

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

INVENÇÃO E APRENDIZAGEM EM GILLES DELEUZE

Autora: Simone Freitas da Silva Gallina

Orientador: **Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo**

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por Simone Freitas da Silva Gallina e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: **21/02/2008**

Assinatura:.....



Orientador

COMISSÃO JULGADORA:



2008

i

© by Simone Freitas da Silva Gallina, 2008.

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

| | |
|-------|---|
| G137i | Gallina, Simone Freitas da Silva. Invenção e aprendizagem em Gilles Deleuze / Simone Freitas da Silva Gallina. -- Campinas, SP: [s.n.], 2008. Orientador : Silvio Donizetti Oliveira Gallo. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. 1. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 2. Invenções. 3. Aprendizagem. 4. Pensamento. I. Gallo, Silvio Donizetti Oliveira. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título. |
| | 07-692/BFE |

Título em inglês : Invention and learning in Gilles Deleuze.

Keywords : Gilles, Deleuze, 1925-1995; Invention; Learning; Thinking

Área de concentração : Filosofia e História da Educação

Titulação : Doutora em Educação

Banca examinadora : Prof. Dr. Silvio Sonizetti Oliveira Gallo (Orientador)

Prof. Dr. Walter Omar Kohan

Profa. Dra. Elisete Medianeira Tomazetti

Profa. Dra. Lídia Maria Rodrigo

Prof. Dr. Roberto Akira Goto

Data da defesa: 21/02/2008

Programa de Pós-Graduação : Educação

e-mail : si.gallina@gmail.com

Para Albertinho

AGRADECIMENTOS

Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo E Antonio da Silva E Walda de Freitas E Ivonei Freitas da Silva E Irmãos E Irmãs E Amigas E Gláucia Figueiredo E Renata Aspis E Cleonice Tomazetti E Liliana Souza de Oliveira E Venice Grings E Lisiane Furtado da Silva E Eliana Pereira de Menezes E Kátia Morosov E Elsa Peixoto E Jacqueline Deblasi E Lalo Minto E Luciana Palharini E Elsa E Libério E Daltro Motta E Sérgio Stocco E Cássio Friedo E Professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNICAMP E Lídia Maria Rodrigo E Elisete Tomazetti E Roberto Goto E Ana Godoy E Walter Kohan E Regina Maria de Souza E Márcio Danelon E Funcionários da FE E Grupo Transversal E Grupo Paidéia E Colegas da Pós-Graduação E APG-FE E Faculdade Palotina E Jair Krassuski E Ângelo Londero.

RESUMO
INVENÇÃO E APRENDIZAGEM EM GILLES DELEUZE

Autora: Simone Freitas da Silva Gallina
Orientador: Dr. Sílvio Donizetti Oliveira Gallo

A presente tese tem como proposta apresentar a contribuição de Gilles Deleuze sobre a aprendizagem abordada a partir da invenção de problemas e da criação de conceitos. Com isso pretendemos mostrar que a aprendizagem não se constitui meramente numa passagem ou transição natural e um estado de não saber para um estado de saber. Antes, a aprendizagem se dá num contexto de experimentação, em que o aprender equivale ao pensar e este somente surge por uma coação exercida pelos acontecimentos portadores de signos. Para essa tarefa foi preciso percorrer as linhas que constituíram e constituem o traçado do pensamento, as quais partem da interpretação de Deleuze da imagem tradicional do pensamento como reconhecimento. Também foi preciso percorrer os deslocamentos da sua elaboração de uma imagem original do pensamento, a imagem de um traçado de linhas de forças no qual o passado, enquanto duração, sempre atual, emerge como futuro. Esse movimento que dá origem ao pensar e, portanto, ao aprender, tem como seus elementos os signos, os acontecimentos, a experiência enquanto elaboração de problemas e de invenção das suas soluções.

Palavras-chave: Invenção. Experiência. Aprendizagem. Problema. Conceito.

ABSTRACT
INVENTION AND LEARNING IN GILLES DELEUZE

Author: Simone Freitas da Silva Gallina

Advisor: Dr. Sílvio Donizetti Oliveira Gallo

The present thesis has as proposal to present the contribution of Gilles Deleuze about the learning approached from the invention of problems and the creation of concepts. With this we intend to show that learning does not merely constitute a passage or natural transition from the state of knowledge. Before, learning occurs in the context of experimentation, in which learning equals thinking, and it only appears by coercion exercised by events carried with signs. For this task it was necessary to go through the lines that constituted and constitute the trace of thought, which part from Deleuze's interpretation of the traditional image of thought as recognition. It was also necessary to cover the displacements of its elaboration of an original image of thought, an image of a stroke of power lines in which the past, as duration, always current, emerges as future. This movement gives origin to thought, and therefore, as learning, has as its elements the signs, the happenings, the experience while elaboration of problems and the inventions of its solutions.

Key words: Invention. Experience. Learning. Problem. Concept.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| <i>Dedicatória</i> | iii |
| <i>Agradecimentos</i> | iv |
| <i>Resumo</i> | v |
| <i>Abstract</i> | vi |
| | |
| 1 INTRODUÇÃO | 1 |
| | |
| 2 A IMAGEM DO PENSAMENTO | 7 |
| 2.1 Fluidez e Permanência: A Imagem Platônica do Pensamento | 11 |
| 2.2 O <i>Cogito</i> como Imagem Moral do Pensamento | 31 |
| 2.3 Reconhecimento e Decalque | 41 |
| | |
| 3 EXPERIÊNCIA E INVENÇÃO | 54 |
| 3.1 Experiência e o Pensar | 57 |
| 3.2 A Condição da Experiência | 72 |
| 3.3 Signo e Sentido: Sobre o que nos faz Pensar | 84 |
| | |
| 4 O PENSAR E A APRENDIZAGEM | 102 |
| 4.1 Da Diferença e do Pensar | 103 |
| 4.2 A Criação de Conceitos e a Aprendizagem em Filosofia | 120 |
| | |
| 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 133 |
| | |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 141 |

1 INTRODUÇÃO

*O que é, afinal, o inventar?
Ele é a conclusão do que se buscava.
J. W. Goethe*

*Tudo o que não invento é falso
Manoel de Barros*

No presente texto, procuramos defender a tese de que a aprendizagem, em Gilles Deleuze, é uma experiência caracterizada pela invenção. Este traço experimental e inventivo é importante para pensarmos a aprendizagem em geral e a aprendizagem filosófica em particular. Nesse sentido, a defesa da aprendizagem como uma experiência na qual, se inventam problemas e também as suas soluções, está em consonância com a concepção que Deleuze tem da atividade filosófica, a saber, uma atividade criadora de conceitos, invenção esta que a torna diferente da Arte e da Ciência. Esse deslocamento para a aprendizagem não pretende eliminar as questões atinentes ao ensino, deseja somente avizinhar-se deste, a partir daquilo que constitui a sua finalidade. Esse enfoque deve-se a duas razões, as quais pensamos justificar tal escolha.

A primeira é uma razão de contexto acerca das discussões sobre o ensino de filosofia atualmente em andamento. Quando procuramos saber sobre a situação do ensino de filosofia, deparamo-nos com uma gama de textos, cuja a questão predominante é o ensino, sendo que boa parte deles não problematizam a aprendizagem, como se ela fosse uma consequência direta do modo como se pensa e se efetiva o ensino.

A segunda razão decorre da primeira e diz respeito ao modo como habitualmente se pensa a relação ensino-aprendizagem. Sob esse aspecto, buscaremos mostrar alguns elementos que nos levam a pensar que não é o ensino que estabelece as condições para a aprendizagem, e sim a aprendizagem é que de fato fornece as condições para o ensino. Ou seja, a idéia de que o aprender é uma experiência de invenção determina o sentido do ensino, afinal, somente um ensino que se coadune

com esta perspectiva permite ou possibilita uma aprendizagem. Diante dessa perspectiva, o ensino não pode ser uma atividade de repasse de conteúdos, mas uma experiência inventiva, na qual estão inseridos o aluno e o professor. Inventiva, aqui, tanto incide sobre os problemas, quanto sobre os conceitos enquanto a solução dos mesmos.

Responder à questão da aprendizagem, como um problema que exige uma solução, somente instalando-nos no processo mesmo que constitui a aprendizagem. Essa é a característica da abordagem de Deleuze, assim como há uma imanência entre o problema e a solução, e entre o problema e as condições que o tornaram um verdadeiro problema. Também há uma imanência entre a aprendizagem e sua condição. Dado que tal condição não pode transcender o plano de imanência da própria aprendizagem: para que a experiência seja a condição da aprendizagem, ela também precisa ser uma aprendizagem. Por quê?

Porque a experiência enquanto invenção é também um momento de aprendizagem de algo novo, seja um problema que se elabora, seja uma solução que se constrói. Contudo, esse modo de entender a aprendizagem e a mútua relação dela com a experiência não é uma petição de princípio, é primeiro uma característica que pertence à própria condição de ser ela mesma condicionada, e não ser absoluta ou não transcender o condicionado. Além disso, ao abordarmos a aprendizagem a partir da experiência, estamos também procurando ampliar o conceito de aprendizagem. Essa ampliação envolve as afecções e tudo o que elas potencializam.

Podemos dizer que ao pensar a aprendizagem, a compreendemos como uma

prática orientada a partir da experimentação, ou seja, aprender inventando problemas e aprender inventando ou criando conceitos. Dessa forma, aquele que almeja a aprendizagem precisa ser capaz de produzir seus próprios problemas e os atualizar sob a forma de conceitos. No caso da aprendizagem filosófica, será preciso retomar a história e as formas do pensamento e, ao transformá-la em problema, constituir conceitos. A aprendizagem filosófica, como invenção é indispensável para a instituição e manutenção da filosofia.

Colocar a aprendizagem como problema não significa que a mesma seja tomada como uma marca de insuficiência ou até mesmo uma deficiência pedagógica. Pretende-se, com essa problematização, atualizar as potências da aprendizagem, vindo a coincidir com a atualização das condições da produção conceitual. Isso quer dizer que, para além da importância da aprendizagem, é preciso garantir certa interface dos processos de subjetivação. É necessário focalizar os aspectos do aprender, no que se refere à dimensão do problema colocado e, o modo como este problema pode suscitar a constituição de um território fértil para a criação conceitual consiste no motivo principal da pesquisa que ora apresentamos textualmente.

No primeiro capítulo, apresentaremos uma abordagem sobre o pensar, a partir de uma releitura da imagem do pensamento que a tradição filosófica legou. Essa releitura acompanha os escritos de Deleuze sobre essas concepções e também a sua posição acerca do que consiste o pensar. Os filósofos escolhidos são aqueles que, para Deleuze, legaram uma imagem do pensamento predominante na Filosofia até bem pouco tempo, a saber, Platão, Descartes e Kant.

Nos textos desses filósofos, procuraremos investigar de que modo o pensamento foi entendido e quais foram as conseqüências que surgiram a partir dessas diversas imagens, em especial, a imagem do pensamento, como decalque do sensível e como produto da relação harmônica entre as faculdades. Com isso, também buscaremos compreender o papel que o pensar exerceu na Filosofia e o seu significado no mapa conceitual deleuziano. Com esse primeiro movimento, pretender-se-á reconhecer de que modo tais linhas de pensamentos foram atualizadas por Deleuze, como ele as articula em sua Filosofia, e que conseqüências elas têm para a atividade do pensar.

No segundo capítulo, explicitaremos as questões relacionadas ao empirismo, especialmente da Filosofia de Hume, Bergson e Proust. Nesses, a ênfase recairá sobre as condições da experiência, o significado dos signos, a invenção de problemas e a criação conceitual, como instâncias nas quais se dá o pensar. A opção por retomar tais questões se deve ao fato de que as mesmas são vitais para a aprendizagem e para toda e qualquer atividade na qual ela esteja envolvida, como é o caso da atividade filosófica. No caso dos problemas e dos conceitos, eles são imprescindíveis para a aprendizagem em Filosofia. Mesmo não sendo considerado um filósofo, Marcel Proust é importante para a filosofia de Deleuze. Tanto se dá pelo mérito da sua obra, que nos faz pensar sobre a importância dos signos e do significado, quanto pelo mérito de Deleuze, que nos mostra que textos não filosóficos permitem leituras e interpretações filosóficas.

Nele, procuramos enfatizar o abandono da idéia de que há um sujeito que interpreta o mundo, mas que, ao invés disso, temos a presença de um campo de experimentações, um campo onde a atividade não requer um sujeito como sua condição. Essa maneira de entender a nossa relação com o mundo permite pensar a

aprendizagem mediante um encontro com signos, com diferenças que nos fazem pensar. Tanto Hume, como Bergson e Proust oferecem elementos que permitem entender a aprendizagem como invenção do mundo, mediante o encontro com aquilo que nos afeta e nos coage, ou seja, os signos. Nesse sentido, a arte é importante porque ela nos mostra que, para pensar, é preciso inventar problemas, e que a aprendizagem é o movimento na busca de sentidos.

Por fim, no terceiro capítulo, trataremos da repetição, uma potência que serve de condição para a novidade. A repetição como fonte dos hábitos traz em si uma potência oculta, cuja captura através do simbólico nos coloca no plano da invenção, a criação dos conceitos. Os hábitos não dependem dos sujeitos, por isso não podemos dizer que temos hábitos. São eles que nos constituem, visto que são as condições da experiência e da subjetividade, pois não só formam nossas atitudes, mas também as disposições que nos permitem pensar e agir.

O hábito nos coloca no encontro com o heterogêneo, permitindo agenciamentos e atualizações, acontecimentos dos quais resultam a invenção e a solução de problemas, os conceitos. Ao introduzir a diferença na repetição, o hábito aparece como a condição do ato de pensar, de pensar a diferença, enquanto absolutamente diferente do pensamento: o hábito é o que nos faz pensar.

Com isso, pretendemos mostrar que, para Deleuze, a aprendizagem é uma atividade orientada pelo pensar e não mais pela reconhecimento, mas ela se constitui em uma experiência a partir do contato com a diferença. Uma aprendizagem que, a partir de Deleuze, apresenta-se como um processo criativo, resultante dos acontecimentos e

do que pensamos a partir deles. Na e pela aprendizagem construímos a nossa singularidade, tornando-nos aquilo que somos e aquilo que já deixamos de ser.

2 A IMAGEM DO PENSAMENTO

*O famoso cachimbo...
Como fui censurado por isso!
E entretanto...
Vocês podem encher de fumo,
o meu cachimbo?
Não, não é mesmo?
Ela é apenas uma representação.
Portanto, se eu tivesse
Escrito sob meu quadro: 'isto é um cachimbo',
Eu teria mentido.*

René Magritte

O problema com as diversas imagens do pensamento que povoam o território da Filosofia não pode ser apartado da história da Filosofia, pois, ao fim e ao cabo, a história da Filosofia coincide com a própria história do pensamento. Pois é a história da Filosofia que se apresenta como um processo de territorialização, de demarcação de domínios, de estabelecimento de limites e, no seu avesso, de apontamentos que se dirigem para o ilimitado do pensamento. Portanto, falar de história da Filosofia é também falar de devires, de desterritorialização e reterritorialização de estilos filosóficos. Mas por que território? Porque para Deleuze a história da Filosofia coincide com a história da criação conceitual e esta pode ser entendida como a história dos acontecimentos num plano de imanência.

Esta atividade de cartografar o pensamento, como um acontecimento datado, é o que Deleuze chama de geofilosofia, uma atividade filosófica cartográfica na qual a história aparece como o *locus* do acontecer do pensamento. Com isso não se quer dizer que a história seja ela própria a experimentação ou invenção, antes ela é o conjunto das condições pelas quais se faz a experimentação. Por quê? Porque, segundo Deleuze, a experimentação não é histórica e sim filosófica.

Deleuze elabora uma minuciosa análise do pensamento com o intuito de avaliar a *Imagem do Pensamento* constituída a partir do senso comum. A sua avaliação está voltada para o desmascaramento de uma imagem construída pela Filosofia ocidental a partir de pressupostos ancorados na concepção de um pensamento único e universal. O grande equívoco dos que sustentam um pensamento orientado para a verdade, cujo suporte teórico são a identidade e a representação, é que eles excluem desde o início a diferença. Deleuze não deixa de ser um filósofo e sequer abandona a história da

Filosofia, mas o que ele abandona são os pressupostos e as perspectivas assumidas por aqueles a quem ele se contrapõe. Essa contraposição vem acompanhada por uma releitura do conceito de pensamento a partir da diferença, abandonando o lugar comum de tomar o idêntico como sendo o que estaria na base de todo pensar, pressuposto implícito na inauguração de uma imagem do pensamento completamente original e duradoura.

Mas qual é a maneira de pensar a diferença frente ao predomínio absoluto do modelo filosófico identitário e representacional? Pensamos que a alternativa que Deleuze empreende está intimamente relacionada com a reconstrução de uma imagem do pensamento na qual o pensar se funda no pensamento mediante um encontro com o impensável, com aquilo que força a pensar. Deleuze inaugura um itinerário novo ao propor pensar um pensamento sem imagem.

Desse modo é possível operar com um sentido de diferença que não se subordina à identidade, mas que a diferença seja acompanhada de um pensamento que ao invés de subsumir a reconhecimento encontra sua medida na capacidade crítica e criadora. Essa capacidade do pensar é a que permite a criação conceitual e, conseqüentemente, permite restabelecer um sentido importante de aprendizagem. Somente com essa guinada é possível falar de uma Filosofia que não se ocupa mais da representação, de um pensar e de uma subjetividade fundada no idêntico, e sim de um pensar que visa ou tem como meta pensar a diferença e a heterogeneidade em seu próprio ser.

O oposto dessa busca deleuziana é o primado filosófico da subordinação da

diferença à identidade, tal como ocorre na história da Filosofia, segundo o que nos mostra o itinerário de *Diferença e Repetição*.

A imagem do pensamento é como que o pressuposto da filosofia, precede desta; desta vez não se trata de uma compreensão não filosófica, mas sim de uma compreensão pré-filosófica. Há pessoas para quem pensar é “discutir um pouco”. Certo, é uma imagem idiota, mas mesmo os idiotas têm uma imagem do pensamento, e é apenas trazendo à luz essas imagens que se pode determinar as condições da filosofia. Ora, será que nós temos do pensamento a mesma imagem que teve Platão ou mesmo Descartes ou Kant? (Deleuze, 1992, p.185)

Platão, Descartes e Kant guiaram-se por uma Imagem identitária e abstrata do pensamento; valendo-se para isso de noções como “identidade”, “representação” e “reconhecimento”, eles constituíram uma Imagem do pensamento que acabou encobrindo “o exercício do pensamento com uma imagem dogmática que o pressupõe e o trai” (Deleuze, 2006, p.207). Esta traição ao próprio pensamento é o que impede o intercâmbio entre a reconhecimento e o pensar e, conseqüentemente, torna distintas as atividades. O filosofar acaba sendo uma reconhecimento e não um pensar. Neste sentido convém inicialmente precisar em que consiste esta Imagem do pensamento legada pela tradição para, posteriormente, precisar o contraponto estabelecido por Deleuze. Para tal empreendimento nos valeremos da história da Filosofia, mas por que nos valeremos da história da Filosofia? Valemos-nos dela não no intuito de repor o que foi afirmado pelos filósofos, mas de reterritorializar o conceito de pensamento: “Mesmo a história da Filosofia é inteiramente desinteressante, se não se propuser a despertar um conceito adormecido, a relançá-lo numa nova cena, mesmo a preço de voltá-lo contra ele

mesmo” (Deleuze; Guattari, 1992, p.109).

Talvez isso justifique a breve análise das Filosofias que Deleuze toma como exemplos de tentativas de elaboração de um conceito de pensamento. No que concerne ao estatuto do pensamento e a subordinação deste às noções acima referidas, tais Filosofias nos servirão para colocar um pouco de luz na problemática daquilo que Deleuze pensa ser a falência do racionalismo, e a retomada do empirismo para afirmar a primazia da diferença sobre a identidade, do conceito sobre a representação e do pensar sobre a reconhecimento. Tal falência está diretamente relacionada com aquilo que Deleuze chama de o “primado da identidade”, pois, “seja qual for a maneira pela qual esta é concebida”, ela “define o mundo da representação” (2006, p.15). Representação que acaba sendo apenas uma re-apresentação do idêntico, daquilo que já é por si ou conhecido por si mesmo. Mais que isso, esse estatuto ontológico atribuído por Platão à identidade, deu origem a uma concepção da realidade ancorada no transcendente, a qual se prolongou até a modernidade com Descartes e Kant.

Mas por que cartografar as imagens do pensamento desses três filósofos? Mesmo que pareça ser pouco deleuziano à primeira vista, é inegável que Deleuze lê os filósofos clássicos para, com e contra eles, propor algo diferente do que ali sempre se pensa encontrar. Como pretendemos aproximar a aprendizagem da invenção, e essa como uma atitude do pensar e do viver, parece-nos importante marcar as diferenças, as nuances, os atritos e os pontos de contato que aparecem na trajetória da constituição da imagem tradicional do pensamento e daquilo que nos propõe Deleuze. Antes de ser uma análise de tais filosofias, pretendemos apenas mostrar o que aprisiona o pensar e

o torna impotente frente a tarefa de invenção que ultrapassa o próprio pensamento e se estende para a vida.

2.1 Fluidez e Permanência: A Imagem Platônica do Pensamento

O problema filosófico na Antigüidade estava imbuído da seguinte questão: como é possível afirmar a permanência, se o que é percebido pelos sentidos está em constante mudança? Mesmo sendo Parmênides o primeiro a tratar o problema do fluxo contínuo e da identidade nele, foi Platão quem nos ofereceu uma solução sistematizada a essa questão, através de uma Filosofia das Idéias, de entidades cuja eternidade assegura a permanência e bloqueia e neutraliza a fluidez do sensível: “este problema havia sido a principal preocupação dos filósofos da antiga Grécia e a resposta havia sido o conceito de substância, como a identidade permanente através da mudança. Platão havia reconhecido esta identidade como a idéia universal ou forma de uma coisa” (Crombie, 1974, p.70). A resposta platônica priorizou a identidade como característica fundamental da realidade, ela consistiu na afirmação de um modo característico de pensar, a contemplação.

