pensamento. Mas ser um mímico, isto é, encontrar as referências onde elas não estão, embora certamente estejam lá, tensionar o paradoxo, é permitir que nosso mergulho na fissura, não obstante seja doloroso e arriscado, sirva também para que nos tornemos grandes viventes, e foram palavras como essas, no percurso em que se encontravam, que despertaram um sentimento intenso e que nos levaram a creditá-las como as mais “verdadeiras”, ou as mais extraordinárias.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, entrevista a Claire Parnet realizada por P. A. Boutang em 1988 e transmitida em série televisiva a partir de novembro de 1995 pela TV-ART, Paris: Vidéo Edition Montparnasse, 1996.

_____. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

_____. *Lógica do sentido*. 5ª edição. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily e Edmundo Fernandes. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

²⁹ DELEUZE, *Lógica do sentido*, p. 164, grifos nossos.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985a.

_____. *Objecções e respostas* 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985b.

FORNAZARI, Sandro Kobol. *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze*, p. 67. 2005. 194 f. Tese (doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PLATÃO. *Fédon*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985.