A questão da permanência ancorada no eterno e, conseqüentemente, numa realidade que, por ser exterior ao pensamento, o precede e o determina, foi uma das marcas da Filosofia estabelecida no período filosófico grego. Não obstante, essa mesma concepção ainda se manteve no centro das discussões que se seguiram a partir daquele período, sendo responsável por um modo de conceber a Filosofia, característico do pensamento ocidental. Portanto, já de muito tempo a concepção de

uma identidade que transcende e condiciona o pensamento continua sendo o núcleo das investigações e das discussões em Filosofia.

Pode-se dizer que o sucesso da Filosofia de Platão está atrelado a sua tomada de posição pela permanência e pela duração, por uma realidade que pode ser conhecida. Esta posição envolve uma decisão mais profunda, a saber, o estabelecimento do princípio de identidade como princípio supremo. A identidade afirmada por Platão é apresentada em sua Filosofia através da figura ontológica do Mesmo, o qual permite a subordinação e a determinação da Diferença, sempre movente e fluída. A supremacia da identidade, incorporada nas idéias, mostra a supremacia do racional sobre o sensível, da luz transcendente sobre as sombras do mundo empírico.

Essa primazia do que é idêntico a si mesmo pode ser constatada mediante as formulações em que aparecem as idéias como modelos ou arquétipos, as essências eternas e imutáveis. Realidades que são independentes e que determinam tanto a intelecção quanto o percurso das coisas no mundo físico. Pois de ambos os lados, intelecto e mundo físico, tudo segue o modelo das idéias, tudo se esforça para atingir a perfeição das formas eternas e imutáveis.

Com a afirmação do constante devir, proposta inicialmente por Heráclito de Éfeso, seguida mais tarde por seus discípulos, tornou-se problemática a sustentação de que o universo possuía uma estrutura estável, tal como apregoava a tradição helênica. Essa questão afetou diretamente a possibilidade de uma explicação e conhecimento das coisas, pois as mesmas estavam em constante devir. A identificação do mundo

sensível como um mundo harmônico e, portanto, pensável, foi fatalmente abalada pelos antecessores de Platão, exigindo deste uma nova investida na tentativa de recuperar a harmonia do *cosmos*.

[...] é igualmente verdade que desde o ataque de Parmênides à concepção sensível, em termos de instabilidade do seu objeto, tornou-se uma necessidade epistemológica distinguir entre os perigos óbvios da *aisthesis* e um verdadeiro conhecimento mais ou menos independente dos sentidos (Peters, 1983, p.148).

Na *Apologia de Sócrates*, Platão apresenta as preocupações de Sócrates ao longo de sua vida, numa espécie de retrato intelectual. Neste texto verificamos que a Filosofia platônica, no personagem conceitual de Sócrates, teve várias fases distintas, entre as quais podemos identificar duas, a saber, uma procura estabelecer uma diferença entre as atividades humanas, mostrando que as artes são atividades que envolvem conhecimento e se pautam pela busca da verdade, enquanto a outra afirma a hegemonia do intelecto frente ao sensível.

Nessa última fase as artes não são mais a sede e o lugar da verdade. Na passagem do fazer para o pensar, Platão apresenta a descoberta das faculdades e da boa natureza do pensamento, elaborando assim a primeira imagem do pensamento. Posto isso, pretendemos fazer uma breve exposição daquilo que consideramos ser a trajetória da elaboração dessa imagem de um pensamento puro e, por natureza, voltado para a verdade, trajetória essa que começou na sua obra de sua juventude intitulada *Íon*.

No *Íon* Platão procura mostrar que a rapsódia e a poesia não são artes (*technai*)

e, conseqüentemente, não podem ser consideradas como atividades que envolvem conhecimento e sequer se pautam pela busca da verdade. No decorrer do diálogo, Sócrates mostra que o rapsodo Íon não detém habilidade ou saber que pode ser traduzido nas questões práticas, tal como a arte do ferreiro, do matemático, do médico e tantas outras. Com isso Sócrates quer mostrar que tanto o objeto da rapsódia quanto o da poesia são aparentes e não reais, pois em ambos os casos o que está em questão é o que aparece, o fenômeno, algo que possui um efeito de realidade sem ser propriamente real. A atividade poética é tão somente uma encenação, uma representação ou uma imitação da realidade.

O que sustenta a tese de Sócrates é o estreito vínculo entre a arte e o conhecimento, mais precisamente que o conhecimento serve de critério para discernir dentre as diversas atividades, aquelas que podem ser chamadas de artes e aquelas atividades em que o seu executor não detém conhecimento. Noutras palavras, num primeiro momento, para Platão a verdade está diretamente associada ao “saber fazer”. Portanto, o que está em questão no diálogo é saber se a atividade do rapsodo e a do poeta é propriamente uma arte e, enquanto tal, se ela tem a ver ou não com o conhecimento, com a *episteme* e, se está do lado da verdade ou não. *Episteme* é o termo grego que designa conhecimento ou ciência, contrapondo-se à *doxa*, que significa opinião.

No diálogo, Sócrates diz a Íon que ele possui um privilégio divino, que quando recita fica possuído por Homero, mas desculpa Íon dizendo que apesar dele não saber nada, ele não tem nenhuma culpa. Essa afirmação de Sócrates é importante, pois não ter culpa significa que Íon não age por razão, não tem más intenções ao dizer coisas

que desconhece completamente. Não é culpado porque não falta com a verdade, visto que a sua atividade, a rapsódia, nada tem a ver com a verdade, não pretende ser verdadeira. Também é importante mencionar a definição de Íon sobre a sua performance, a rapsódia, como uma arte de “dizer tantos e tão belos pensamentos”. Sobre ela se pode dizer que, por um lado, o termo “tantos” quer dizer da quantidade de pensamentos, isto é, a rapsódia é uma atividade cuja faculdade principal é a memória, pois somente ela permite reter “tantos... pensamentos” e, por outro, que a expressão “tão belos” indica que no discurso ou na recitação do rapsodo o principal é a beleza, e não propriamente a verdade ou falsidade daquilo que se diz. Afinal, ao recitar seus versos ele se encontra possuído pelo poeta, fica fora de si, tal como ocorre com o próprio Homero que, ao escrever coisas que ele também desconhece, encontra-se possuído pelas Musas.

Essa atitude irracional do rapsodo, que nisso se assemelha à do poeta, aparece no final do diálogo quando Sócrates impõe a Íon a escolha entre duas alternativas: a) querer ser visto como alguém que fala a verdade e, neste caso, ser considerado culpado, pois a sua atividade não implica nenhum conhecimento e nenhuma verdade; b) querer ser visto como alguém cuja atividade se dá por uma inspiração divina e, portanto, nada tem a ver com o conhecimento e sequer com a verdade (cf. Platão, 538c-540e).

Ao admitir que lhe apraz ser considerado como alguém inspirado pela divindade, Íon admite que não é um especialista e, por conseguinte, que a sua atividade como rapsodo não é uma arte (cf. Platão, 540e). Sócrates conclui afirmando que Íon será lembrado somente como alguém que fala coisas belas (cf. Platão, 540e-542b). Somente

assim o rapsodo e o poeta poderão ter suas atividades reconhecidas na *polis* grega, desde que sejam considerados tão somente como aqueles cujas palavras não se guiam pela razão e, portanto, que não podem ser portadoras de verdade. O término do diálogo revela que a atividade do rapsodo nada mais é do que uma “inspiração divina”, e não uma habilidade própria de quem detém conhecimento daquilo que profere, enfim, a rapsódia e a poesia definitivamente não podem ser qualificadas como artes. A posição que prevalece é a de que aqueles cuja atividade é a *mimesis*, não podem ser considerados especialistas, detentores das *technai*, não atuam conforme a razão e o seu discurso nada dizem sobre a realidade, mas se restringe ao âmbito da aparência, do não-ser: o gesto final de Íon importa, principalmente, como um primeiro passo para a desqualificação da *mimesis*, pois ao ser divinizada por Sócrates, ela é definitivamente excluída do domínio das *technai*, o que equivale a colocá-la de saída fora do combate pela hegemonia que se travava na Grécia clássica.

Mas há outro diálogo platônico onde a questão da verdade e de seu conhecimento aparece de maneira mais clara. O diálogo entre Sócrates e Glauco no Livro X da *República* também tem por objeto o significado e o estatuto da poesia com vistas à fundação da cidade perfeita. Contudo, diferentemente do diálogo *Íon*, na *República* Platão discute a poesia tendo por base a sua teoria das idéias e não mais as *technai*, isto é, no diálogo o que está em questão é saber “o que é” uma coisa e não é mais saber “como” as coisas são feitas. Após ter considerado as diversas partes da alma, Sócrates afirma “que não se pode admitir de modo algum na cidade a poesia de tipo imitativo”, pois, “essas obras parecem constituir um insulto à sensatez dos que a ouvem”, principalmente “quando estes não possuem um antídoto conveniente para elas;

isto é, o conhecimento do que elas são na realidade” (Platão, 595a-596d). Essa crítica contundente à poesia e aos poetas independe do apreço e respeito que Sócrates tem pela pessoa de Homero, dada a sua importância na formação e consolidação da cultura grega, aparece na afirmação lapidar de Sócrates: “o homem não pode receber mais honra que a verdade” (Platão, 1993, 595a-596d). Portanto, trata-se de investigar o caráter imitativo da poesia e, para tal, Sócrates propõe a Glauco que retomem a discussão sobre as idéias e sobre a multiplicidade de coisas que são designadas pelo mesmo nome, como é o caso da variedade de camas e mesas compreendidas nas idéias de cama e de mesa.

Sócrates toma como exemplo para a investigação os operários manuais ou artesãos que fabricam mesas e camas, visando com isso estabelecer um contraste entre estes e o poeta. Aquele que fabrica uma cama, a faz levando em consideração uma idéia que tem da cama que quer produzir. Mas, apesar de se voltar para a idéia da cama, o fabricante de camas não fabrica propriamente a idéia da cama, mas uma cama particular, com diversas qualidades que a tornam diferente de outras camas fabricadas. Ora, levando em consideração aquele que fabrica todas as coisas existentes e não somente aquelas que os operários manuais produzem, há que se reconhecer que tal artesão é um “extraordinário sábio” (Platão, 595a-596d). Mas Sócrates diz a Glauco que, de certa maneira, este poderia também fazer todas as coisas, bastando para isso pegar um espelho e refletir todos os objetos existentes. Glauco contrapõe-se a isto dizendo que o que ele estaria produzindo era somente a aparência das coisas, a qual careceria de realidade, ao que Sócrates aceita prontamente como sendo uma “esplêndida objeção” (Platão, 596d-597e). Curiosamente, aquele que produz a imagem

da cama, um pintor, por exemplo, também de algum modo fabrica uma cama, mesmo que seja apenas a aparência da cama.

Mas Sócrates vai além e mostra que também o artesão não produz a idéia da cama, posto que a idéia que ele tem da cama, ao produzi-la, consiste somente na idéia de uma “determinada cama” (Platão, 596d-597e). Noutras palavras, o que Sócrates procura dar a entender é que o artesão não leva em consideração, ao produzir uma cama, a idéia da cama em si mesma, a sua essência, mas apenas uma idéia da cama com inúmeras particularidades que a distinguem de outros tipos de cama. Com isso, afirma que a realidade não pode estar relacionada nem à aparência e sequer ao produto de uma arte. Neste sentido, a verdade também não pode ser atribuída a estas duas obras, pois estas são obscuras em relação àquela.

Tomando por base a mesa, a explicação de Sócrates para esta obscuridade consiste no seguinte: há uma mesa que existe em essência, idéia da mesa; há uma mesa que existe enquanto coisa que o artesão produz, uma imitação da idéia; há uma mesa que existe enquanto coisa que o pintor faz, imitação da cama produzida. Com isso Sócrates está mostrando para Glauco que só há uma mesa, da qual todas as demais participam de alguma maneira. Neste sentido há graus de verdade em relação à idéia da mesa. Uma vez que a verdade somente pode ser atribuída à idéia da mesa, segue-se que o pintor está afastado três graus da verdade. Se tomarmos a mesa produzida pelo artesão como uma cópia da idéia, a pintura é antes de tudo uma cópia da cópia.

A crítica de Sócrates a Homero retoma em outras bases a crítica feita a Íon, a

saber, a poesia nada tem a ver com a verdade e, portanto, não é um conhecimento. Assim como o pintor, também o poeta está afastado três graus da verdade e, neste sentido, está inevitavelmente incluído entre os imitadores, aqueles cuja atividade prática consiste em fazer uma cópia das coisas que por si só já são cópias das idéias. No intuito de explicitar a sua posição em relação aos poetas trágicos, Sócrates inicia distinguindo três tipos de artes.

A primeira arte está diretamente relacionada ao uso e, neste caso, a virtude, a beleza e a perfeição estão relacionadas com o uso para o qual as coisas foram feitas. Neste sentido quem usa é mais experimentado ou sabe acerca daquilo que usa do que aquele que os fabrica ou produz. Esse conhecimento do que é bom ou não, se uma flauta é ou não boa, por exemplo, Sócrates irá denominar de “conhecimento de causa” (Platão, 601a-602b).

A segunda arte é a arte da produção ou fabricação das coisas, assim, o fabricante de flautas adquire um conhecimento por conversar com o flautista que é quem sabe acerca das “características de uma boa ou má flauta” (Platão, 599c-601a). Pois é mediante a aquisição desse conhecimento que o fabricante produzirá suas obras: “Aquele que faz um objeto terá uma reta crença acerca de sua bondade ou maldade, pois não é em vão que convive com aquele que conhece e torna-se obrigado a ouvi-lo. Mas é o que utiliza esse objeto que deverá ter o conhecimento do mesmo” (Platão, 599c-601a).

A terceira arte é a da imitação; contudo, como aquele que imita não possui o conhecimento obtido pelo uso e sequer o conhecimento pela conversação com os que

entendem, segue-se que ele “não saberá e nem chegará a ter uma reta opinião acerca das coisas que imita, no tocante a sua bondade ou maldade” (Platão, 601a-602b). Dado esse desconhecimento daquilo que ele imita, seguirá imitando o bem e o mal e, neste sentido, nada mais faz do que seguir a opinião da maioria que se mantêm ignorante acerca do que são as coisas. Desconhecimento que, segundo Sócrates, “converte sua arte imitativa, não em algo sério, senão antes em algo infantil” (Platão, 601a-602b).

Com a presente distinção Sócrates consegue mostrar para Glauco aquilo que havia afirmado anteriormente, a saber, que a arte de imitar, seja a poesia ou a arte daqueles que falam daquilo que não pode ser visto, como é o caso da arte sofística, encontra-se distanciada três graus da verdade (cf. Platão, 602b-603d). Esta característica inerente à atividade do poeta explica a famosa passagem em que Platão propõe que os poetas sejam banidos da *polis*:

Por tal motivo, não devemos oferecer-lhe entrada numa cidade com boas leis, porque desperta e alimenta o vício e, ao dar-lhes força, destrói o princípio racional, não de outro modo que o faria qualquer cidadão que, revestindo de autoridade aos malvados, trai a cidade e destrói os bem dotados. Há lugar para se dizer que o poeta imitativo introduz em cada alma um regime miserável, instigando a parte irracional daquela, que não é capaz de distinguir o grande do pequeno e sim de somente pensar as mesmas coisas, umas vezes como grandes e outras como pequenas, forjando assim novas aparências completamente distantes da verdade (Platão, 605a).

Ao dizer que a cidade deve negar guarida aos poetas, Sócrates faz menção à alimentação dos vícios responsáveis diretamente pela destruição da racionalidade. Essa questão é explicitada numa analogia entre a alma e o corpo: assim como os

alimentos estragados causam um mal que poderá destruir o corpo, também os vícios, tal como a ignorância, a covardia e a intemperança causam um mal que poderá destruir a alma. Dado que para Platão são as virtudes que consubstanciam a vida social e política, então a ausência destes princípios racionais consiste precisamente naquilo que põe em risco a cidade, concebida como expressão da justiça.

Mesmo que na *República* prevaleça a coexistência de contrários, conforme a dialética que caracteriza a sua Filosofia, essa coexistência é pensada em termos daquilo que constitui o ponto de partida da racionalização: a idéia. A coexistência de contrários não interfere na meta platônica que é a afirmação da inteligência como medida do real, medida que limita e determina as qualidades sempre mutáveis. O que ocorre é justamente uma interrupção do processo incessante do devir.

Após estas explicitações iniciais se pode ver que a verdade não está mais relacionada às artes, nem à sensação e sequer à memória. A verdade está relacionada à contemplação das idéias. O devir dá lugar ao ser, o mutável e sempre movente dá lugar ao estável e permanente, pois ser é o que foi, é e será sempre idêntico a si mesmo.

Conforme a Filosofia pré-socrática, Platão, na figura de Sócrates, faz surgir um outro tipo de admiração, a admiração da ignorância. Mas essa admiração é diferenciada daquela dos seus antecessores, pois ela é afirmada mediante uma tomada de consciência da ignorância: *sei que nada sei*. Essa passagem se apresenta como um momento que aponta para uma ruptura maior, a saber, a ignorância é o início de uma ascensão ao saber absoluto, à contemplação das idéias. Com ela o pensamento ganha

um estatuto próprio, ele agora é Razão, esta é a grande descoberta e a novidade apresentada pela Filosofia platônica.

Mas, ao contrário dos Pré-socráticos, este comportamento admirativo platônico não visava mais a natureza física. Ele fazia brotar no homem uma percepção de caráter intelectual, uma identificação entre homem e o racional. Esta mudança comportamental é o que põe em marcha o processo racional e com ele a determinação do racional sobre o sensível. Platão se afasta do domínio da sensibilidade e afirma o domínio da inteligência ou daquilo que Deleuze denomina de “reconhecimento”.

Talvez não seja sem sentido a grande aversão de Nietzsche a Sócrates, pois este teria pervertido a pureza e o encanto que os gregos sentiram ao maravilhar-se com o mundo. A mudança da atitude de admiração ingênua frente à natureza é abandonada. Assim como a criança que, ao crescer, torna-se adolescente e se vê obrigada a abandonar a proteção paterna, acaba tomando distância daqueles que a protegem e lhe davam segurança. A saída filosófica foi assumir a Filosofia como empreendimento, como tarefa e como itinerário de vida; tal como na passagem do texto platônico, a alegoria da caverna, o momento de saída para o conhecimento da verdadeira realidade.

Platão dedica toda uma obra na perspectiva de demonstrar que a natureza humana desde sempre é dotada desta capacidade de superação da ignorância mediante o conhecimento da verdade. Esta perspectiva platônica é seguida também por seu discípulo Aristóteles. No início da sua *Metafísica*, Aristóteles diz que “todos os homens, por natureza, desejam conhecer”, e, “pelo mesmo motivo temos maior estima pelos mestres de qualquer arte do que pelos obreiros e os consideramos mais sábios e

conhecedores, no verdadeiro sentido da palavra, do que estes últimos, porque conhecem as causas do que se faz” (Aristóteles, 1969, p. 36-37).

A admiração torna-se com Platão uma admiração esclarecida e não mais ingênua, torna-se uma nova atitude de conformidade positiva com a natureza, não mais física, mas racional. Com Platão ela se funde e se confunde com o caráter paradigmático da essência das coisas, da idéia ou forma eterna e imutável. Essa passagem que afirma uma imagem do pensamento é apresentada por Platão no seu diálogo sobre o conhecimento.

No *Teeteto*, Platão já não vincula o verdadeiro ao “como fazer”. Esse afastamento já aparece no início do diálogo, quando Sócrates mostra a Teeteto que o conhecimento do verdadeiro não consiste no domínio das habilidades concernentes às artes. O abandono da prática como a via para se chegar à verdade é marcado pela pergunta sobre: o que é o conhecimento? A resposta de Teeteto é a seguinte: “Assim, o que se me afigura neste momento é que conhecimento não é mais do que sensação” (Platão, 151e).

Mesmo concordando inicialmente com Teeteto, Sócrates mostra a ele que o conhecimento não reside nas impressões, mas no raciocínio sobre as impressões. A crítica a esta identificação entre conhecimento e sensação é feita mediante o esclarecimento de uma significativa diferença entre as impressões fugazes fornecidas pelos sentidos e aquelas noções que permitem conhecer algo. Neste sentido, as noções comuns das coisas não dependem de um órgão particular, mas, diz Sócrates, “é a alma sozinha e por si mesma que apreende o que em todas as coisas é comum”

(Platão, 185e). Na seqüência, lança uma pergunta capital: “e poderá atingir a verdade de alguma coisa quem não alcançar a sua essência?”, ao que Teeteto diz: “nunca!” (Platão, 186c). Donde ter sensações, impressões fugazes dos sentidos, é diferente de ter conhecimento das coisas.

Ora, conhecimento, como é formulado no diálogo, é reconhecimento, e este não incide mais sobre algo percebido, mas sobre o que está relacionado com o mesmo. O reconhecimento não se dá por uma outra percepção, mas sobre uma semelhança daquilo que já foi percebido. A identidade se sobrepõe à diferença. Mas, se conhecimento não é sensação, o que é, afinal?

Constrangido pelos argumentos de Sócrates, Teeteto lança mão de uma outra resposta, “dizer que tudo é opinião, Sócrates, não é possível, visto haver opinião falsa. Mas pode bem dar-se que conhecimento seja a opinião verdadeira” (Platão, 187b). Mesmo sendo verdadeira, uma opinião pode também ser falsa. A possibilidade de a opinião ser falsa permite falar em opinião verdadeira. Assim, a tarefa consiste em demonstrar a distinção entre uma opinião verdadeira e uma falsa. Mas como é possível distinguir uma opinião verdadeira de uma falsa?

Pela distinção entre saber e não-saber não é possível, pois tomar as coisas não pelo que são, mas em relação a outras, conduz à impossibilidade de se ter uma opinião falsa. Afinal, saber ou não saber só indica sabedoria ou ignorância e não a posse de uma falsidade (cf. Platão, 187b-188d).

A distinção entre ser e não-ser também parece não ser uma boa via, pois quando alguém acredita em algo que não vê, pensa em algo que não existe. Mas, quem pensa

no que não existe pensa em nada. Ora, pensar em nada é não pensar e, portanto, não é possível pensar no que não existe. A conclusão é de que pensar no que não existe é diferente de ter uma opinião falsa, logo, não há opinião falsa (cf. Platão, 187b-188d).

Outra via seria pela troca de representações, a qual consiste na situação em que alguém confunde no pensamento duas coisas que existem, tomando uma coisa pela outra. Contudo o problema com essa via é que, se julgar é discursar para si mesmo, ninguém que, ao apreender dois objetos, é capaz de dizer ou imaginar que um é o outro. Neste sentido não podendo haver uma troca de representações, não pode também haver opinião falsa (cf. Platão, 189a-190e).

Mas há a via em que a falsidade limita-se ao fato de emitirmos juízos acerca do que percebemos. Para explicitar esta via Platão utiliza o argumento da cera, pois, o que é impresso é lembrado e o julgamento depende da lembrança. Se o conhecido é o que é lembrado (impresso), e o não-conhecido o que é esquecido (não impresso), então conhecer é conservar uma imagem na memória e percebê-la. Mas se somente serão emitidos juízos daquilo que se conhece, segue-se que os juízos sempre serão verdadeiros e não há falsidade (cf. Platão, 193a-b). Quem conhece duas coisas, não toma uma pela outra, logo não erra. Quem conhece uma e ignora a outra, não percebendo ambas, não há como errar. Quem não as conhece e sequer as percebe, não erra.

Mas há uma outra possibilidade. Se o juízo falso residir no desajuste entre a percepção e o pensamento, numa divergência entre tais faculdades, somente conheceremos se formos capazes de reconhecer algo. Se conheço uma mesa é porque

conservo a sua imagem na minha memória, mas, se percebo uma cadeira e afirmo que é uma mesa, a causa do erro é o conhecimento da mesa? Segundo Platão, parece absurdo dizer que a causa do erro é o conhecimento de algo, pois se assim fosse, a opinião verdadeira poderia ser reivindicada da ignorância e, desse modo, a ignorância seria suficiente para nos fazer conhecer. Assim, a cegueira poderia ser dita a causa da visão (cf. Platão, 199d).

Para Platão, da distinção entre conhecer e não-conhecer não se pode explicar o erro, pois se corre o risco de ter como origem do erro o conhecimento de algo. Ademais as opiniões sempre são afrontadas por opiniões contrárias, as opiniões são acidentais e dificilmente saberemos por elas em que consiste a definição do que é o conhecimento. O erro advém de uma troca ou confusão entre aquilo que se conhece e aquilo que aparece na percepção. O erro é um problema de reconhecimento, mas um problema que ficará confinado ao domínio do sensível. Neste sentido toda sensação sempre pode conduzir ao erro, para evitar o mesmo será preciso abandonar as sensações e se ocupar com aquilo de que já se está de posse.

Um fato curioso é que, ao se deter nas opiniões, Teeteto se iguala aos oradores e juízes, para os quais falta razão à sua opinião e, logo, falta conhecimento. Várias vezes, no texto, Teeteto diz que ouvira alguém dizer que “conhecimento é” tal e tal coisa, ou seja, ele aceita a opinião como uma crença (cf. Platão, 201d). Mas acreditar em algo, por alguma inclinação, é diferente de conhecer isso em que se acredita, para conhecer é preciso dar razões. Na busca por uma resposta à pergunta sobre o que é o conhecimento, Teeteto afirma que conhecimento é opinião verdadeira acompanhada da

explicação racional:

Sobre isso, Sócrates, esquecera-me o que vi alguém dizer; porém agora volto a recordar-me. Disse essa pessoa que conhecimento é opinião verdadeira acompanhada da explicação racional, e que esta deixava de ser conhecimento. As coisas que não encontram explicações não podem ser conhecidas – era como ele se expressava – sendo, ao revés disso, objeto do conhecimento todas as que podem ser explicadas. (Platão, 201d)

Mas o que significa definir o conhecimento pela razão? Sócrates apresenta algumas dificuldades em relação a essa assimilação do conhecimento pela razão. Seria pela enumeração completa dos elementos que compõem o conhecimento? Não, pois Sócrates mostra que se podem percorrer os elementos de um nome sem para isso haver conhecimento.

O resultado é novamente uma opinião. Seria dando do objeto a conhecer um critério distintivo? Não, pois ao mostrar em que consiste uma explicação racional, Sócrates mostra que mesmo considerando o conhecimento uma opinião verdadeira acompanhada de uma explicação racional, a explicação requer um conhecimento da diferença, do sinal distintivo daquilo que se está a tratar. Ou seja, o conhecimento requer um conhecimento, e é justamente o que se está tentando definir. Se a razão exige conhecer a diferença e não somente opinar a respeito, se é o conhecimento que se trata de definir, então a definição do conhecimento parece acabar numa circularidade.

Teeteto concorda com Sócrates que a definição do que é conhecimento não é nenhuma das três definições que ele apresentara: “Ora, seria o cúmulo da simplicidade,

estando nós à procura do conhecimento, vir alguém dizer-nos que é a opinião certa aliada ao conhecimento, seja da diferença ou do que for. Desse modo, Teeteto, conhecimento não pode ser nem sensação, nem opinião verdadeira, nem explicação racional acrescentada a essa opinião verdadeira” (Platão, 210a-b). Mas qual é o impedimento dessas três vias?

Pelo exposto, parece ser o fato de que o conhecimento é relativo à essência e esta ultrapassa a ordem discursiva das opiniões ou dos juízos. O fim do diálogo mostra bem esta situação propiciada pela *maiêutica* socrática. Pois, ao “dizer mais coisas do que havia em mim” (Platão, 210b), Teeteto acaba expulsando todas as opiniões acerca do que é conhecimento. Qual é afinal o resultado de tudo isso? Após se desfazer de todas as opiniões, Teeteto está pronto para atingir o conhecimento?

Uma possível interpretação no sentido de responder esta questão pode ser vislumbrada no *Ménon*, quando Sócrates mostra a Ménon que o seu escravo pode conhecer algo que antes desconhecia. Trata-se de um conhecimento para o qual não é preciso ter recebido nenhuma instrução ou ensinamento anterior. Sócrates mostra que o conhecimento que o escravo passa a possuir depende única e exclusivamente de si próprio. A descoberta do escravo consiste numa rememoração de algo que sua alma já havia conhecido antes de se alojar no corpo: “Se não as adquiriu na vida presente, é de todo necessário que as tenha em outro tempo e que estivera provido delas anteriormente” (Platão, 86b). Em suma, para Platão o conhecimento consiste na intuição das idéias ou das formas eternas. Mas qual é a imagem do pensamento que Platão legou a partir desse diálogo?

Pode-se observar que a oposição entre o mundo do ser ou da verdade e o mundo da aparência ou da opinião, teve como consequência direta a separação entre pensamento e mundo, o que fez com que Platão estabelecesse uma hierarquia no tocante às faculdades ou capacidades mentais. A capacidade cognitiva intelectual em Platão é mais rigorosa e se dá num plano puramente intelectual, independente da própria sensibilidade e da imaginação.

Platão pensava que a dependência que os homens têm em relação aos sentidos e a diversidade por eles apresentada tornava impossível a compreensão da unidade e, conseqüentemente, da realidade ou daquilo que ele chama de ser: “o conhecimento da unidade é uma das coisas que conduzem e voltam a alma rumo à contemplação do ser” (Platão, 525a). Contemplação que torna possível o conhecimento da essência das coisas, o conhecimento da verdade em si mesma.

O conhecimento daquilo que antes era desconhecido, através de uma cadeia de relações nas quais está implicada a rememoração (*anamnesis*), consiste na contemplação, não mais das coisas sensíveis, nem das palavras que as descrevem, mas das idéias que são as verdadeiras essências das coisas. Mesmo que nenhuma arte permita o conhecimento de tais essências, pois elas somente as imitam, ainda resta uma atividade humana pela qual esse conhecimento é possível, essa atividade é a Filosofia. A Filosofia conduz os que vivem no mundo das sombras a enxergar a luz do dia.

Também se deve fazer menção à outra questão fundamental, a identificação entre o ser e o pensamento. Platão segue efetivamente os passos de Parmênides, para

o qual pensar e ser são um e o mesmo. Esta identificação pressupõe uma estrita identidade entre pensar e ser, originada da cisão eleática entre mundo e pensamento, a qual serviu de sustentação para a concepção de uma realidade puramente intelectual. O pensamento opera com elementos contrários, mas sempre os tomando separadamente, pois essa é a marca ou a forma da identidade real, expressa na Filosofia platônica pela essência. Se há erro, esse se deve a um obscurecimento ocasionado pelos sentidos.

As operações das faculdades são guiadas pela operação do intelecto, razão pela qual Platão as subordina ao pensamento. Esse decalque é afirmado na reconição, num reconhecimento primordial do que está na gênese do verdadeiro conhecimento. A filiação do pensamento com o verdadeiro dota o pensamento de uma natureza infalível, uma natureza boa em si mesma.

Deleuze parece contrariar a tradição ao afirmar sobre a Idéia que ela não é a essência. Enfoca antes o problema como sendo o objeto da idéia, e o coloca “do lado dos acontecimentos, das afecções, dos acidentes, mais do que da essência teomática” (Deleuze, 2006, p.267). Contra o racionalismo platônico afirma o caráter inessencial da idéia ao invés de perseguir a busca pela “posse” e “compreensão da essência”.

O racionalismo quis que o destino da Idéia estivesse ligado à essência abstrata e morta; e na medida em que a forma problemática da Idéia era reconhecida, ele ainda queria que essa forma estivesse ligada à questão da essência, isto é, ao ‘Que é?’. Mas quantos equívocos nessa vontade! É verdade que Platão se serve *dessa* questão para opor a essência e a aparência e refutar aqueles que se contentam em dar exemplos. Acontece que seu objetivo, então, era tão-somente o de calar as respostas empíricas para abrir o horizonte indeterminado de um problema

transcendente como objeto da Idéia (Deleuze, 2006, p. 267).

Esta é a imagem do pensamento legada por Platão à tradição filosófica ocidental, uma imagem do pensamento que coincide com a verdade e com o mundo da representação. Uma imagem do pensamento que procura se afastar do heterogêneo das faculdades por medo do erro contaminar a pureza do que é pensado, erro este que desde Platão foi atribuído ou vinculado ao sensível e a tudo que dele provém. O erro passou a ser o objeto de escárnio filosófico, mas isso revelou que o preconceito filosófico platônico foi para com a diferença.

2.2 O *Cogito* como a Imagem Moral do Pensamento

A ordem das razões que compõem as *Meditações* inicia-se com a evidência intuitiva do *cogito* e se estende através de uma série de outras verdades que dele são deduzidas. Este afastamento das verdades em relação ao ponto de partida é caracterizado por uma diminuição da realidade das mesmas, a qual pode ser percebida no tratamento que ele dá às idéias das coisas sensíveis e da possível existência das coisas materiais. Isso não só mostra uma primazia do intelectual em relação ao sensível, mas também mostra a pretensão cartesiana de ter o *cogito* como seu princípio básico e como a verdadeira imagem do pensamento.

O ponto central das *Meditações* é o estabelecimento do *cogito* como ponto de partida na ordem das razões, além de provar a sua existência independente da extensão. Esta perspectiva assumida por Descartes consiste na defesa da autonomia do pensamento, o qual é considerado como “uma realidade perfeitamente

independente” (Hamelin, 1949, p.186). Mas qual é a origem dessa autonomia? Para Descartes, o pensamento é autônomo em relação à extensão e a autonomia reside na coincidência entre pensamento e realidade, pelo menos no tocante à realidade que podemos conhecer mediante a função representativa das idéias.

Aqui surge uma questão significativa, pois através da coincidência entre pensamento e realidade é possível afirmar que o pensamento é a medida do real e, sendo assim, o pensamento “é a fonte de tudo, inclusive da coisa não-pensante” (Hamelin, 1949, p.178). Com isso se afirma a prioridade do pensamento em relação à extensão, não somente no sentido do acesso, mas também no sentido de que a extensão é o objeto da intuição intelectual, clara e distinta: a própria extensão “termina por absorver-se no pensamento” (Hamelin, 1949, p. 182). Com isto toda dinâmica do mundo passa a ser a dinâmica do próprio pensamento, o qual deixa de ser estático, passivo, passando a ser uma atividade mental.

Esta questão parece ser decisiva para afirmar a autonomia do pensamento e, ao mesmo tempo, confere à extensão o caráter de idéia inata. A defesa do inatismo das idéias, enquanto maneira de pensar as coisas, pode ser encontrada em Hamelin: “É verdade que Descartes, em sua resposta ao *Placard* de Régius, (e também em escritos diferentes) reduziu a noção de inatismo, à da faculdade de produzir as idéias” (1949, p. 187). Da mesma forma, também ocorre com o pensamento, pois, de posse desta capacidade inata, ele constrói aquilo que ele mesmo conhece.

Talvez o que Descartes tenha como pressuposto para pensar o inatismo seja o modelo dos universais, os quais também são idéias inatas, pois “pelo nome idéia,

entendo esta forma de cada um dos nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos” (Descartes, 1983, p. 169). O pensamento figura como a capacidade de conhecer, não um conhecimento de algo externo a si mesmo, e sim interno.

[...] pois já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de vê-los ou tocá-los, mas somente por concebê-los pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito (Descartes, 1983, p.98).

Como podemos observar, o que é conhecido mais facilmente é o espírito, mas o que é conhecido do espírito? Sua natureza, a qual é afirmada enquanto as capacidades de operar do pensamento puro, as naturezas comuns. Pois é através destas capacidades que o pensamento obtém a evidência de si mesmo.

Esta perspectiva de Descartes possui um sentido propedêutico com relação ao itinerário da dúvida. A dúvida serviu para preparar a mentalidade do seu tempo, para considerar as coisas intelectuais e distinguir as mesmas das coisas corporais. Por isso se pode dizer que a temática desenvolvida nas *Meditações* tem como pressuposto as questões sobre a natureza do pensamento e não mais sobre a natureza sensível dos corpos. Sob esta perspectiva, há um abandono daquilo que se convencionou chamar de realismo empírico.

Através da intuição, o sujeito pensante tem uma apreensão imediata do seu ser, apreensão esta que é expressa mediante uma definição, também denominada por

Descartes de idéia ou noção comum. Mas o que garante que esta expressão seja verdadeira? O que se pode dizer inicialmente é que a intuição aparece como o requisito fundamental para a verdade. Pois, através de uma percepção clara e distinta, o sujeito entende, a partir de si mesmo, sua identidade mediante as diversas maneiras de pensar, inferindo disso sua existência: “De sorte que, após ter pensado bastante nisto e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (Descartes, 1983, p. 92).

Eis afirmada a primeira certeza, “eu sou, eu existo”, como sendo uma “proposição necessariamente verdadeira”, um juízo sobre algo cuja existência não pode ser colocada em dúvida, ao menos enquanto a sua afirmação é concebida por aquele que pensa. Nesse pensar em que todas as coisas foram postas em dúvida, somente restou o sujeito da dúvida que, ao duvidar de tudo, descobre-se como alguém que duvida, que pensa e, conseqüentemente, que existe enquanto tal. A existência daquele que pensa provém da consciência que ele tem de seus atos, nesse caso específico a consciência do ato de duvidar, como um pensamento do qual aquele que duvida é o próprio sujeito. Essa inferência imediata é a expressão da consciência de si ou da autoconsciência.

O *cogito* é o princípio filosófico, conhecido como sendo uma evidência, que independe das outras, não é nenhuma verdade eterna ou princípio da razão. Tal certeza se dá somente no momento em que se pensa, visto que “é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (Descartes, 1983, p. 92). Para Cottingham, este passo é fundamental, pois ele restitui o

aspecto dinâmico do *cogito*.

O que me dá a certeza da minha existência não é qualquer fato estático e intemporal sobre mim próprio - que eu sou alguém que pensa; é antes o fato de eu estar neste momento ocupado em pensamentos. E desde que continue a estar assim ocupado, a minha existência está assegurada (Cottingham, 1989, p. 60).

A existência do sujeito que pensa somente é afirmada mediante um pensar. Por isso o que melhor expressa tal evidência é “estou pensando”, tendo como referência de tempo verbal o gerúndio e não mais o presente do indicativo. A certeza dessa existência somente é garantida à medida que é formulada em termos de um pensar. O primeiro princípio, na ordem das razões, além de ser um conhecimento indubitável, também é gerador de novas verdades, pois serve de fundamento para a própria regra da verdade. Regra esta que legitima também a existência do eu pensante através da justificação da sua verdade.

A afirmação cartesiana do “eu penso, logo existo” não é silogística, mas trata-se de uma experiência no interior da própria existência. Do logro universal ao qual estava submetido, o sujeito duvida e, duvidando, descobre que está pensando, visto que a dúvida é um tipo de pensamento.

Apenas uma premissa que se refira à ação de pensar, elaborada estritamente como uma parte de “meditação” terá a propriedade de ver na sua verdade confirmada pelo próprio ato de pô-la em dúvida. A validade do argumento “Cogito” poderá agora ser defendida da seguinte forma: Em primeiro lugar, a premissa “Penso” possui uma indubitabilidade especial, de acordo com as frases acabadas de explicar. Em segundo lugar, dado que se está indubitavelmente consciente de que neste momento se está a pensar, então se conclui necessariamente da nossa própria existência. Assim, enquanto se estiver realmente ocupado nesta atividade não se poderá, de forma alguma, não existir. (Cottingham, 1989, p. 63-64)

Deste pensar que se pensa surge a idéia do pensamento, segundo Descartes, essa “atividade” de pensar-se a si próprio é o momento em que o pensamento adquire consciência da sua própria existência. Se o “penso, logo existo” é uma inspeção do espírito, então, este ato básico do pensamento revela que toda intuição nada mais é do que uma operação interna ao próprio pensamento. Hamelin expressa de maneira clara o sentido preciso do *cogito* enquanto um pensamento que se pensa a si próprio.

Em suma, pois, o cogito, primeira verdade, é a verdade de um raciocínio mais do que de um juízo, ele constitui, mas somente na ordem do conhecimento, uma progressão, uma marcha do pensamento ao ser. E ademais, o ser que ele estabelece, partindo assim do pensamento, tem sido, na intenção de Descartes e como legitimamente deve ser, um ser interior ao pensamento (Hamelin, 1949, p. 144).

O itinerário que permite o acesso ao ser se dá através do pensar, mas o ser afirmado por ele é uma realidade que não transcende ao próprio pensamento. Assim, é do interior do próprio pensamento que surge esta percepção da identidade do pensamento consigo mesmo. Este processo apresenta a efetiva participação do pensar no estabelecimento da realidade daquilo que é conhecido.

O segundo passo é dado por Descartes à medida que ele conecta esta descoberta com a certeza. Esta percepção é clara porque está presente e manifesta ao espírito atento; distinta à medida que é diferente de todas as outras percepções. Neste sentido, Descartes afirma que: “já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras” (Descartes, 1983, p. 99-100). Através da evidência intuitiva se alcança a primeira

verdade.

Antes de Descartes, “unicamente os estóicos haviam compreendido, até certo ponto, que a certeza é um fato particularmente interno” (Hamelin, 1949, p.161). Esta certeza da evidência intuitiva permite resgatar o caráter objetivo da verdade, pois a idéia é esta certeza infalível, cujo valor não pode ser posto em discussão.

Que algo que pensa existe não resolve a questão sobre a natureza ou sobre o que é isso que pensa. Mas quem é esse eu que existe enquanto pensa ou “o que sou, eu que estou certo de que sou”? Descartes elimina das possíveis respostas aquilo do qual o *cogito* poderia ser obtido: derivar ele do conceito de homem, definido como “um animal racional”. A razão textual dessa recusa é a de que uma tal busca o conduziria para uma “infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas” questões. Ao que parece, Descartes não quer assumir a perspectiva de fundar o *cogito* em conceitos mais elementares, pois isso seria aceitar que não há um fundamento, mas um recurso que vai ao infinito.

Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Certamente não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza. [...] Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, ouço e que me aqueço e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, toma o assim precisamente, nada é senão pensar. Donde começo a conhecer o que sou, com um pouco mais de luz e distinção e do que anteriormente (Descartes, 1983, p. 95).

Através da análise dos diversos “atributos”, é afirmada a essência ou a natureza deste *eu* pensante, ou seja, “o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não

pode ser separado de mim” (Descartes, 1983, p. 95). O pensamento se constitui, portanto, na essência desse *eu* que Descartes designa como sendo “uma coisa que pensa” (Descartes, 1983, p. 95). A certeza da existência e do pensamento também permite a aquisição de outras certezas, isto é, a certeza da existência de uma variedade de pensamentos que, como as dúvidas, também lhe pertencem como suas propriedades. Pois é o mesmo sujeito quem concebe, afirma, nega, duvida, quer, imagina, sente, etc., e todos estes atos se afirmam como modificações dessa coisa que pensa (*res cogitans*).

O pensamento é o seu atributo principal, aquilo pelo qual o sujeito se conhece a si mesmo e obtém a sua identidade, ou seja, pelo pensamento o sujeito continua sempre o mesmo, independentemente da diversidade de pensamentos. A existência afirmada por uma experiência interna ao sujeito somente poderá ser entendida se o enunciado “eu sou” obtém como complemento o enunciado “eu penso”. Antes, é o enunciado “eu sou pensante” que melhor traduz essa situação descrita por Descartes.

Como o pensar é o que há de comum em todos os atos do *eu* que pensa, quer sejam atos da percepção ou da volição, a relação de inerência para com a coisa pensante é estendida para todas as modalidades de pensamento desse mesmo sujeito. A existência da coisa que pensa implica a existência do atributo pensamento e nos diversos modos de pensar. Pois aquele que pensa é, antes de tudo, um eu dotado de uma diversidade de pensamentos.

Esta característica reflexiva dos modos do pensamento se deve à consciência que o eu tem sobre seus próprios atos, ela constitui esta capacidade reflexiva inata,

através da qual ele se conhece e também conhece os diversos modos de pensar como sendo modificações do seu pensamento. A certeza sobre a expressão “me parece que vejo” está no mesmo nível das certezas anteriormente estabelecidas, da existência da coisa que pensa, do seu atributo principal e das suas diversas modificações.

O pensar enquanto espontaneidade torna possível o conhecimento da verdade. Eis o ponto crucial da Filosofia cartesiana, o *cogito* é o conceito básico, conceito que se refere ao pensar enquanto um ato básico de toda atividade mental e cognoscitiva. A justificação cartesiana é a de que o *cogito* é descoberto mediante a atividade de pensar. Por isso ele reivindica que o *cogito* nada mais é do que “uma coisa que pensa”, “um espírito, um entendimento ou uma razão” (Descartes, 1983, p. 94). O eu “é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo” (Descartes, 1983, p. 94). Mas por que ele agrega a essa justificação a frase “são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida” (Descartes, 1983, p. 94)?

Descartes não fala mais sobre esse desconhecimento e, com isso, deixa subentendido que tal termo não possui uma significação definida, que ele não é um conceito, que não possui uma objetividade atestada pela tradição. Mas na correspondência com Hobbes deixa entrever um detalhe importante da sua afirmação do “eu penso”. Segundo ele, qualquer outro modo de tratar essa questão, ou de se inferir qualquer coisa que não seja a do “eu” enquanto sujeito dos pensamentos, não significa somente ir contra toda razão e lógica, diz ele, mas também ir “contra toda maneira ordinária de falar” (AT IX-1, p. 136). Esse vínculo com o senso comum é

interpretado por Deleuze e Guattari da seguinte maneira:

O plano cartesiano consiste em recusar todo pressuposto objetivo explícito, em que cada conceito remeteria a outros conceitos (por exemplo, o homem animal-racional). Ele exige somente uma compreensão pré-filosófica, isto é, pressupostos implícitos e subjetivos: todo mundo sabe o que quer dizer pensar, ser, eu (sabe-se fazendo-o, sendo ou dizendo-o). É uma distinção muito nova. Esse plano exige um conceito primeiro que não deva pressupor nada de objetivo. De modo que o problema é: qual é o primeiro conceito sobre este plano, ou por qual começar para determinar a verdade como certeza subjetiva absolutamente pura? Tal é o cogito. (Deleuze; Guattari, 1992, p. 39)

Deleuze é perspicaz nesse ponto, ele nota que Descartes quer encontrar um fundamento novo, uma nova base para o filosofar, e a encontra no pensar. Mas o que é afinal o pensar para Descartes? Deleuze compreende que não há uma resposta filosófica, e que Descartes não queria ter uma. Ao que parece, ele contenta-se aceitando que todos sabem o que quer dizer “pensar”, “ser”, “existir”, etc. Ele se contenta em enunciar as diversas modalidades desse já conhecido pensar, pois o seu ponto de partida original é a idéia de que o o pensar é o “senso comum”. Para Deleuze a natureza universal do *cogito*, como o que há de comum em todos, ou aquilo que é distribuído a todos, é o pressuposto da Filosofia cartesiana, essa imagem “pré-filosófica e natural” é a imagem do pensamento do qual Descartes se vale para postular a sua Filosofia.

Segundo esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro. E é *sobre* esta imagem que cada um sabe, que se presume que cada um saiba o que significa pensar. Pouco importa, então, que a Filosofia comece pelo objeto ou pelo sujeito, pelo ser ou pelo ente, enquanto o pensamento permanecer submetido a esta Imagem que já prejulga tudo, tanto a distribuição do objeto e do sujeito quanto do ser e do ente (Deleuze, 2006, p. 192).

Esta “imagem moral” do pensamento que se oculta com nuances de reflexões conceituais não esconde seu caráter subjetivo. Imagem moral porque repousa numa suposta boa natureza do pensamento, subjetiva porque está ancorada naquilo que o filósofo retém, o senso comum, e procura ocultar através de inúmeros esforços. Esforços no sentido de dotá-la com certa pureza que lhe permita alçar o posto de princípio do seu sistema filosófico.

Contudo, o equívoco reside justamente nessa tentativa filosófica de querer se libertar de uma imagem do pensamento e ao cabo fazer com que esse lugar seja ocupado por uma imagem do senso comum. Esse sentido partilhado por todos teria conduzido Descartes a afirmar uma imagem do pensamento enquanto pensamento puro, uma afirmação que o filósofo teria operado de forma consciente. O que resulta disso é uma imagem distorcida do pensamento, uma imagem que não somente afirma o transcendental em detrimento do empírico, mas o faz se utilizar do expediente da justificação, dando a ela um estatuto de direito.

Para Deleuze este seria o maior equívoco, afinal, diz ele, “a boa natureza e a afinidade com o verdadeiro pertenceriam, de direito, ao pensamento, qualquer que fosse a dificuldade de traduzir o direito nos fatos ou de reencontrar o direito para além dos fatos” (Deleuze, 2006, p. 194). O itinerário cartesiano de afirmação do pensamento enquanto *cogito* lograria a pretensão de um início sem heranças, mas o preço pago por Descartes seria o de reafirmar o pressuposto do senso comum, o pensamento moralmente bom e voltado à busca do verdadeiro, agora já mascarado de primeiro princípio.

2.3 Reconhecimento e Decalque

Deleuze se refere a Kant como um filósofo que decalca o sensível ao afirmar a faculdade intelectual. Também diz ser Kant o que leva a cabo a imagem do pensamento partilhada pelos seus antecessores. Essas duas questões requerem uma breve problematização da Filosofia kantiana para um posterior esclarecimento do que Deleuze pensa acerca das conseqüências de tal projeto filosófico. O empreendimento kantiano tal como é apresentado na *Crítica da Razão Pura*, é visto por Deleuze, em seu escrito sobre *A Filosofia Crítica de Kant*, como uma forte reação ao empirismo,

Contra o empirismo, Kant afirma que há fins da cultura, fins inerentes à razão. Mais ainda, só os fins culturais podem ser considerados absolutamente derradeiros [...]. Um fim é uma representação que determina a vontade. Enquanto a representação é a de alguma coisa exterior à vontade, importa pouco que ela seja sensível ou puramente racional; de qualquer maneira, ela só determina o querer pela satisfação ligada ao 'objeto' que representa. Quer se considere uma representação sensível *ou racional*, 'o sentimento de prazer pelo qual elas formam o princípio determinante da vontade [...] é de uma única e mesma espécie, não na medida em que ele nunca pode ser conhecido senão empiricamente, mas também em virtude de afetar uma única e mesma força vital' (Deleuze, 1994, p. 9-10).

Kant procura demonstrar como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, e o faz mediante o estabelecimento das condições necessárias e suficientes para tal. Duas são as condições para a justificação, a saber, condições sensíveis e intelectuais. Enquanto as primeiras dependem da sensibilidade, isto é, de uma estrutura transcendental do espaço e do tempo como formas puras da intuição sensível, a segunda se orienta pela estrutura transcendental do operar intelectual, mais precisamente das categorias ou dos

conceitos puros do entendimento. Porém, a elaboração do conhecimento também se deve a atividade sintética desempenhada pela imaginação, que une as diversidades sob a coordenação do entendimento. A imaginação leva a cabo uma operação sintética do diverso a qual constitui o conhecimento. Essa operação mediada pelo entendimento, segundo a intervenção das categorias, é de natureza transcendental; contudo, precisa ser demonstrada mediante a atribuição de um valor objetivo da mesma em relação à aquisição de um conhecimento empírico.

O entendimento não é mais a fonte de todo conhecimento, mas é a faculdade responsável pela ordenação do diverso numa determinada unidade, por isso essa operação é uma redução das diversas representações numa só representação, a partir do que é comum a todas elas. O resultado dessa atividade a partir das representações se denomina conceito. Deste modo, Kant se mantém numa concepção tradicional sobre conceito. Por conceito ele entende toda representação universal ou representação que se refere mediatamente a uma experiência ou objeto, por intermédio de notas comuns a diversos objetos. Essa unificação da diversidade se dá mediante uma atividade judicativa, atividade que se caracteriza pela sua função classificatória e, por isso mesmo, se atém à representação daquilo que é comum no diverso. Por isso o conceito é uma representação, porque diz daquilo que pode estar contido em diferentes objetos. Conforme Deleuze, convém observar que se deve distinguir a representação daquilo que propriamente se apresenta, pois o que se apresenta é o objeto tal como ele aparece:

O que conta na representação é o prefixo: *re*-representação implica uma retomada ativa daquilo que se apresenta, portanto, uma atividade e uma unidade que se distinguem da passividade e da diversidade inerentes à sensibilidade como tal. Deste ponto de

vista, já não temos mais necessidade de definir o conhecimento como uma síntese de representações. É a própria re-representação que se define como conhecimento, isto é, como síntese do que se apresenta (Deleuze, 1994, p. 16).

A síntese operada mediante juízos é entendida por Kant como “a representação de uma representação de um objeto” (Kant, B 93). Por isso o juízo é a unidade de diversas representações numa atividade coordenada pelo entendimento, atividade que consiste na representação de objetos. Por isso Kant se empenha em elaborar uma justificação racional dessa atividade que culmina na síntese de representações. Contudo, convém observar que numa tal atividade encontram-se diferentes elementos que constituem aquilo que em Kant é denominado por representação.

Toda a representação está relacionada com algo diferente de si, objeto e sujeito. Distinguímos tantas *faculdades do espírito* quantos os tipos de relações existentes. Em primeiro lugar, uma representação pode ser referida ao objeto do ponto de vista do acordo ou da conformidade: este caso, o mais simples, define a *faculdade de conhecer*. Mas, em segundo lugar, a representação pode entrar numa relação de causalidade com o seu objeto. Tal é o caso da *faculdade de desejar*: ‘faculdade de ser pelas suas representações causa da realidade dos objetos destas representações’. [...] Enfim, a representação está em relação com o sujeito, visto que tem um certo efeito sobre ele, visto que o afeta intensificando ou entretendo a sua força vital. Esta terceira relação define, como faculdade, o *sentimento de prazer e de dor* (Deleuze, 1994, p.11).

As categorias, também chamadas de conceitos puros do entendimento, são regras que tornam possível a elaboração de conceitos e, neste sentido, tornam-se fundamentais para toda e qualquer atividade de julgar. Esta atividade do entendimento é fundamental para a obtenção de representações, dotando-as de uma realidade objetiva. Qualquer conteúdo pensável é um produto de uma atividade judicativa levada

a cabo pelo entendimento. Mas o que se pode inferir dessa atividade intelectual humana? Para Kant, todas as funções do entendimento estão relacionadas às funções judicativas que orientam a elaboração conceitual mediante uma determinação do diverso ou do múltiplo indeterminado. Por isso a busca pelo fundamento que justifica a capacidade judicativa somente pode ser feita *a priori*. Essa justificação também precisa levar em conta, além da representação, a relação das representações com os objetos. Segundo Deleuze, essa presença de algo distinto da representação faz parte em Kant das condições transcendentais da representação:

Uma representação não basta só por si para formar um conhecimento. Para conhecermos alguma coisa, é necessário não só termos uma representação mas também sairmos dela 'para reconhecer uma outra como estando-lhe ligada'. O conhecimento é, portanto, síntese de representações. 'Pensamos encontrar fora do conceito A um predicado F que é estranho a este conceito, mas que julgamos dever unir a ele'; afirmamos do objeto de uma representação algo que não está contido nesta representação (Deleuze, 1994, p. 12).

Como todo juízo é um ato de classificação e de reunião do que há de comum entre diversas representações, as diferentes formas assumidas pelos juízos podem ser também tidas como diferentes formas pelas quais são elaborados os conceitos das representações dadas. As categorias do entendimento são regras pelas quais um objeto qualquer é pensado segundo uma determinada forma. Elas têm a função de unificar as representações num juízo, de elaborar predicados de possíveis juízos ou conceitos de objetos ainda não determinados e, por isso mesmo, não pensáveis.

As categorias são as condições intelectuais que tornam possível a algo ser objeto de conhecimento. Portanto, para Kant, no tocante à fundamentação, esta

consiste numa explicitação e demonstração da validade objetiva das categorias, mostrando como elas podem ser aplicadas aos objetos de uma experiência independentemente de qualquer experiência, isto é, que seu uso é legítimo e que tal legitimidade independe daquilo a que ela se destina. Esta característica da fundamentação kantiana é denominada de fundamentação transcendental, justamente porque demonstra que as categorias são condições necessárias a partir das quais é possível toda e qualquer experiência. Por isso Kant diz que “dou o nome de dedução transcendental à explicação do modo pelo qual esses conceitos se podem referir a priori a estes objetos” (Kant, B117). A dedução empreendida por Kant mostra como o aparato intelectual *a priori* dota a experiência de objetividade e, portanto, a torna uma experiência válida. Esse procedimento demonstrativo kantiano é importante por dois motivos, o primeiro porque nos mostra como se estrutura o nosso conhecimento e como a experiência depende inteiramente desse aparato transcendental, o segundo e mais relevante para o nosso caso é que nos mostra aquilo que Kant entende por pensamento ou, na linguagem deleuziana, a sua imagem do pensamento.

Na “Estética Transcendental” Kant mostrou que as representações têm sua origem numa relação necessária entre intuição espaço-temporal e o múltiplo que afeta nossa sensibilidade. O espaço e o tempo são condições da sensibilidade e é por seu intermédio que os dados sensíveis podem ser intuídos na experiência. Na “Analítica Transcendental” nos mostra que a necessidade do aparato categorial não depende da intuição dos objetos, mas da capacidade de pensá-los como objetos em geral, num sentido lógico e não mais empírico. Mas esta última condição não pode ser vista como meramente auxiliar, antes sim como o núcleo que sustenta todo o edifício kantiano do

conhecimento e como aquilo que nos mostra a real imagem do pensamento: “todo conhecimento empírico dos objetos é necessariamente conforme a esses conceitos, já que sem o seu pressuposto nada pode ser objeto da experiência” (Kant, B125). Portanto, a validade objetiva das representações depende necessariamente das condições *a priori*, sem as quais não haveria nenhuma experiência, pois são elas que permitem pensar um objeto geral como objeto pertencente a qualquer experiência possível.

Mas há um aspecto mais importante e que merece nossa atenção, a saber, na dedução transcendental Kant apresenta três faculdades responsáveis pelo engendramento do conhecimento mediante a experiência. Estas fontes são a sensibilidade, a imaginação e o entendimento. A estas faculdades correspondem três atividades características, a saber, a síntese do múltiplo, a síntese figurativa e a síntese de reconhecimento: “O princípio de uma tripla síntese, que se apresenta de uma maneira necessária em todo conhecimento, a saber, a *síntese da apreensão* das representações como modificação do espírito na intuição; da *reprodução* dessas representações na imaginação e da sua *reconhecimento* no conceito” (Kant, A97). Mas, por que a atividade de síntese é tão importante para Kant? Porque para que qualquer análise seja possível é preciso que haja algum conteúdo para ser analisado, esse conteúdo são os conceitos. Portanto, a síntese é a atividade fundamental ou fundante de todo e qualquer conhecimento possível:

Todavia, a espontaneidade do nosso pensamento exige que tal múltiplo seja primeiro e de certo modo perpassado, acolhido e ligado para que se faça disso um conhecimento. Denomino esta ação *síntese*. Por síntese entendo, no sentido mais amplo da palavra, a ação de acrescentar diversas representações umas às outras e de conceber a sua multiplicidade num conhecimento. [...]

As nossas representações precisam nos ser dadas antes de toda a análise delas, e *segundo o conteúdo* nenhum conceito pode surgir analiticamente. [...] é a síntese que coleta propriamente os elementos em conhecimentos e os reúne num certo conteúdo, sendo portanto o primeiro o que devemos prestar atenção se quisermos julgar sobre a origem primeira do nosso conhecimento (Kant, B102-103).

Como podemos observar na passagem acima, a elaboração do conhecimento requer que as múltiplas representações sejam reunidas. Essa multiplicidade dada é reunida mediante uma atividade sintética levada a cabo pela espontaneidade do entendimento, a qual se constitui no princípio da tripla síntese.

A primeira síntese é da apreensão da multiplicidade empírica pela intuição sensível. Essa síntese da apreensão empírica somente é possível pela intervenção do espaço e do tempo como formas puras da sensibilidade. Uma vez unificada a multiplicidade, tem-se uma representação espaço/temporal, a primeira unidade básica para a conceitualização. Contudo, para que todas as impressões sensíveis sejam conhecidas, elas precisam ser antes percebidas uma a uma, o que pressupõe que a intuição é sempre acompanhada por uma tomada de consciência de sua ocorrência na sucessão de impressões.

Mas, a síntese da apreensão na intuição é inseparável daquela denominada de síntese da reprodução na imaginação. A síntese pura da multiplicidade do espaço e do tempo apreende o diverso em forma sucessiva. Portanto, é preciso uma operação mediante a qual se retenham os dados passados para combiná-los com os presentes. E é essa a função da síntese da reprodução na imaginação (Kant, A 102).

A síntese da imaginação é chamada de reprodução, nela uma representação passada é unida a uma presente. Porém, a apreensão simultânea daquilo que se dá

sucessivamente depende também de princípios *a priori*, portanto, depende de uma intervenção do entendimento.

Deve portanto haver qualquer coisa que torne possível esta reprodução dos fenômenos, servindo de princípio *a priori* a uma unidade sintética e necessária dos fenômenos. A isto, porém, se chega quando se reflete que os fenômenos não são coisas em si, mas o simples jogo de nossas representações que, em último termo, resultam das determinações do sentido interno (Kant, A 101-102).

A reconhecimento se deve a uma síntese cuja faculdade operante é o entendimento, ela caracteriza-se pelo reconhecimento mediante conceitos daquilo que foi unificado pelas sínteses precedentes. A reconhecimento é a atividade intelectual por excelência, pois, mediante a aplicação das categorias não só é possível obter um conhecimento, mas também o que é conhecido adquire um valor objetivo. A reconhecimento permite a constituição da experiência dos objetos mediante a sua conceitualização, pois somente com a reconhecimento algo pode ser pensado e, portanto, conhecido. Ela se afirma como uma condição sem a qual não é possível haver nenhum conhecimento empírico. Mas, para que essa síntese se realize é preciso que a mesma seja precedida por uma percepção originária, isto é, o sujeito precisa tomar consciência de si próprio como sujeito de percepções.

A consciência originária e necessária da identidade de si é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos, isto é, segundo regras, que não só os tornam necessariamente reproduzíveis, mas determinam assim, também, um objeto a sua intuição, isto é, o conceito de qualquer coisa onde se encadeiam necessariamente (Kant, A 108).

O *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a

dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada. A representação que pode ser dada antes de todo o pensamento denomina-se *intuição*. Portanto, todo múltiplo da intuição possui uma referência necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito onde esse múltiplo é encontrado (Kant, B132).

Como podemos observar nas passagens acima, não podemos pensar que essas três sínteses sejam sínteses isoladas. Elas são uma só atividade complexa submetida e coordenada pelo entendimento. A autoconsciência é a condição básica para a consciência de tudo que afeta o sujeito e de toda e qualquer unidade possível. Por isso o modelo da síntese acaba sendo o próprio modelo da reconhecimento. Mesmo que a atividade de síntese tenha particularidades no tocante às faculdades nas quais ela se realiza, sensibilidade e imaginação, toda síntese é coordenada pelo entendimento através das categorias e dos princípios transcendentais. Como se pode observar, Kant legitima a representação mediante a afirmação de um aparato transcendental calcado na reconhecimento: “E assim a unidade sintética da apercepção é o ponto mais alto ao qual se tem de que prender todo o uso do entendimento, mesmo a Lógica inteira e, depois dela, a Filosofia transcendental; essa faculdade é o próprio entendimento” (Kant, B 134, nota 23). Mas o que podemos inferir dessa imagem do pensamento que Kant apresenta na sua *Crítica da Razão Pura*?

Mesmo sendo uma alternativa significativa para o conhecimento e, talvez, tenha sido essa a razão de porquê a justificação transcendental tem-se mantido como uma espécie de baluarte da Filosofia racionalista, mesmo assim essa não é a questão que nos interessa aqui. O que de fato interessa é a leitura que Deleuze faz da *Crítica*, a sua crítica contundente ao modo como Kant apresenta a imagem do pensamento, uma

imagem que segundo ele perde de vista o pensar.

Deleuze vê que o esforço kantiano para salvaguardar o conhecimento representacional pagou o preço da manutenção de uma imagem do pensamento como uma espécie de “senso comum lógico”. Para ele, Kant teria seguido a tradição e ampliado o seu objetivo, elaborando uma Filosofia que culmina na multiplicação do “senso comum”. Multiplicação que tem seu pilar naquilo que Deleuze denomina de decalque.

É claro, assim, que Kant decalca as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica: a síntese transcendental da apreensão é diretamente induzida de uma apreensão empírica etc. É para ocultar um procedimento tão visível que Kant suprime este texto na segunda edição. Mais bem ocultado, o método do decalque, todavia, não deixa de subsistir, com todo o seu “psicologismo” (Deleuze, 2006, p. 197).

Mas qual seria esta ocultação propriamente dita? O que Kant ocultou ou tentou ocultar é que ele produz uma imagem do pensamento que acaba decalcando a sensibilidade e, ao fazer isso, retira da imagem do pensamento aquilo que a caracterizaria como pensamento e da sensibilidade aquilo que a torna específica. Mas o que ele decalca? Ao fazer do objeto da sensibilidade a representação espaço-temporal, uma representação comum à sensibilidade e à imaginação, Kant teria decalcado o sensível, aquilo que é comum às três faculdades e que se torna o objeto das suas respectivas atividades. Mas ao fazer esse decalque Kant teria ocultado não só a verdadeira natureza do pensamento que consiste em pensar, mas a natureza das demais faculdades, o imaginar e o sentir.

Mas por que essa imagem do pensamento não tem nada a ver com o pensar? Porque ao tomar o sensível como modelo, o pensamento não se encontra mais diante daquilo que o faz pensar, o que o faz pensar é o objeto com o qual o pensamento se encontra. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze afirma que o que nos faz pensar é o objeto do encontro e não o objeto de uma reconhecimento, pois este deixa de ser um encontro, ele é apenas a expressão do idêntico e não mais do diferente. O que nos faz pensar não é o sensível, mas o “ser sentido”, independentemente do que seja, pois aquele já é uma reconhecimento, já é algo pensado, já pressupõe o exercício das demais faculdades, pressupõe, portanto, o próprio pensar.

Por isso que o sensível não faz pensar, porque ele já é uma reconhecimento. O objeto do pensar é o objeto do encontro que faz nascer a sensibilidade na presença daquilo que é sentido, na presença de um signo e não de uma qualidade, pois a qualidade é aquilo que é dado nesse encontro e não é ela mesma o objeto do encontro. O signo é aquilo pelo qual o dado nos é dado. Do ponto de vista da reconhecimento o signo é o insensível, pois ele não é apreendido por todas as faculdades, mas se dá como que no limite de uma das faculdades, a faculdade de sentir. Ele é insensível para a reconhecimento porque ela só reconhece o que pode ser conhecido pelas demais faculdades, aquilo que é comum a todas elas. Para Deleuze o insensível é o que nos faz pensar, é ele que revela a verdadeira imagem do pensamento, que nada mais é do que pensar. Por quê? Porque o insensível é o que só pode ser sentido, é ele que coloca o problema, é ele que nos faz pensar.

O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa ao que ele pensa; contemos, ao contrário, com a

contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio, gênese do ato de pensar no próprio pensamento (Deleuze, 2006, p. 203).

Agora estamos em melhores condições de entender porque Deleuze se volta contra a imagem do pensamento que se encontra na Filosofia de Kant. Porque ela nada tem a ver com o pensar, é tão somente uma imagem da simples apreensão do pensamento por si mesmo, uma imagem de si mesmo, onde predomina o auto-reconhecimento ao invés do conhecimento das coisas.

A crítica de Deleuze a Kant é de que este obscureceu o fato de que para ele o sujeito figura como um princípio regulador de uma homogeneidade que afirma, de antemão, o privilégio do engendramento e da constituição. Isto que foi obscurecido torna-se claro quando entendemos a crítica deleuziana do decalque. Ao impor as condições para a representação, o entendimento acaba determinando a natureza da mesma e perde de vista a condição, a qual não pode ser representada; enfim, Kant teria decalcado a condição do condicionado. Mas o decalque não é a coisa, mas uma reprodução daquilo que a coisa produz, o pensamento. Noutros termos, para Kant o sensível se apresenta como um mero decalque do transcendental, e por isso mesmo não é o que é sentido, aquilo que de fato é a condição do pensar. Com essa imagem do pensamento perde-se de vista a imanência, perde de vista a afirmação do pensar como um acontecimento que resulta desse encontro com o impensado.

Portanto, quando Deleuze afirma que no princípio é a violência, ele está

afirmando que o princípio não é a reconhecimento, mas o pensar. Não a identidade, mas a diferença, o devir-outro. Enquanto o sensível instaura a harmonia entre as faculdades, pois ele é o que é comum, o insensível gera o conflito entre as faculdades, gera a violência, o arrombamento. Mas, é sob esta condição de violência imposta pelo insensível que nasce o pensar no pensamento.

Contudo em Deleuze há uma suspeita velada, a saber, que para a tradição o filosofar não necessariamente equivale ao pensar, visto que se pode contentar com meras opiniões e deixar de lado o pensar. Mesmo que os escritos quase sempre partam de um desejo de pensar, de perguntar-se o que significa pensar, como se faz para pensar, quase sempre eles ficam no nível de um pensamento imóvel. Conforme foi mostrado anteriormente, a concepção da representação calcada na reconhecimento é um bom exemplo dessa imobilidade do pensamento. Mas, se essa distinção se encontra entre aqueles que professam fazer Filosofia, então como é possível aceder ao pensar?

Para respondermos essa questão, devemos antes compreender como Deleuze entende aquilo que chama de subjetividade humana, a instância propriamente dita do pensar. Aqui entramos no estudo sobre o empirismo, realizado em *Empirismo e Subjetividade*, talvez uma das obras mais significativas de Deleuze, dada a diretriz filosófica que a mesma exerceu no desenvolvimento do seu pensamento. A lição mais importante que tiramos da leitura feita por Deleuze dos textos de David Hume é a de que sem o hábito dificilmente podemos falar em pensar.

3 EXPERIÊNCIA E INVENÇÃO

*Os homens de mais espírito, suponho que são os mais ousados,
experimentam também de longe, as mais dolorosas tragédias;
precisamente por isso honram a vida, porque esta lhes
contrapõe o seu máximo antagonismo.
Friedrich Nietzsche.*

O empirismo de Hume permitiu a Deleuze pensar que é no encontro com os dados empíricos que uma faculdade é forçada a forjar uma resposta, a interpretar e a compreender aquilo que lhe afeta. O que Deleuze afirma acerca do objeto característico de uma faculdade, imagem ou essência, por exemplo, é o que é posto por ela como resposta àquilo que lhe violenta, isto é, consiste apenas no produto da atividade. Contudo, esse objeto não consiste no que faz pensar, pois o pensar surge do encontro com o impensável. Sequer o vivido informa ao pensamento o que ele poderá inventar, produzir idéias, sequer o pensamento faz isso como se o que produz já se encontrava antes no vivido. Se não há identidade, também não há representação. Em linhas gerais, os problemas, como pressões exercidas sobre uma faculdade, têm como resposta aquilo que caracteriza a faculdade em seu operar mais fundamental, como é o caso do conceito em relação ao pensamento.

Essa idéia diretriz encontrada em *Diferença e Repetição*, que somente elevando ao caráter transcendental o empirismo, somente ultrapassando a simples idéia de que os conceitos surgem do encontro com algo, é que estamos em condições de saber sobre as condições e o seu caráter transcendente, como queriam alguns filósofos modernos. As condições da experiência não se confundem com a experiência, mas não lhe são independentes. Mesmo sendo verdade que em sua leitura de Bergson, ele identifica esse limite do empirismo tradicional de ficar na ordem da experiência, também é verdade que identifica um limite problemático ao racionalismo, a saber, a defesa de que as condições da experiência prescindem dos dados dos sentidos. O decalque racionalista deixou de lado um aspecto fundamental da experiência, a sua singularidade. Cada experiência segue um princípio de diferenciação interna que a

anima, o qual especifica um modo de existência, a existência do vivido.

Se a experiência é o que nos acontece e se o saber da experiência tem a ver com a elaboração do sentido ou do sem-sentido do que *nos* acontece, trata-se de um saber finito, ligado à existência de um indivíduo ou de uma comunidade humana particular; ou, de um modo ainda mais explícito, trata-se de um saber que revela ao homem concreto e singular, entendido individual ou coletivamente, o sentido ou o sem-sentido de sua própria existência, de sua própria finitude. Por isso, o saber da experiência é um saber particular, subjetivo, relativo, contingente, pessoal. Se a experiência não é o que acontece, mas o que nos acontece, duas pessoas, ainda que enfrentem o mesmo acontecimento, não fazem a mesma experiência (Larrosa, 2002, p.27).

Contudo, antes de iniciarmos a explicitação do seu empirismo transcendental, convém explicitar em que medida Hume contribuiu para a virada da concepção tradicional do pensamento. Também nos interessa aqui a leitura que Deleuze faz desse filósofo, renovando a interpretação desgastada da tradição. Interpretação que quase sempre se reduziu a uma simples análise do papel da imaginação e das conseqüências da mesma para o conhecimento e para a moral, passando por alto naquilo que talvez seja a sua grande inovação filosófica: a afirmação do acontecimento e do hábito como aquilo que faz pensar. Deleuze recolhe de Hume uma idéia central, a idéia da relação:

A lógica humeana das relações é um tema que Deleuze vem desenvolvendo desde seu livro, que fora dedicado justamente a Hume. Deleuze observa, na teoria das relações, a pedra de toque de todo empirismo [...] reconhecidamente o elemento lógico-genético desta teoria dos signos (Cardoso, 2006, p.208).

Para estabelecer o contraste e mostrar a importância da leitura feita por Deleuze, destacando o primado filosófico da relação, faremos uma apresentação sucinta daquilo que pensamos ser a interpretação canônica da Filosofia empirista de Hume e seu

contraponto deleuziano.

3.1 A Experiência e o Pensar

Segundo Hume, todas as percepções da mente humana reduzem-se a duas classes distintas: impressões e idéias. Estas se diferenciam segundo os graus de força e vivacidade com que aparecem à mente, sendo as percepções com maior vivacidade denominadas de impressões, e as com menor vivacidade; de idéias tidas como cópias daquelas. Além dessa distinção, há uma outra: as idéias complexas derivam de idéias simples e estas das impressões. Assim, caso não se encontre uma impressão que corresponda a uma idéia, esta será falsa, ou tão somente uma ficção da imaginação.

A imaginação e a memória são faculdades por intermédio das quais repetimos impressões na forma de idéias, e isso se dá de duas maneiras: conservando a vivacidade primeira, no caso das recordações, ou perdendo-a por completo, no caso das ficções. À primeira vista, podemos perceber que as idéias da memória são mais vívidas e mais fortes do que aquelas produzidas pela imaginação. Disso decorre que a memória apresenta seus objetos com maior precisão que a imaginação, entendida como uma faculdade que produz idéias a partir de outras.

A diferença entre ambas está no fato de que a imaginação apresenta as suas percepções de forma fraca e, dificilmente, serão preservadas pela mente de um modo constante e uniforme, ao menos durante um período de tempo considerável. A memória exerce um papel importante na rememoração ou lembrança de um acontecimento passado mediante uma idéia mais forte. No que tange à memória, cabe a ela preservar

a ordem e a posição das idéias, ela é a faculdade através da qual se guarda a ordem e a forma originais das impressões, enquanto fica a cargo da imaginação a função ou a liberdade de alterar tal ordem. Mas disso não se segue que a imaginação proceda sem ordem, pois a unificação das idéias simples, transformando-as em idéias complexas é um processo que também segue certos princípios.

Os princípios responsáveis pela associação das idéias são os princípios de semelhança, de contigüidade e de causalidade. A presença de princípios associativos indica que a principal característica da imaginação é a relação que ela estabelece entre as idéias. Dentre eles, o princípio de causalidade é o mais significativo, pois, mesmo não comportando vínculo com a necessidade, constitui-se na base de todo o conhecimento acerca das questões de fato. A necessidade está ausente desse tipo de relação, porque nada há, nos objetos que são postos, em relação a algo que a justifique como tal.

O resultado dessa caracterização da Filosofia de Hume é que ele não teria apresentado muitos ganhos positivos, apenas muitos problemas, como o da impossibilidade de justificar o conhecimento humano, pois, devido o caráter meramente contingente da conexão entre as percepções, a única garantia do conhecimento deve-se às crenças surgidas pelo costume de perceber constantemente certas conjunções. Essa situação teria levado Hume ao ceticismo.

No entanto, essa paisagem filosófica torna-se demasiadamente árida, até podemos dizer que ela esconde relva verde, esconde ares de novidade que, mesmo tendo escapado da leitura da tradição, não escapou à leitura de Deleuze. Com ele, a

mesma coisa se passou de outra maneira, ele percebeu a diferença onde todos viram a mera repetição do empirismo, que há muito tinha se alojado na Filosofia. Com a sua interpretação, será possível entendermos o problema da subjetividade humana, de uma subjetividade que aspira à imanência com o mundo e com a experiência por ele proporcionada, que não mais se contenta com as alturas da transcendência imputada a ela pelo racionalismo.

Na leitura que Deleuze faz dos textos de Hume, encontramos não somente um novo significado do que seja a subjetividade, mas também identificação da imaginação e dos sentidos, como potências necessárias de todo o pensar. Deleuze nos mostra Hume como um filósofo preocupado com o acontecimento e com a diferença que ele porta, enfim, um filósofo para o qual o pensar não pode ser reduzido à mera representação.

A filosofia de Hume é uma crítica aguda da representação. Hume não faz uma crítica das relações, mas uma crítica das representações, justamente porque estas *não podem* apresentar as relações. Fazendo da representação um critério, colocando a idéia na razão, o racionalismo colocou na idéia aquilo que não se deixa constituir no primeiro sentido da experiência, aquilo que não se deixa dar sem contradição numa idéia, a generalidade da própria idéia e a existência do objeto, o conteúdo das palavras [...]. Nesse sentido, a razão será chamada instinto, hábito, natureza (Deleuze, 2001, p. 22).

Por que Deleuze enfatiza a noção de “generalidade” como sendo algo que tem na idéia a sua fonte? Pensamos que se deve ao fato de que a generalidade da idéia é avessa à particularidade e, conseqüentemente, avessa à repetição e à diferença. Pois o critério da generalidade é o critério da troca, permitida pelo que há de comum, ao passo que o critério da repetição é o critério da *captura*, daquilo que se deve ao que é singular

(cf. Deleuze, 2006, p. 19-20).

Por outro lado, a generalidade é da ordem das leis. Mas a lei só determina a semelhança dos sujeitos que estão a ela submetidos e sua equivalência a termos que ela designa. Em vez de fundar a repetição, a lei mostra antes de tudo como a repetição permaneceria impossível para puros sujeitos da lei – os particulares. Ela os condena a mudar. Forma vazia da diferença, forma invariável da variação, a lei constringe seus sujeitos a só ilustrá-la à custa de suas próprias mudanças (Deleuze, 2006, p. 20-21).

Um exemplo de Hume corrobora a idéia deleuziana de que a diferença é estranha à lei e à generalidade. Ele afirma que uma pessoa diante de várias cores consegue imaginar o vazio onde falta um matiz pela diferença entre os demais matizes, ou seja, ela somente distingue o que realmente é diferente. Ao invés de lei, a descoberta se dá mediante uma regularidade, própria do hábito, visto que o princípio da diferença, em Hume, dá-se pela sua concepção de que o mundo da experiência é um mundo de fragmentos, de partes.

Entretanto, embora nosso pensamento pareça possuir esta liberdade ilimitada, certificaremos, através de um exame mais minucioso, que ele está realmente confinado dentro de limites muito reduzidos, e que todo poder criador do espírito não ultrapassa a faculdade de combinar, de transpor, de aumentar ou diminuir os materiais que nos foram fornecidos pelos sentidos e pela experiência (Hume, 1972, p. 17).

Contudo, cabe salientar que a imaginação é, para Hume, uma coleção de impressões sucessivas e distintas entre si. A partir dela, a imaginação tem o discernimento das partes que constituem essa coleção, uma composição de percepções diferentes entre si. Essa concepção humeana do discernimento mediante a diferença é o que Deleuze chama de princípio de diferença:

Assim, a experiência é a sucessão, o movimento das idéias separáveis na medida em que são diferentes, e diferentes à medida que são separáveis. É preciso partir *dessa* experiência, porque ela é a experiência. Ela não supõe coisa alguma, nada a precede. Ela não implica sujeito algum da qual ela seria a afecção, substância alguma da qual ela seria a modificação, o modo. Se toda percepção discernível é uma existência separada, 'nada de necessário aparece para sustentar a existência de uma percepção (Deleuze, 2001, p. 95).

Numa expressão lapidar, Deleuze afirma que “o espírito é idêntico à idéia no espírito” (Deleuze, 2001, p. 95). Mas o que significa essa identificação do espírito com a idéia de si mesmo? Será que Deleuze estaria afirmando que a identidade funda a própria experiência? Pensamos que não. Ao contrário, o espírito é a idéia que ele tem das percepções, como sendo diferentes umas das outras. O espírito é a própria idéia, mas não mais idéia de um objeto da natureza, antes idéia de uma percepção. Mas qual é o significado dessa inovação de Hume e o que ela suscita para compreendermos o conceito de pensar?

Hume defende que o espírito não necessita de nada além da coleção de percepções que lhe são inatas, desde que entendamos por inato algo que seja próprio ao espírito. Por isso, Deleuze salienta o caráter inovador da sua filosofia.

Já que a imaginação pode separar todas as idéias simples, e pode uni-las novamente de forma que bem lhe aprouver, nada seria mais inexplicável que as operações dessa faculdade, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tornam, em certa medida, uniforme em todos os momentos e lugares. Fossem as idéias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria; e seria impossível que as mesmas idéias simples se reunissem de maneira regular em idéias complexas (como normalmente fazem), se não houvesse algum laço de união entre elas, alguma qualidade associativa, pela qual uma idéia naturalmente introduz outra (Hume, 2001, p. 34).

Ao comparar a imaginação a uma coleção de percepções, Hume faz ver que ela opera mediante princípios de associação. Com isso ele quer mostrar que não há um sujeito, no sentido de uma substância, de um anteparo, do qual o espírito é o espírito. O espírito é antes um acontecer a partir das percepções, origina-se na relação com as mesmas, e não pode ser compreendido como algo que torna possíveis as percepções.

Hume pensa o espírito como um feixe de percepções e não mais como a condição para as mesmas, por isso a ênfase de Deleuze em afirmar que o espírito é idêntico à idéia de algo. Pela experiência, o espírito se torna idêntico a si mesmo, formando assim a sua subjetividade, pois também se constitui e opera a partir da relação, como é o caso da distinção e da separação de cada uma das percepções, independente que sejam impressões e idéias.

Essas características estão presentes na obra de Hume, especialmente na sua revisão do tradicional conceito de subjetividade. Por isso, Deleuze fala, no livro *Empirismo e Subjetividade – Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*, que este teria dado um novo sentido à subjetividade humana, a qual depende do dado e não da experiência, daí um sentido mais compreensivo de experimentação. Com isso, Deleuze quer mostrar que há equívoco acerca da interpretação da Filosofia de Hume, tratada como uma Filosofia empirista no sentido tradicional do termo. Ao contrário, Deleuze pensa que Hume teria se afastado da concepção tradicional e estaria apontando para uma nova concepção de empirismo.

Por que ao se dizer que o empirismo de Hume é uma concepção para a qual o conhecimento somente é possível através dos sentidos, acaba sendo uma má definição

do mesmo? Porque para o seu empirismo o mais importante não é o conhecimento, e sim a experimentação, como uma consequência direta do dado, daquilo que constitui o sujeito e sua subjetividade. Nesse sentido, Hume atribui um valor maior para a imaginação e para os sentidos, e coloca o entendimento como uma espécie de função da imaginação. Com isso, afirma Deleuze:

Acreditamos ter encontrado a essência do empirismo no problema preciso da subjetividade. Mas, primeiramente, cabe perguntar como esta se define. O sujeito se define por e como um movimento, movimento de desenvolver-se a si mesmo. O que se desenvolve é sujeito. [...] Porém, cabe observar que é duplo o movimento de desenvolver-se a si mesmo ou de devir outro: o sujeito se ultrapassa, o sujeito se reflete. [...] Em resumo, crer e inventar, eis o que faz o sujeito como sujeito (Deleuze, 2001, p. 93).

Ao invés de professar que o inteligível provém do sensível, enquanto seu princípio supremo, Deleuze trata de afirmar que o empirismo justamente quer se ver livre de assumir qualquer princípio. Portanto, a base de seu sistema é a experimentação e não mais a razão.

Em resumo, parece impossível definir o empirismo como uma teoria segundo a qual o conhecimento deriva da experiência. Já a palavra 'dado' convém melhor. Mas, por sua vez, o dado tem dois sentidos: é dada a coleção de idéias, a experiência; mas, nessa coleção, é também dado o sujeito que ultrapassa a experiência, são dadas as relações que não dependem das idéias. Isso quer dizer que o empirismo só se definirá verdadeiramente em um dualismo. A dualidade empírica ocorre entre os termos e as relações, ou mais exatamente entre as causas das percepções e as causas das relações (Deleuze, 2001, p.122).

A experiência a que denominamos anteriormente de experimentação é precisamente uma coleção de percepções, cada uma delas diferente e independente

das demais. É o conjunto daquilo que aparece, puro movimento, puro devir. Experiência, em Hume, é experimentação enquanto um território a partir do qual se infere a existência de outra coisa que ainda não está dada, oriunda da crença. Essa inferência, ao ultrapassar o dado, permite não somente os julgamentos, mas, sobretudo, põe o experimentador como sujeito da experimentação:

Eis o problema: como pode, no dado, constituir-se um sujeito tal que ultrapasse o dado? Sem dúvida, também o sujeito é dado, mas de outra maneira, em outro sentido. Esse sujeito que inventa e crê se constitui no dado de tal maneira que ele faz do próprio dado uma síntese, um sistema. [...] Como pode haver o dado, como pode algo se dar a um sujeito, como pode o sujeito dar a si algo? (Deleuze, 2001, p. 94).

Essa passagem merece uma aclaração acerca do que Deleuze menciona como sendo o “dado”. O dado, para Hume, é o que aparece, é um fluxo de impressões sensíveis. Só que para ele, impressão não possui o mesmo significado da tradição que o antecederia, ele afirma na seção sobre a *Origem das Idéias* que: “Pelo termo impressão, entendo, pois, todas as nossas percepções mais vivas, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos” (Hume, 1972, p. 16). Ora, nesse sentido, as impressões não são mais propriedades exteriores àquele que as experimenta, mas também interiores, ou melhor, elas se constituem na relação, no intermédio, como algo do qual o sujeito que percebe, de alguma forma, participa para o seu surgimento, ou, nas palavras de Deleuze, constrói, cria.

É possível ver que, impressão é uma palavra que não encontra um correlato na gramática de sua época, melhor dizendo, é um conceito cujo sentido é “de algum modo diferente do usual” (Hume, 1972, p. 16). Dizer de uma impressão que ela é uma

percepção é já deslocar o dado do reino da pura exterioridade para o de uma relação entre esta e a interioridade. Percepção não pode ocorrer sem aquele que percebe, ou seja, nenhuma impressão pré-existe ao sujeito. Deleuze captura bem essa ambigüidade do termo humeano, a ponto de falar de um duplo movimento de constituição. Pois, num e mesmo processo, o sujeito constrói e inventa o dado e se constitui como sujeito. Ao cabo, o próprio sujeito se constitui no dado:

Nesse sentido, o sujeito reflete e se reflete: daquilo que o afeta em geral, ele extrai um poder independente do exercício atual, isto é, uma função pura, e ele ultrapassa sua parcialidade própria. Por isso tornam-se possíveis o artifício e a invenção. O sujeito inventa, ele é artificioso. É esta a dupla potência da subjetividade: crer e inventar; presumir os poderes secretos, supor poderes abstratos, distintos. Nesses dois sentidos, o sujeito é normativo: ele cria normas ou regras gerais. [...] crer é inferir de uma parte da natureza uma outra parte que não está dada. E inventar é distinguir poderes, é constituir totalidades funcionais, totalidades que tão pouco estão dadas na natureza (Deleuze, 2001, p. 94).

Ora, o sujeito cria normas ou é normativo, na exata medida em que as percepções são aquilo que aparece e não impressões de coisas em si mesmas. No entanto, convém atentar que as relações são exteriores aos termos e, inclusive, ao conjunto dos mesmos. Mudando a relação não mudam as percepções, o dado continua inalterado. Isso deixa claro que, com Hume, não mais existe qualquer relação necessária entre o que é percebido. A relação que existe entre duas percepções não depende das percepções, depende apenas da imaginação.

As idéias formadas a partir das impressões não se constituem mais como representações. O afastamento em relação à tradição se dá pelo fato de ele não supor que há algo exterior que é idêntico às percepções: “Nenhum objeto jamais revela, pelas

qualidades que aparecem aos sentidos, tanto as causas que o produziram como os efeitos que surgirão dele; nem pode nossa razão, sem auxílio da experiência, jamais tirar uma inferência acerca da existência real e de um fato” (Hume, 1972, p. 32). Contudo, se a idéia não representa mais uma existência real, o que ela apresenta? Ela apresenta a impressão que é inata ou natural ao espírito, e não o que existe. Sendo que, para Hume, inato significa aquilo que é primitivo e, por conseguinte, que não é copiado de nenhuma percepção precedente.

Essa naturalidade da impressão ao espírito é o que Deleuze observa como sendo o que marca o vínculo com a Natureza como não sendo evidente. Se por aquilo que é dado entendemos serem as impressões, então tal vínculo não está dado a priori, antes, “só pode ser colocado por um sujeito, sujeito que se interroga sobre o calor do sistema de seus juízos, isto é, sobre a legitimidade da transformação a que ele submete o dado ou da organização que ele confere a este” (Deleuze, 2001, p. 97).

Esta questão é de suma importância, pois ela terá enorme significado na Filosofia de Deleuze, pois temos, pela primeira vez, quando aparece a noção de órgão não organizado que, posteriormente, será a base do seu conceito de “corpo sem órgãos”. Como o dado é atribuído aos órgãos sensoriais, facilmente se poderia atribuir um princípio de organização aos órgãos para os quais o dado se apresenta. Aquilo que, para o órgão, é uma coleção de impressões, para o espírito, é uma coleção de percepções. Mas a organização não pode ser conferida aos órgãos. Organizar é uma atividade que não poderá ser atribuída aos órgãos, visto ser o espírito quem os organiza, segundo os princípios que coordenam a sua própria organização (cf. Deleuze,

2001, p.97-98).

Num primeiro momento, o espírito organiza o dado espacialmente, isso ocorre, porque a impressão apresenta-se como um ponto sensível, um átomo extenso, tangível, uma unidade percebida espacialmente. Deleuze salienta esse aspecto, dizendo que o espaço é descoberto na disposição daquilo que é visível, porém o visível não se dá no espaço, antes, o espaço reside naquele que se apresenta como dado. De forma análoga, Hume concebe o processo pelo qual se originam as percepções que envolvem tempo, e as descobre por meio da percepção sucessiva do dado. Não é uma percepção passiva, como queriam alguns outros filósofos, mas uma percepção que requer um ordenamento, uma sistematização do dado através de uma operação sintética da imaginação.

Talvez Hume esteja entre os poucos que se dedicaram a um estudo da temporalidade como sendo indissociada da espacialidade. Todavia, por que ele os vincula de tal forma? Ao que parece, a razão pela qual ambos são tomados a partir do seu caráter produtivo é justamente porque, tal qual o espaço, também o tempo está no espírito que organiza os dados espacialmente. Deleuze chama a atenção para essa descoberta, ele pensa que essa dimensão temporal se expressa num desdobramento de uma pressão do passado que se converte num impulso em direção ao futuro. Desdobramento que, em Hume, é marca de um dinamismo fundamental, o dinamismo do hábito:

O hábito é a raiz constitutiva do sujeito e, em sua raiz, o sujeito é a síntese do tempo, a síntese do presente e do passado em vista do porvir. Hume mostra isso precisamente quando estuda as duas operações da subjetividade, a crença e a invenção. Na invenção, sabemos do que se trata: cada sujeito se reflete, isto é ultrapassa

sua parcialidade e sua avidez imediatas, instaurando regras da propriedade, instituições que tornam possível um acordo entre os sujeitos (Deleuze, 2001, p. 103).

A ordenação sucessiva do dado dá ao ordenador a dimensão temporal, ou seja, o fluxo inicial de percepções cede lugar a algo que se estabiliza, que dura. Esta duração ou permanência revela-se como costume ou hábito: “O costume é, pois, o grande guia da vida humana. É o único princípio que torna útil nossa experiência e nos faz esperar, no futuro, uma série de eventos semelhantes àqueles que apareceram no passado” (Hume, 1972, p. 47). Hume pensa que o hábito não somente torna possível a experiência, mas atualiza expectativas e serve de esteio para as repetições. Dessa forma, não podemos esquecer que o hábito está na base das crenças, e estas estão na base do agir humano; pois a ação funda-se nele. Assim, torna-se importante esclarecer de que maneira, em Hume, a crença é pensada a partir do hábito e como disto decorre uma inovação em termos da tradição. Essa questão se torna relevante para o nosso problema inicial, visto que o conceito de hábito, como uma contração, é muito significativo para a Filosofia de Deleuze. A partir dele, entram em cena outros conceitos, como os de repetição e de diferença, importantes para a compreensão do conceito de pensamento, que deu origem ao tema desse capítulo.

Hume afirma que alguém pode inferir a existência de um objeto pelo aparecimento de outro, mesmo nunca sabendo o que de fato fez com que um objeto dê origem a outro, nem sequer por raciocínio poderá fazer isso. O hábito surge como aquilo que faz com que, de uma repetição, seja gerada uma propensão:

Visto que todas as vezes que a repetição de um ato ou de uma determinada operação produz uma propensão a renovar o mesmo ato ou a mesma operação, sem ser impelida por nenhum

raciocínio ou processo do entendimento, dizemos sempre que esta propensão é o efeito do hábito (Hume, 1972, p. 46).

Mais significativa é a passagem que ele acresce a essa fala sobre o hábito e a propensão. Não se trata de uma justificação racional da propensão, mas de que ela é apenas “um princípio da natureza humana, que é universalmente reconhecido e bem conhecido por seus efeitos” (Hume, 1972, p. 46). Além disso, assinala que o hábito é o princípio de todas as conclusões advindas da experiência, isto é, mesmo que pudessemos chegar a inúmeras inferências, todas elas somente são possíveis porque elas advêm da experiência, pois, sem esta não teríamos acesso a uma existência real. As razões nada mais são do que uma seqüência, apoiada num elo que remonta a essa primeira percepção, e o hábito; solda desta imensa cadeia, que são os nossos raciocínios e inferências.

Se observarmos o processo originado e sustentado pelo hábito, veremos uma proximidade filosófica entre Hume e Deleuze. A concepção deleuziana de hábito está muito próxima da filosofia humeana, afinal, em ambos o hábito está relacionado com o devir e com a atualização de encontros, pois o devir é uma realidade, ele é a própria consistência do real. O devir, em ambos, é uma relação heterogênea que, mesmo mantendo as diferenças, forma séries entrelaçadas e infinitas. A crença entra na cena filosófica por ser um sentimento que procede dos objetos e para o qual Hume não possui uma definição. Contudo, ressalta ele, ela resulta de certa disposição espiritual em certas circunstâncias:

É uma operação da alma tão inevitável como quando nos encontramos em determinada situação para sentir a paixão do amor quando recebemos benefícios; ou a do ódio quando nos defrontamos com injustiças. Todas estas operações são uma

espécie de instinto natural que nenhum raciocínio ou processo do pensamento e do entendimento é capaz de produzir ou de impedir (Hume, 1972, p. 48).

A crença atualiza uma expectativa, ela é uma concepção mais intensa e firme que mobiliza sentimentos e aponta para o porvir. Hume deixa claro que, para ele, a crença é o ponto de partida das “operações” da alma. Porque a crença é um sentimento especial, não é uma qualidade das idéias, senão certo modo de apreendê-las, uma qualidade mental. Conforme esse autor, a crença faz parte daquilo que ele chama de operação inevitável, mais do que isso, a crença acompanha todas as demais operações consideradas como “uma espécie de instinto natural”. Todavia, ao dizer que ela gera operações que nem o pensamento nem o raciocínio são capazes de produzir ou deter, Hume está oferecendo uma noção de crença como um sentimento básico que posiciona o espírito a agir ou a se comportar de diferentes maneiras.

Essa característica disposicional é muito importante, pois como disposição para a ação, a crença é aquilo que dispõe o espírito a ter certos comportamentos frente a algo que é representado, que na linguagem de Hume, é uma idéia. Da mesma forma que, enquanto disposição para o comportamento, uma crença não pode ser uma ocorrência, pois não é possível observá-la diretamente; ela também não é algo sobre o qual o espírito tenha controle. Isso parece no mínimo curioso.

A crença, quase sempre, foi entendida como uma propriedade da vontade e afastada da razão. Porém, esse caráter disposicional da crença, o qual, inclusive, faz surgir novos sentimentos, não é produzido pelo pensamento, ele até o orienta a agir desta ou daquela maneira. Então, a crença se dá independente de qualquer raciocínio

ou processo de pensamento, visto que eles não a produzem. Também a crença passa a ter uma dimensão espontânea à medida que, por não ser controlada, ela se torna responsável pelas ações exercidas.

No entanto, há uma característica que precisa ser destacada, a crença em Hume deixa de subjetiva para se tornar objetiva. Como uma disposição cuja significação dificilmente será entendida, Hume elimina a possibilidade de pensá-la como sendo uma qualidade do pensamento. O espírito não somente não produz a crença, como também não tem os meios adequados para impedir que ocorram certos comportamentos a partir dela. Quando Hume fala em não produzir e não controlar, como sendo algo do qual o espírito não dá conta, ele está fazendo uma distinção entre uma crença vivida e uma crença pensada. A crença vivida é mais forte e está na base dos demais sentimentos.

Podemos crer racionalmente em coisas, como é o caso das provas demonstrativas, e podemos ter crenças que não dependem do pensamento. Essa contraposição nos leva a uma situação em que a crença vivida se torna mais relevante que a crença pensada e expressa publicamente. Aliás, esse caráter mais básico da crença é o que faz com que, muitas vezes, ela contradiga a própria crença adquirida racionalmente. Ora, ao invés do pensamento produzir a crença, é a crença que, ao se dispor, orienta o pensamento para uma ação ou comportamento.

Eis que aqui chegamos ao ponto crucial em relação à Filosofia de Deleuze, a síntese operada pelo espírito a partir das vivências e do que é pensado, constitui-se a marca da produtividade, criatividade e inventividade: “Sabemos que a crença é somente uma idéia viva unida pela relação causal a uma impressão presente. A crença é um

sentimento, uma maneira particular de sentir a idéia. A crença é a idéia ‘sentida mais do que concebida’, é a idéia viva” (Deleuze, 2001, p. 104). Uma idéia viva que nos faz agir e pensar.

Assim compreendido, um conjunto de circunstâncias singulariza sempre um sujeito, pois representa um estado de suas paixões e de suas necessidades, uma repartição de seus interesses, uma distribuição de suas crenças e de suas vivacidades. [...] se a relação não se separa das circunstâncias, se o sujeito não pode separar-se de um conteúdo singular que lhe é estritamente essencial, é porque, em sua essência, a subjetividade é *prática* (Deleuze, 2001, p. 118-116).

Essa guinada empirista dada por Hume tem a ver com a substituição naquilo que norteia a sua concepção filosófica, a saber, ao invés de se perguntar pelas essências, ele se pergunta pelas relações entre as coisas. Mas qual seria precisamente, o teor dessa irrequieta pergunta? Justamente, não mais enfatiza o primado dos juízos de atribuição e de existência, antes sim as relações entre os termos: troca o “é” pelo “e”, ao invés de se falar da bola de bilhar que ela “é branca”, fala sobre a relação entre duas ou mais bolas de bilhar, independentemente se ela tem ou não propriedades ou se até mesmo tem existência.

É nos vínculos do motivo e da ação, do meio e do fim, que se revelará sua unidade definitiva, isto é, a unidade das próprias relações e das circunstâncias: com efeito, *esses vínculos meio-fim, motivo-ação, são relações, mas outra coisa também*. Que não haja e não possa haver subjetividade teórica vem a ser a proposição fundamental do empirismo. E, olhando bem, isso é tão-só uma outra maneira de dizer: o sujeito se constitui no dado. Se o sujeito se constitui no dado, somente há, com efeito, sujeito prático (Deleuze, 2001, p. 118).

A lição que Deleuze tira dos empiristas é a de que o *entre* do “e” é mais

importante que o “é”. A preferência pelo entre, assinalado pela partícula aditiva “e”, evidencia uma preferência pela diferença sobre a identidade, do devir sobre o ser. Esta posição pouco ortodoxa de Hume o levou a uma consequência mais radical, para ele somos somente feixes de percepções em constante fluxo e também os que observam tais percepções. Cabendo à imaginação estabelecer as relações entre as diferentes percepções, pois o sujeito não é mais o lugar do pensamento, a substância que serve de anteparo para o pensar, ele é o sujeito do teatro, o sujeito para o qual as percepções sucedem-se umas às outras.

Outra lição diz respeito à subjetividade. Hume se afasta da tradição que concebia a subjetividade como uma propriedade do sujeito, e este, como uma entidade mental. Para Hume, a subjetividade se dá no *entre*, na relação entre o mundo e aquele que o sente. A subjetividade é da ordem do acontecimento, depende das coisas e depende daquilo em que as coisas são traduzidas, mas não se confunde com nenhuma delas. Talvez seja essa a idéia que acompanha Deleuze na sua formulação do pensar como cognição e não mais como reconhecimento, pois assim como a subjetividade humeana, a cognição deleuziana é imanente ao mundo e não mais transcendente a ele.

3.2 A Condição da Experiência

O apreço de Deleuze ao empirismo humeano o leva às vezes a denominá-lo de empirismo superior. A filosofia de Hume chamou tanto a atenção de Deleuze, talvez pelo fato de ela ser a primeira a se preocupar com os aspectos da experimentação e do pensar, como resultantes do encontro com o diferente sempre presente no *dado*.

Diferença e repetição. Mas também sabemos que Deleuze defende um empirismo de tipo transcendental, um empirismo para o qual a experiência sempre supõe uma experiência que lhe torna possível. Não se trata de uma mera experiência, mas da condição da própria experiência como sendo ela mesma uma experiência e não uma condição que lhe transcende. Sob esse aspecto, o empirismo que defende Deleuze não se equivale a simples afirmação da experiência como mero exercício ou atividade empírica.

Deleuze, em *Diferença e Repetição*, refere-se às faculdades através da expressão “forma transcendental” da faculdade, dizendo da mesma que ela caracteriza o seu próprio exercício. Além disso, afirma que uma faculdade apreende o que lhe é específico e isto é precisamente o que faz dela uma faculdade enquanto tal. Refere-se a um exercício que lhe é específico, e do qual não compartilha com nenhuma outra faculdade. Como se houvesse, no limite, um elemento que não é comum, que não permite falar de uma harmonia entre as faculdades. A idéia corrente da filosofia racionalista de um “senso comum”, que colocaria em movimento o exercitar das faculdades mediante uma indução empírica, é contraposta por Deleuze ao pensar as faculdades a partir de seus conflitos.

Este aparente predomínio do exercitar-se das faculdades, a partir da sua própria forma, parece esconder algo mais que uma mera performance. Mas, o que esconde essa avaliação que ultrapassa o conteúdo? O que de fato escapa ao empirista desavisado que se ocupa basicamente do conteúdo experienciável? Aliás, o que até o próprio Hume não vislumbrou como sendo a marca de um empirismo de tipo superior?

Deleuze nos mostra que o bom empirismo é o que sustenta uma imanência entre a faculdade em seu operar e o Ser. Imanência esta que se inscreve numa espécie de naturalização da faculdade, na qual o sujeito e o objeto deixam de ser coisas em si mesmas. A imanência característica de um *entre* na experiência, de algo que por sua própria força descreve a realidade. O que precisamente caracteriza esse *entre* propriamente dito é aquilo que Deleuze denomina de transcendental, por oposição ao transcendente em seu respectivo estado de pureza.

Esse é o enigma que começa a ser esclarecido com o estudo deleuziano exposto em *Bergsonismo*, especialmente quando Deleuze repassa o itinerário de Bergson, na sua afirmação de que o método é a própria intuição (cf. Deleuze, 1999, p. 7):

Bergson apresenta freqüentemente a intuição como um ato simples. Mas, segundo ele, a simplicidade não exclui uma multiplicidade qualitativa e virtual, direções diversas nas quais ela se atualiza. Neste sentido, a intuição implica uma pluralidade de acepções, pontos de vista múltiplos irredutíveis. Bergson distingue essencialmente três espécies de atos, os quais determinam regras do método: a primeira espécie concerne à posição e à criação de problemas; a segunda, à descoberta de verdadeiras diferenças de natureza; a terceira, à apreensão do tempo real (Deleuze, 1999, p.8).

Há, no método bergsoniano, algo que merece ser destacado, a saber, que entre as regras do método intuitivo já se encontra o modo pelo qual Deleuze pensa ser o processo de invenção e solução de problemas, ou seja, o processo da criação conceitual. O método, para Bergson, serve para delimitar, dentre os problemas, aqueles que são os verdadeiros, pois somente estes possuem uma solução.

Ao fazer isso, não somente evita falsos problemas, mas também os problemas

prontos, uma vez que o verdadeiro problema precisa passar pelo crivo daquele que o formula, precisa ser elaborado. Assim, não se busca uma solução para determinados problemas, como uma resposta a uma tarefa já colocada exteriormente, mas se inicia colocando problemas. A própria colocação do problema já constitui um ato de invenção: “colocar o problema não é simplesmente descobrir, é inventar” (Deleuze, 1999, p.9). Aqui irrompe a crítica ao dado, este mito predominante que acaba obscurecendo e esquecendo que soluções, antes de tudo, são exigências de uma atividade criadora.

Sabe-se que o tema da subversão do ser “previamente dado” em prol de um devir “fazendo-se” e de um movente “mais interior a mim mesmo que a mim mesmo”, que determina a fluidez dos conceitos desse pensamento em duração cujo filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento, é explicitamente relacionado por Bergson num texto célebre reproduzido em *O pensamento e o movente*, com a inversão na maneira de pensar operada pela primeira vez análise infinitesimal. Ela será designada como “o mais potente método de investigação de que dispõem o espírito humano”, por aquilo que toma de empréstimo da realidade concreta do movimento e do tempo (Alliez, 2000, p.253).

Esse passo prévio é importante, ele delimita o que de fato é problema e nos permite dizer que todo problema, por ser um verdadeiro problema, possui uma solução. A crítica de Bergson, ao propor que o verdadeiro está também na ordem da constituição de um problema, aparece como crítica aos filósofos que pensaram que o valor de verdade era uma propriedade das soluções. Bergson critica os filósofos por pensarem que a verdade ou falsidade de um problema consiste tão somente na possibilidade ou impossibilidade de haver uma solução para o mesmo. Ora, isso, para Bergson, é não perceber que a impossibilidade de solução de um problema é justamente o que o caracteriza como sendo um falso problema. Por isso, falsos problemas não têm

solução, ao contrário dos verdadeiros, que sempre têm solução. A tarefa segundo seu método é criar verdadeiros problemas a partir da negação de falsos problemas.

Em síntese, se é preciso um método que ‘faça efetivamente’ o múltiplo, tudo indica que, para Deleuze, esse método será, antes de tudo, de inspiração bergsoniana. Retomando o texto bergsoniano, esse método será essencialmente problemático, na medida em que ele engajará a realidade de sua experiência, manifestando a má vontade necessária para ‘expulsar os conceitos já dados’ – os conceitos da representação – para colocar de forma nova os problemas, esposar as articulações do real e seguir as tendências destas ao invés de se deixar guiar pela lógica conservadora que rege o senso comum quando ele ‘experimenta o problema tal como é colocado pela linguagem’ (Alliez, 2000, p.251).

Nesse ponto, convém perceber que a noção de problema está na ordem do que é vital, pois também a vida caracteriza-se enquanto uma fonte inesgotável de problemas, ela cria problemas dos quais urgem soluções. Nisso, encontramos uma imanência *entre* o pensar e o viver, pois,

[a] filosofia, não se reduz ao conceito, não se limita a novos modos de pensar; é intervalar e, com ele, algo mais se adensa nos estranhos contatos do conceito com os problemas que lhe dão sentido. Que algo mais é esse? São novos modos de ver e ouvir, assim como novos modos de sentir. Sem esta operística “trindade filosófica” (“conceitos”, “perceptos” e “affectos”) não se produz o almejado movimento. Portanto, assim considerado, o movimento do pensar implica uma produção e circulação de intensidades (Orlandi *in* Deleuze, 1999, prefácio).

Mesmo sendo importante o que Orlandi afirma sobre a produção conceitual, convém lembrar que Deleuze destaca, em Bergson, o papel da diferença de natureza, e esta como sendo o coração do empirismo transcendental. Essa diferença profunda é ontológica e não fenomênica, aliás, ela é aquilo que tanto a ciência quanto a metafísica,

muitas vezes, confundiram com as diferenças de grau ou de intensidade.

Que importância teria esse tipo de diferença em relação ao pensamento. Para Deleuze, a tendência normal é pensar em termos de graus, inclusive “onde há diferenças de natureza” (Deleuze, 1999, p.14). Essa ilusão inerente ao pensar somente pode ser recalçada mediante outra tendência, a saber, pensar por intuição a diferença de natureza. Quanto a esta diferença, ele nos diz que “Só a intuição pode suscitá-la e animá-la, porque ela reencontra as diferenças de natureza sob as diferenças de grau e comunica à inteligência os critérios que permitem distinguir os verdadeiros problemas e os falsos” (Deleuze, 1999, p.14). Ora, os verdadeiros problemas, aqueles que permitem a construção de uma solução, são os que se dão através de diferenças de natureza.

A intuição cumpre um papel decisivo, pois ela evita que a inteligência volte a cair na ilusão de operar apenas com graus ou intensidades. Bergson teria percebido essa deturpação metafísica que, ao só ver diferenças de intensidades, acabou espacializando o tempo e concebendo o ser em termos de graus que oscilam entre a perfeição e o nada. O mesmo acontece com a ciência, para a qual “os seres só apresentam diferenças de grau, de posição, de dimensão, de proporção” (Deleuze, 1999, p.15). O problema é saber como efetivamente pode essa nova abordagem, a partir da natureza e não do grau, incidir na elaboração de verdadeiros problemas.

Não podemos nos esquecer da diferença de natureza entre “a percepção e a afecção, e, de outro, entre a percepção e a lembrança” (Deleuze, 1999, p.16). Esse esquecimento traria falsos problemas, porque pensada dessa maneira, a percepção somente difere em grau ou em intensidade da afecção e da memória e,

conseqüentemente, acaba perdendo sua verdadeira natureza material ou “inextensa” como diz Deleuze. Essa perda gerou inúmeros falsos problemas, tanto na metafísica, quanto na ciência: “Encontrar-se-iam, nessa idéia de que projetamos fora de nós estados puramente internos, tantos mal-entendidos, tantas respostas defeituosas a questões mal colocadas” (Deleuze, 1999, p.16). Como se ter uma percepção sem projetar estados internos às coisas. Se por um lado a percepção através do objeto percebido nos coloca em contato com a matéria, por outro, é a memória que, ao dar ao corpo uma duração no tempo, nos dá a subjetividade. Duas linhas convergentes que diferem por natureza: percepção-objeto-matéria e afetividade-lembrança-contração (cf. Deleuze, 1999, p.17). A percepção nos põe em contato com a matéria, a memória através da contração nos coloca em contato com o espírito. A convergência dessas linhas é a própria experiência, contudo, não é essa convergência que importa, mas sim as condições da experiência, visto que são elas que nos dão o acesso à natureza e, conseqüentemente, à realidade (cf. Deleuze, 1999, p.18).

Diferentemente da mistura que constitui a experiência e a representação, a diferença de natureza nos coloca em contato com duas puras presenças que não se deixam representar. Para superar os falsos problemas, é preciso ultrapassar a experiência em direção às condições da experiência. Dessa forma, para avançar e ultrapassar a mera diferença de grau entre percepções e lembrança, característica de representações espaciais, é preciso a intervenção da intuição, dado que somente ela nos leva de um estado de experiência para as condições da experiência, as condições da experiência real e não simplesmente abstrata, como pretendeu Kant em sua filosofia.

Ao retomar a afirmação de Bergson de que “devo esperar que o açúcar se

dissolva”, Deleuze nos esclarece em que consiste o aspecto transcendental reivindicado por ele para o empirismo. O açúcar, enquanto corpo espacializado, apresenta-se frente às demais coisas por meio de uma diferença de grau, haja vista que a configuração espacial do açúcar o torna diferente das demais coisas. Sob outro aspecto, o açúcar apresenta uma diferença mais profunda, qual seja, uma diferença de natureza que se deixa intuir na sua dissolução. Ao dissolver-se, o açúcar difere por natureza de outras coisas que não se dissolvem.

O que mais aprendemos com esse tempo em que dura a dissolução é que há uma outra diferença que aparece na relação de quem espera com aquilo que é esperado, por exemplo, a espera da dissolução do açúcar que dura, somente é possível pela duração daquele que a espera. Em suma, a minha duração revela outras durações. A intuição é o movimento pelo qual saímos da nossa própria duração e reconhecemos a duração das outras coisas. Aqui fica explícito o papel inventivo do hábito, enquanto contração ou como aquilo que resulta da contração da repetição sucessiva e independente. Pois somente como contração ele introduz a diferença na repetição e, ao fazer isso, instaura as condições da experiência e, portanto, da própria subjetividade.

Conforme nos mostra a leitura que Deleuze faz dessa afirmação de Bergson, a condição de possibilidade da experiência, esse componente transcendental da experiência que se dá em função do tempo, mais precisamente, é a duração. Por que a duração? Porque, segundo Deleuze, só há intuição da diferença de natureza na duração, no espaço, somente se percebe uma diferença de grau ou intensidade. Convém ressaltar que a duração não é uma experiência psicológica, antes, a condição

mesma da experiência real, da experiência pela qual se descobre, intuitivamente, a natureza ou essência das coisas.

Deleuze deixa claro que, assim como a intuição necessita da duração, a idéia da essência de algo necessita da intervenção da intuição que, na duração, determina a verdadeira diferença de natureza. Ainda mais, é esse processo ancorado na duração que permite determinar os verdadeiros problemas e, conseqüentemente, as soluções que dão origem aos conceitos. Para Deleuze, somente esse processo oferece uma saída para os falsos problemas, problemas para os quais não há qualquer solução possível. Somente através da intuição das verdadeiras naturezas que se pode ultrapassar a experiência na qual os mistos são a fonte da ilusão e do engano.

Duas conseqüências são importantes nessa leitura que Deleuze opera do texto bergsoniano. A primeira é relativa ao caráter ontológico da multiplicidade contínua e descontínua; a segunda é que a condição de possibilidade da experiência é também ela mesma a condição de possibilidade dos processos de subjetivação.

A duração torna possível um contínuo na multiplicidade, à medida que o que se divide, decompõe-se na mudança de natureza, apresenta-se enquanto dupla multiplicidade:

Uma delas é representada pelo espaço (ou melhor, se levamos em conta todas as nuances, pela mistura impura do tempo homogêneo): é uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de *diferença de grau*, uma multiplicidade numérica, *descontínua* e atual. A outra se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de *diferença de natureza*, uma multiplicidade *virtual e contínua*, irreduzível ao número (Deleuze, 1999, p.28).

O real como pura diferença, diferença com duas faces, uma de grau outra de natureza. Essa disjunção da diferença no real não exclui a sua reunião, mas esta somente acontece como convergência num ponto virtual. A duração como dado imediato, efetiva a relação entre as diferentes multiplicidades, efetivando com isso a relação matéria/espírito.

De um lado, temos o objetivo como não virtual, pura atualidade. Mesmo que, às vezes, a matéria não coincida com a imagem que formamos dela, ainda assim não há diferença de natureza na matéria, por isso diz-se que ela se divide sem se tornar outra coisa que não ela mesma. Por outro, temos o subjetivo como multiplicidade não numérica, por isso virtual. “É o virtual à medida que se atualiza, que está em vias de atualizar-se, inseparável do movimento de sua atualização, pois a atualização se faz por diferenciação, por linhas divergentes, e cria pelo seu movimento próprio outras tantas diferenças de natureza” (Deleuze, 1999, p.32).

Ao contrário da multiplicidade numérica, em que tudo é atual, tudo está realizado; na multiplicidade não numérica que caracteriza o subjetivo, predomina a virtualidade. Nela, não há espaço, mas tempo, pois é a duração o solo próprio do subjetivo. Deleuze nos diz que, no subjetivo o movimento possui dois pólos: o virtual e o atual. Esse movimento é o que caracteriza a continuidade do plano da duração. Contudo, agrega-se a ela outra característica: pelo fato de a atualização no plano da duração comportar diferenças de natureza, ela é caracterizada pela heterogeneidade. Por fim, esse processo contínuo e heterogêneo se caracteriza também pela simplicidade.

A subjetividade não é anterior à experiência, muito menos pode ser considerada

como um receptáculo que acolhe os objetos da percepção. Falar da subjetividade é falar de um processo de subjetivação, ou até mesmo de estados de subjetividade. De Bergson, Deleuze retém e assina o percurso que vai da *subjetividade-necessidade*, retenção do objeto; passando pela *subjetividade-cérebro*, escolha entre reações possíveis; pela *subjetividade-afecção*, percepção consciente acompanhada da dor; pela *subjetividade-lembrança*, imagem quantitativa; até a *subjetividade-contração*, contrações no tempo que originam as qualidades (cf. Deleuze, 1999, p.40). Esses estados de subjetividade são integrantes de um processo que mostra como término a intuição e sua atividade que institui a diferença. Ao contrário do que a tradição filosófica apregoava, a matéria acaba sendo o princípio ontológico da inteligência e da subjetividade que ela funda.

Sobre a intuição, podemos dizer que ela é a própria inteligência, pois ela é o método responsável pelo preparo do terreno da invenção. Separar e distinguir são resultantes da intuição, não como sentimento ou percepção, mas como movimento que permite estabelecer uma diferença de natureza entre as coisas. A intuição é um movimento que impulsiona e conduz a invenção de problemas, pois são os problemas e a sua solução que consistem propriamente na tarefa filosófica. Por isso, Deleuze refere-se à intuição como aquilo que nos permite coincidir com o objeto em seu caráter único, objeto do qual excluímos o que não nos interessa. Ao invés de buscar o que é idêntico no objeto, o método intuitivo herdado de Bergson propicia uma busca que se orienta pelo discernimento da diferença. Mesmo que a fonte de toda percepção seja uma fonte comum, um princípio diferenciador, o objeto intuído é a diferença.

Embora a realidade seja oriunda de um élan vital, uma força comum a todas as

coisas, a sua efetivação se dá no desdobramento de uma multiplicidade aberta, uma multiplicidade que engendra sempre novas e novas formas. Ora, sendo a diferenciação o que caracteriza todas as manifestações reais, a intuição é em si mesma um ato diferenciador, um ato que captura as diferenças de natureza. Em suma, o objeto da intuição é a própria diferença. Por isso a atualização de uma virtualidade através da intuição não se dá através de semelhanças, mas de diferenças.

E chamo filósofo todo aquele que cria a solução, então necessariamente singular, do problema que ele formulou de novo, com “o sentido novo que tomam as palavras na nova concepção do problema” (Bergson). Sem essa subversão do senso comum e essa ruptura com a *doxa*, os quais alimentam o ideal lógico do reconhecimento; sem uma teoria geral do problema que mais configure o pensamento [...]; sem essa afirmação do problemático como intensidade diferencial das próprias Idéias em seu movimento de imanência [...] porque introduz a duração no pensamento, reconciliando verdade e criação no nível dos problemas e dos conceitos (Alliez, 2000, p.252).

Deleuze enfatiza, na sua leitura de Bergson, aquilo que posteriormente irá propor como guia para a atividade filosófica. Assim como a relação entre o virtual e o atual consiste numa relação de não identidade, também a relação entre os problemas e as suas soluções não se caracteriza enquanto uma relação por identidade. Convém observar que para Bergson a invenção sempre é a novidade, por isso imprevisível. Além disso, trata-se sempre de uma invenção de problemas, por isso uma aprendizagem inventiva. Contudo, uma invenção que tem na base o hábito, assim como em Hume, mas o hábito não como um comportamento que observamos diariamente, antes um hábito como uma contração da repetição de casos em instantes que, mesmo se sucedendo, são independentes uns dos outros.

A diferença é engendrada pela repetição, por isso o hábito é a condição de toda experiência e da própria subjetividade. Hábito como contração, contração como condição da diferença. A leitura deleuziana de Bergson nos mostra que a ação não forma o hábito, ao contrário, qualquer ação é formada a partir do hábito, dessa contração como sua condição real. Há um equívoco ao dizermos que temos hábitos verificados a partir das nossas ações e comportamentos, quando na verdade é o hábito que nos faz o que somos e como agimos. Porém, não podemos separar o hábito do produto que ele engendra, pois a condição não pode ser pensada como condição primordial, tal como encontramos na filosofia criticada por Deleuze.

Se o hábito é a condição das nossas experiências, ele mesmo é condicionado por aquilo que ele engendra. Essa boa circularidade, a circularidade da invenção, é a que está presente na invenção dos verdadeiros problemas e a invenção da sua solução. Pois não há solução sem um verdadeiro problema e sequer um verdadeiro problema sem uma solução. Aprender com as soluções implica aprender com os problemas e, nesse sentido, o aprendizado pelas soluções dos problemas depende do aprendizado pela invenção dos mesmos. A consequência é que a gênese do aprendizado é a invenção de problema, de soluções, mas uma invenção caracterizada pela diferença e, portanto, espontânea e imprevisível, afinal, os hábitos e, subsequentemente, a experiência só ocorrem pela exposição, afecção e contração daquilo que nos oferta a sensibilidade.

3.3 Signo e Sentido: Sobre o que nos faz Pensar

Quando pensamos na aprendizagem, normalmente pensamos em solução de

problemas, deixando de lado aquilo que com Bergson passou a ser o ponto de ancoragem da aprendizagem, a invenção dos problemas. Mas ainda não fica claro em que se apóia a invenção dos problemas. Para Deleuze, essa invenção passa pelos signos como objetos da aprendizagem e pela interpretação de signos como objetivo último da aprendizagem. Em suma, a contribuição de Deleuze para a aprendizagem passa pela sua leitura de Marcel Proust, pois ela nos mostra que o que ensina o faz por signos e estes somente são aprendidos mediante a interpretação.

O signo não traz à memória nenhuma lembrança, nem requer uma explicação material. Por não estar diretamente relacionado à lembrança, senão acidentalmente, ele não está direcionado ao passado e sim ao futuro. Essa é a principal razão pela qual podemos dizer que o signo se torna o elemento da aprendizagem:

Aprender diz respeito essencialmente aos *signos*. Os signos são objetos de um aprendizado temporal, não de um saber abstrato. Aprender é, de início, considerar uma matéria, um objeto, um ser, como se emitissem signos a serem decifrados, interpretados. Não existe aprendiz que não seja “egiptólogo” de alguma coisa. Alguém só se torna marceneiro tornando-se sensível aos signos da madeira, e médico tornando-se sensível aos signos da doença. A vocação é sempre uma predestinação com relação a signos. Tudo que nos ensina alguma coisa emite signos, todo ato de aprender é uma interpretação de signos ou de hieróglifos. A obra de Proust é baseada não na exposição da memória, mas no aprendizado dos signos (Deleuze, 2003, p.4).

Nesse sentido, há diferentes mundos de signos, estes se tocam em pontos e noutros se afastam, portanto mesmo tendo essa peculiaridade de habitarem mundos distintos, os signos não nos ensinam nada e sequer descobrimos qualquer verdade neles, tão somente aprendemos à medida que os interpretamos ou os deciframos. No tocante à pedagogia por signos, não há dado, mas tudo é aprendido. Isso quer dizer

que o signo é algo que se apresenta diretamente, dispensando qualquer traço de representação. Os signos são emitidos por diferentes objetos e eles mesmos se apresentam como sendo a expressão do que há de diferente em cada um daqueles, eles apresentam sua característica diferencial.

Outra característica importante é o fato de que os signos habitam mundos diferentes e portam suas próprias diferenças. Esses modos diferentes de aparecer trazem algo em comum, todos eles possuem uma força que nos força a pensar, todos se colocam como um problema que exige uma solução, portanto, a presença dos signos exige a sua decifração. Por nos forçar a interpretar, essa ação dos signos sempre será uma ação violenta, uma coação, pois mesmo sendo casual o seu surgimento, ele o é como um acontecimento que se impõe como inevitável.

Por isso, a interpretação dos signos não pode estar apoiada numa relação de identidade, nem entre o signo e o objeto, sequer entre um sistema de signos e uma unidade que a ele corresponde, pois qualquer unidade possível sempre será do múltiplo, do fragmentário, do absolutamente heterogêneo. Por isso, Deleuze inicia sua leitura de Proust apresentando uma tipologia de signos, dada a partir dos mundos onde os signos habitam: o mundano, o amoroso, o sensível e o artístico.

O signo mundano é heterogêneo, um signo com capacidade de mudança constante, isto é, freqüentemente mobilizado e substituído. O signo mundano está no lugar de uma ação e de um pensamento, por isso é um signo vazio, não tem um significado e não remete a nada a não ser a si mesmo. Mesmo que o aprendizado passe por eles, não ensinam nada e não fazem pensar, pois anulam toda ação e todo

pensamento.

O signo amoroso é diferente do mundano dado que ele individualiza seu intérprete e o coloca numa situação na qual ele se vê forçado a enfrentar um mundo possível, porém, desconhecido. Ao contrário da amizade, a relação amorosa se dá num complexo de signos cuja interpretação é silenciosa. Silenciosos e excludentes, os signos amorosos são signos da mentira, dado que seu intérprete nunca está de posse do seu significado, eles são signos que conduzem o intérprete ao sofrimento. Sofrimento por aprofundamento e pelo malogro por ele proporcionado, afinal, nada dá a entender as ações e os pensamentos que lhe dão origem.

O signo sensível é signo de uma qualidade que não pertence mais ao objeto. Mesmo não sendo signos vazios e sequer mentirosos, os signos sensíveis não são ainda suficientes. Pelo fato de serem signos materiais, e essa materialidade faz com que a explicação confunda-se com a origem. Ao apresentarem algo essencial, nos deixam escapar a essência que permite a própria interpretação.

Deleuze salienta que os signos artísticos transformam todos os demais, e os transformam porque a sua natureza não material permite ao intérprete compreender a sua essencialidade. Essa desmaterialização e essa essencialidade dos signos artísticos mostram que o aprendizado converge para o aprendizado da arte. Tal aprendizado não é algo voluntário, dá-se quando uma situação concreta o exige, por isso todo aprendizado é marcado por uma violência do signo que nos força a procurar a sua interpretação, nos força a pensar.

Ao contrastar a arte com a filosofia, Deleuze diz que “o erro da filosofia é

pressupor em nós uma boa vontade de pensar, um desejo, um amor natural pela verdade. A filosofia atinge apenas verdades abstratas que não comprometem, nem perturbam” (2003, p. 15). No que diz respeito à falta, quando o encontro só nos porta verdades abstratas, o problema com a abstração é que ela nos diz apenas da possibilidade e nunca da autenticidade. Mas que autenticidade é essa que, para Deleuze, subtrai-se às verdades abstratas? O que é autêntico é o produto das significações que surgem de encontros marcados pelo acaso e pelas coações de um signo exterior, significações que lhe são implícitas e encobertas.

A verdade depende de um encontro com alguma coisa que nos força a pensar e a procurar o que é verdadeiro. [...] Pois é precisamente o signo que é objeto de um encontro e é ele que exerce sobre nós a violência. O acaso do encontro que garante a necessidade daquilo que é pensado. [...] O que quer aquele que diz “eu quero a verdade?” Ele só a quer coagido e forçado. Só a quer sob o império de um encontro, em relação a determinado signo. Ele quer interpretar, decifrar, traduzir, encontrar o sentido do signo (Deleuze, 2003, p.15).

Mas há uma questão essencial nessa busca da verdade tal como ocorre na busca efetuada por Proust, ela jamais se dá fora do tempo, pois não só a busca é temporal, como também é temporal a linha que mistura os signos desiguais entre si e que formam a heterogeneidade das relações: “Procurar a verdade é interpretar, decifrar, explicar, mas esta ‘explicação’ se confunde com o desenvolvimento do signo em si mesmo; por isso, a *Recherche* é sempre temporal e a verdade sempre uma verdade do tempo” (Deleuze, 2003, p.16). O que inferimos dessas afirmações de Deleuze? Que os encontros que nos fazem pensar são encontros com signos que duram.

Torna-se importante observar como o encontro com signos propicia a

aprendizagem, e que ele é indispensável para a busca da verdade num tempo que se perde. O que se perde aparece de várias maneiras, conforme a diversidade de signos. Por exemplo, nos signos mundanos o tempo perdido aparece como alteração e anulação das coisas e das pessoas, nos signos amorosos como antecipação e nos signos sensíveis na sobreposição dos sentimentos passados por sentimentos atuais. O problema com esses diversos signos é que eles não nos permitem uma interpretação: “Dentre todas as formas do pensamento, só a inteligência extrai as verdades dessa ordem” (Deleuze, 2003, p.22).

No entanto, há um detalhe importante que explicita, já que nem todos os signos, quando tomados em si mesmos, não nos dão verdades. Porque as verdades somente podem ser alcançadas em outro mundo que não os seus, um mundo que faz perfilar as linhas de tempo de cada um e, com isso, permitir o aprendizado do verdadeiro:

A cada espécie de signo corresponde, sem dúvida, uma linha de tempo privilegiada. Os signos mundanos implicam principalmente um tempo que se perde; os signos do amor envolvem particularmente o tempo perdido. Os signos sensíveis muitas vezes nos fazem redescobrir o tempo, restituindo-o no meio do tempo perdido. Finalmente, os signos da arte nos trazem um tempo redescoberto, tempo original absoluto que compreendem todos os outros. Mas, se cada signo tem sua dimensão temporal privilegiada, cada um também se cruza com as outras linhas e participa das outras dimensões do tempo. [...] É no tempo absoluto da obra de arte que todas as outras dimensões se unem e encontram a verdade que lhes corresponde. Os mundos de signos, os círculos da *Recherche*, se desdobram, então, segundo linhas do tempo, verdadeiras linhas de aprendizado; mas, nessas linhas, eles interferem uns aos outros, reagem uns sobre os outros. Sem se corresponderem ou simbolizarem, sem se entrecruzarem, sem entrarem em combinações complexas que constituem o sistema da verdade, os signos não se desenvolvem, não se explicam, pelas linhas do tempo (Deleuze, 2003, p.23-24).

Como é possível perceber nessa passagem, trata-se de um tipo de linha do tempo que caracteriza cada uma das aparições sígnicas, a partir de relações de interferência e de reações, não de identidade e representação obviamente, mas relações onde se preservam as suas respectivas heterogeneidades. Esse tempo redescoberto e, conseqüentemente, esse mundo que abarca, por assim dizer, outros mundos e os explica sem lhes tirar a sua peculiaridade, é um tempo próprio do mundo da arte ou dos signos artísticos que, para Deleuze, são os signos que permitem o aprendizado do verdadeiro.

Um problema, diz ele, tem condições que comportam necessariamente “signos ambíguos”, ou pontos aleatórios, isto é, repartições diversas de singularidades às quais corresponderão casos de soluções diferentes: assim, a equação das seções cônicas exprime um só e mesmo Acontecimento que seu signo ambíguo subdivide em acontecimentos diversos, círculo, elipse, hipérbole, parábola, reta, que formam casos correspondendo ao problema e determinando a gênese das soluções (Deleuze, 2000a, p.117-118).

Além de nos explicitar como se passa dos signos aos conceitos, Deleuze também nos mostra que o aprendizado depende de lembranças, e mesmo assim, não está direcionado ao passado, mas ao futuro. Se o tempo forma séries e difere do espaço pelas dimensões, o aprendizado é um aprendizado que se dá pelas e nas séries temporais. Por isso, ao iniciar seu escrito sobre o aprendizado, Deleuze ressalta que urge um afastamento do objetivismo que atribui ao objeto o signo e, com isso, confunde o designar com o significar, isto é, dá um significado ao signo pela referência ao objeto que ele designa.

Assim, essa confusão mobilizaria as faculdades e instituiria aquilo que Deleuze

denominou como sendo a imagem clássica do pensamento, a reconhecimento, própria daquele que se contenta em buscar o sentido dos signos nos objetos, como se estes fossem os portadores de códigos que revelariam os segredos dos signos. Por isso, o sentido da partícula “re” da reconhecimento. Essa tendência em se ter o significado como referência em relação aos objetos dá-se por duas razões básicas: porque a percepção no seu ato representativo relaciona o signo ao objeto, e porque também a inteligência deseja a objetividade que lhe permita a descoberta das significações e a sua capacidade de comunicar os mesmos. Essa dupla tendência à apreensão do objeto sensível e das significações objetivas teria sido a razão que levou a aceitar e a defender que o modelo do pensar é a reconhecimento, ou seja, que a descoberta do significado dos signos se dá a partir da sua relação com os objetos dos quais seriam suas emissões.

Pensamos que o problema em relação a essa perspectiva objetivista recai na crença de que à inteligência cabe o papel de formular uma concepção objetiva do significado dos signos. Sob esse aspecto, Deleuze mostra que a pretensão da filosofia quanto a inteligência e seu papel não foi acertada, pois concebeu o pensar como um ato voluntário pelo qual se descobre “a ordem e o conteúdo das significações objetivas” (Deleuze, 2003, p.28). Para a filosofia, o amor, a boa vontade e a amizade foram determinantes para o estabelecimento de uma imagem do pensamento que permite alcançar e transmitir ou comunicar as verdades objetivas.

Contudo, como nos faz lembrar Deleuze, não somente é difícil abandonar a crença em uma realidade exterior, na qual está apoiada a idéia da interpretação, como também a sua contraparte, a crença de que o significado dos signos reside no sujeito que o interpreta. Saímos de uma posição que privilegia o dirigir-se a um objeto para

uma posição de privilégio das associações subjetivas: “Passamos de um lado a outro, saltamos de um para outro, preenchemos a decepção do objeto com a compensação do sujeito” (Deleuze, 2003, p.34). Neste ponto, Deleuze faz intervir as essências como as únicas entidades capazes de colocar em relação significados e signos.

É a essência que constitui a verdadeira unidade do signo e do sentido; é ela que constitui o signo como irreduzível ao objeto que o emite; é ela que constitui o sentido como irreduzível ao sujeito que o apreende. Ela é a última palavra do aprendizado ou a revelação final. [...] Os signos mundanos, os signos amorosos e mesmo os signos sensíveis são incapazes de nos revelar a essência: eles nos aproximam dela, mas nós sempre caímos na armadilha do objeto, nas malhas da subjetividade. É apenas no nível da arte que as essências são reveladas. Mas, *uma vez* manifestadas na obra de arte, elas reagem sobre todos os outros campos: aprendemos que elas *já* se haviam encarnado, já estavam em todas as espécies de signos, em todos os tipos de aprendizado (Deleuze, 2003, p.36).

Essências ou Idéias são, como escreve Deleuze, antes de estados subjetivos do sujeito ou qualidades dos objetos, qualidades que se encontram no sujeito não como aquilo que ele descobre, mas aquilo que o constitui. A essência ou Idéia constitui a subjetividade, deixando de ter um caráter individual e passando a ter um caráter individualizante: “Com efeito, o que se poderia chamar de Idéias são essas instâncias que se efetuam ora nas imagens, ora nas funções, ora nos conceitos. O que efetua a Idéia é o signo. No cinema, as imagens são signos. Os signos são as imagens consideradas do ponto de vista de sua composição e de sua gênese” (Deleuze, 2000b, p.83). Aqui Deleuze nos coloca diante de um elemento novo, o da invenção.

Tendo em vista que o sujeito exprime o mundo a partir do seu próprio ponto de vista, ele o faz segundo uma diferença absoluta e, o mundo expresso nem é o mundo

externo, sequer com ele se confunde: “Ele não existe fora do sujeito que o exprime, mas é expresso como a essência, não do próprio sujeito, mas do Ser, ou da região do Ser que se revela ao sujeito” (Deleuze, 2003, p.41). A essência seria uma qualidade do mundo original, uma qualidade espiritualizada e não material, a qual só pode ser expressa mediante a aquisição de um modo pelo qual a desmaterialização pode ser levada a cabo.

Segundo Deleuze, esse modo é o estilo, como manifestação da potência da essência. Ao criar um mundo, um artista não somente repete o mundo, mas o repete como diferença. Eis porque a arte é importante para Deleuze, porque nela é que se revela a essência. Uma revelação que mobiliza signos e potências. Contudo, mesmo que a arte permita um aprendizado de tipo superior, há dois momentos onde o aprendizado pode ocorrer.

O primeiro se dá na presença de signos sensíveis, e o segundo nas reminiscências, enquanto aqueles nos fornecem objetos diferentes, estes nos ensinam a relação entre dois objetos diferentes, todavia, por se remeterem à materialidade, o aprendizado que possibilitam ainda é de nível inferior. Razão pela qual os signos dos quais podemos ter uma interpretação são os da arte, através de uma explicação que é dada pela faculdade das essências ou pela inteligência.

A arte nos ensina sob algumas condições. Uma delas se dá por meio da intervenção da memória involuntária e das lembranças que ela torna possível. Por causa disso, Deleuze aproxima o aprender ao lembrar e situa o aprendizado no tempo redescoberto: “aprender é lembrar, mas lembrar nada mais é do que

aprender, ter um pressentimento” (2003, p.61). Esse aprendizado proporcionado pelo relembrar é uma redescoberta, a redescoberta do tempo perdido. Aqui há dois elementos importantes, a lembrança do passado tal como se conserva em si, como sobrevivendo, e a lembrança do passado, como presente que foi, como sendo dependente de algo atual, um signo sensível, que põe em marcha esse processo no qual se dá relembração ou o aprendizado.

Conforme Deleuze, há nisso uma coincidência entre Bergson e Proust, pois ambos se aproximam ao conceber o passado como virtualidade que, por ter sido interiorizada, torna-se imanente.

Que não retornamos de um presente atual ao passado, não recompomos o passado com os presentes, mas nos situamos imediatamente no próprio passado; que esse passado não representa alguma coisa que foi, mas simplesmente alguma coisa que é e coexiste consigo mesma como presente; que o passado não pode se conservar em outra coisa que não nele mesmo, porque é em si, sobrevive e se conserva em si – essas são as célebres teses de *Matière et Mémoire*. Este ser-em-si do passado, Bergson o chamava de virtual (Deleuze, 2003, p.55).

A memória involuntária possui a capacidade de remeter a uma qualidade comum entre duas sensações ou, em certos casos, à mesma sensação em momentos diferentes. Esse movimento da memória involuntária permite interiorizar a relação entre duas sensações, relação que Deleuze chama de o “*ser-em-si* do passado”, um passado como tempo em estado puro da diferença, que se constitui na essência do passado, a qual nada mais é do que o passado como presente que foi. Então, essa essência nos revela um tempo idêntico à eternidade, pois ele é o tempo que não muda a despeito de ser tempo passado. Por isso, Deleuze concorda com Proust ao destacar que se pode

buscar um tempo passado, desde que a busca seja pelo presente que ele foi e continua sendo.

Deleuze deu do acontecimento uma caracterização temporal similar. Ao frisar de que modo na virtualidade pura, diferentemente do estado de coisas em que se atualiza, não é mais o tempo que está entre dois instantes, mas é o acontecimento que é um entre-tempo [...]. É ali onde o tempo não “passa” que o acontecimento pode sempre “recomeçar”, e numa outra direção. O tempo do Acontecimento é um tempo que “não passa” (Pelbart, 2007, p.100).

Quando a memória involuntária torna possível essa lembrança, ela a repete, e a repetindo faz com que se apareça como uma diferença, uma diferença apreendida numa sensação comum a dois lugares e a dois momentos diferentes. Não obstante, esse aprendizado ainda é intermediário, uma etapa necessária para o aprendizado propriamente dito, o que se dá mediante as séries. Já que a essência revelada pela memória involuntária, ao ser pensada, o é enquanto uma Idéia, a lei das séries que regula os movimentos dos signos ou grupo que regula suas articulações. Uma essência revelada enquanto diferença, que se encarna nos signos sob a forma de uma generalidade.

Deleuze ressalta que a generalidade é ou “lei da série” ou “caráter de um grupo”. Para alguns signos, a primeira é o que importa, como nos casos da interpretação dos signos amorosos. Para outros, como nos signos mundanos, a interpretação requer uma generalidade grupal e não serial: “As essências ainda se encarnam nos signos mundanos, mas num último nível de contingência e generalidade. Elas se encarnam imediatamente nas sociedades, sua generalidade é apenas uma generalidade de grupo: *o último grau da essência*” (Deleuze, 2003, p.76). A essência é em última instância a

expressão da diferença, uma diferença de natureza, portanto, uma diferença absoluta.

A Idéia enquanto Essência que dirige o movimento do signo e do sentido, sob a forma de lei ou de grupo, é imprescindível para a interpretação e, conseqüentemente, imprescindível para o aprendizado. Um aprendizado que somente se dá por intermédio dos signos e não dos fatos e, conseqüentemente, um aprendizado no qual não há verdades, mas interpretações. Por esse motivo, o aprendiz deleuziano é sempre um egiptólogo, um decifrador de hieróglifos ou de uma linguagem secreta. Uma linguagem que se caracteriza por uma virtual e imanente trama de linhas de tempo, de relações de signos. Por isso o aprendizado em Deleuze tem uma imagem que lhe é apropriada, o rizoma.

O rizoma é a imagem do pensamento que se estende sob as árvores. Essa imagem estabelece as conexões, as heterogeneidades, as multiplicidades, as decalcomanias, as cartografias e as rupturas significantes (cf. Deleuze, 2004, p.11-37). O rizoma é fundamental para a aprendizagem, pois mobiliza a criação conceitual a partir de um devir próprio do rizoma, carregando consigo os verdadeiros problemas e as suas soluções.

Essa concepção da aprendizagem está intimamente relacionada a uma “imagem” do pensamento, a imagem de um plano de imanência, uma imagem diferente da construída pela tradição filosófica, mas fundamental para a filosofia como criação conceitual. Por isso o rizoma é o entrelaçamento que sempre está em movimento, como nas imagens deleuzianas da grama, do deserto, da terra. Imagens contrárias as das árvores, cuja fixidez superficial está sempre atrelada ou dependente das raízes.

Ao comentar a novela “na gaiola” de Henry James, Deleuze apresenta o Rizoma como sendo composto de três linhas que se entrecruzam e formam o traçado que, na mistura das linhas, formam tramas, muito diferentes do caráter transcendententes das árvores. Umhas linhas duras ou molaes, outras linhas de segmentação maleável ou molecular, e outras linhas de fugas que não admitem qualquer segmentação, mas se apresentam como a explosão das duas segmentações (cf. Deleuze, 1999, p.66-70). A diferença entre a terceira e as duas primeiras é que ela é uma linha que não comporta forma, dada a sua abstração.

Na primeira há muitas falas e conversações, questões ou respostas, intermináveis explicações, esclarecimentos; a segunda é feita de silêncios, de alusões, subentendidos rápidos, que se oferecem à interpretação. Mas se a terceira fulgura, se a linha de fuga é como um trem em marcha, é porque nela se salta linearmente, pode-se enfim falar aí “literalmente”, de qualquer coisa, talo de erva, catástrofe ou sensação, em uma aceitação tranqüila do que acontece em que nada pode mais valer por outra coisa. Entretanto, as três linhas não param de se misturar (Deleuze, 1999, p.70).

Ao contrário das linhas molar, universal, podemos entrever na concepção deleuziana da aprendizagem uma formação rizomática a partir das linhas de fuga, ou de linhas de um agenciamento ao nível dos “micros”. Formações rizomáticas, não arborescentes, as linhas de fuga são linhas de combate, de desterritorialização absoluta. Imanência por toda parte, mas também segmentação por toda parte.

A problematização que Deleuze faz sobre a imagem do pensamento dos filósofos, na qual a verdade se funda na boa vontade de pensar, passa pelo agenciamento de linhas temporais e pela intervenção das faculdades, como é o caso da memória involuntária e sua contribuição para a aprendizagem. Quando falamos da

memória involuntária e da interpretação, não estamos falando somente de uma verdade temporal, mas de uma verdade que somente acontece se há um elemento involuntário que a faz surgir. Este elemento involuntário, como no caso dos signos sensíveis que forçam a lembrar, é algo que violenta o pensamento e o faz pensar: “impressões que nos forçam a olhar, encontros que nos forçam a interpretar, expressões que nos forçam a pensar” (Deleuze, 2003, p.89). Mas o que nos força a pensar?

O que nos força a pensar é o signo. O signo é o objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar. O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Ora, essa gênese implica alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas. Pensar é sempre interpretar, isto é, explicar, desenvolver, decifrar, traduzir um signo. Traduzir, decifrar, desenvolver são a forma da criação pura. Nem existem significações explícitas nem idéias claras, só existem sentidos implicados nos signos; e se o pensamento tem o poder de explicar o signo, de desenvolvê-lo em uma Idéia, é porque a Idéia já estava presente no signo, em estado envolvido e enrolado, no estado obscuro daquilo que força a pensar. Só procuramos a verdade no tempo, coagidos e forçados (Deleuze, 2003, p.91).

Essa é a gênese do pensar, enquanto ato de invenção, não tem sua gênese numa boa vontade, nem na concordância de suas faculdades e sequer de ideais profundos. Deleuze já anunciava em *Diferença e Repetição* que o nascimento do ato de pensar no pensamento é marcado pela violência. Uma vez que melhor seria chamar esse pensamento criativo e criador de um ato que surge não do diálogo de amigos, mas do embate de rivais.

Na verdade 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 inimidade, a única a tirá-lo de seu estupor original ou de sua eterna possibilidade: tanto quanto só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito no mundo. O que primeiro é no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia (Deleuze, 1988, p. 230).

Os signos são as fontes do pensar, entretanto, fontes adversas, arredias, violentas, por isso os signos forçam a pensar. Assim como os signos sensíveis atuam na memória involuntária e a forçam na busca da verdade, os signos da arte forçam a inteligência a buscar as essências. Só que uma busca involuntária daquilo que chamamos pensamento não são signos, são essências que mostram a relação entre o signo e seu sentido. Por causa disso, para Deleuze, “pensar é, portanto, interpretar, traduzir” (2003, p. 95). Se não é o signo, e sim uma expressão, o que força o pensamento a pensar? Para Deleuze, é o hieróglifo, o substituto do *logos*, pois ele se apresenta como acaso e como necessidade, isto é, “fortuito e inevitável” (2003, p.95).

No entanto, não podemos nos enganar pensando que a tradução consiste numa mera descoberta, pois se fosse assim o pensamento orientado pela boa vontade já estaria apto a realizar tal ação. Ao contrário, Deleuze opõe a descoberta pura e simples a uma verdadeira produção, dando, assim, um significado mais profundo à tradução, igualando-a a uma decifração cuja produção de sentido conjuga a singularidade da essência com a generalidade das leis. A produção supõe os acontecimentos, supõe o encontro com os signos, mas os ultrapassa.

Quando Deleuze recusa a saída de Leibniz para o problema da unidade, a partir da harmonia pré-estabelecida se colocam em comunicação as mônadas sem portas e

janelas, ele recusa uma instância transcendente como produtora da unidade na heterogeneidade. O texto é a unidade que vem depois, não antes, e é a heterogeneidade expressiva que se comunica e permite a comunicação com outros que, inclusive, ultrapassam o texto; aqueles a quem o diálogo promovido pelo texto se volta. A partir do simbólico, domínio da expressão, em que o objeto não é mais requerido na sua presencialidade, é que os diálogos entre heterogêneos têm seu início. Esses diálogos, como vasos comunicantes que põem em contato partes fechadas em si mesmas, são orientadores da aprendizagem.

A produção enquanto interpretação ultrapassa tanto o objeto, pela sua escassez de sentido, quanto o sujeito, pela estreiteza das suas associações e sua ineficácia em dar uma unidade ao mundo. Uma unidade como a da obra artística, uma unidade posterior, expressa através da comunicação do heterogêneo. Aqui entendemos o problema da expressão e de por que ela e não o signo nos força a pensar, conforme a passagem acima. A expressão é do campo do simbólico, ela está relacionada ao estilo e, portanto, à escrita.

A expressão se funda no acontecimento como entidade exprimível ou do expresso. O que torna a linguagem possível é o acontecimento enquanto não se confunde, nem com a proposição que exprime, nem com o estado daquele que o pronuncia, nem com o estado de coisas designado pela proposição. [...] A linguagem é tornada possível pelo que a distingue. O que separa os sons e os corpos, faz dos sons os elementos para uma linguagem. O que separa falar e comer torna a palavra possível, o que separa as proposições e as coisas torna as proposições possíveis. O que torna possível é a superfície e o que se passa na superfície: o acontecimento como expresso (Deleuze, 2000a, p. 187-191).

Por isso, em Deleuze, antes de haver um sujeito que interpreta o mundo, há um

campo de experimentações, um campo onde a atividade não requer um sujeito. Se podemos falar de um sujeito, esse somente poderá ser dito como um dos efeitos da explicação, aliás, essa mesma restrição também podemos encetar sem problemas ao próprio mundo. Dado que a aprendizagem não pode ser dada mediante uma relação entre o sujeito e o mundo dos objetos, mas num encontro com signos, com a diferença. O signo como expressão do mundo material sem por isso ser objetivo, assim como aquilo que afeta o sujeito não pode mais ser dito subjetivo. Mas disso não se segue a eliminação da subjetividade, pois ao exprimir mundos por meio da produção, aquele que os exprime se expressa como subjetividade.

Com Bergson e Proust, Deleuze nos mostra que a aprendizagem não pode mais ser vista como produto do objeto, sequer como produto do sujeito, ela surge como um *entre*, tal como é o signo, que ao mesmo tempo em que afeta o faz sob a condição de uma resposta necessária. Por isso, ao aprendermos não representamos o mundo, não nos adaptamos ao mundo, mas inventamos o mundo através da coação do diferente que há nele, mediante o encontro com signos.

A aprendizagem se dá pela diferença, pela afecção dos signos, pois nela temos a ocasião em que algo nos força a pensar, nos força a inventar um problema, a problematizar. Por essa razão, a aprendizagem não é algo que pode ter um programa prévio, não cai sob planilhas, visto que ela é produto da coação do diferente, do forçamento dos signos que nos afetam. Da ação e coação dos signos e dos problemas que eles trazem consigo é que a inteligência irá se por em movimento na busca de sentidos. Sendo assim, a aprendizagem em Deleuze é sempre inventiva, imprevisível e não previsível. A importância da arte para a aprendizagem é que a partir dela o

aprender se torna problema. Na arte, nos mostra Deleuze, tomando como exemplo a obra de Proust, nos situamos no terreno da aprendizagem como problema, cuja solução é a elaboração do próprio conceito de aprendizagem.

Afinal, como se aprende é algo que em si mesmo precisa ser aprendido. Se em Bergson encontramos esse traço transcendental em relação à experiência - *a experiência da experiência* - em Proust encontramos uma situação análoga em relação à aprendizagem - *a aprendizagem da aprendizagem*. Aqui se revela a importância da imanência como plano no qual se dão a experiência e a aprendizagem. As condições da experiência e da aprendizagem não transcendem a experiência e a aprendizagem e estas se afirmam como instâncias do pensar e da inventividade que o caracteriza.

4 O PENSAR E A APRENDIZAGEM

*Os conceitos filosóficos são também
para aquele que os
inventa ou os libera, modos de vida
e modos de atividade.*

Gilles Deleuze

*Tudo que os filósofos, desde há milhares de anos
manejaram foram conceitos-múmia;
nada de realmente vivo saiu das suas mãos...*

Friedrich Nietzsche

De acordo com Deleuze, a experiência da repetição é ímpar, um estado inicial que determina aquilo que ele chama de “presente vivo”, o qual repousa sobre o hábito. O hábito é essa condição fundamental e fundante, ou a condição que funda todos os fenômenos da vida psíquica e da vida orgânica. Pelo hábito e somente pelo hábito a repetição, que não se deixa representar, que não pode ser capturada pelo conceito, pois ela é a fonte do conceito, faz surgir a diferença: “a repetição aparece, pois, como uma diferença, mas uma diferença sem conceito e, neste sentido, uma diferença indiferente” (Deleuze, 2006, p.39).

A diferença conceitual aparece nesse teatro de cenas como aquilo que é expresso, num sentido espinosano de expressão, por uma diferença sem conceito, mas aquela é, por sua vez, a sua essência e a sua condição. A repetição enquanto diferença sem conceito é a forma, a “*continua repetitio*” do “diferencial intensivo”, daquilo que Deleuze chama de “síntese do contínuo no instante” (2006, p.53). Essa repetição de elementos realmente distintos aparece no hábito, pois é nele que a diferença surge e se faz enquanto eterna repetição, a qual ele identifica como sendo a própria história.

4.1 Da Diferença e do Pensar

Podemos dizer que a própria história do pensamento, a história da Filosofia e das imagens do pensamento, pode ser vista como um plano de imanência, tal qual o plano de composição na arte, como peças teatrais em que pensadores através dos seus personagens conceituais povoam o plano com entidades que, no caso da Filosofia, são os conceitos. Mas para que haja de fato uma criação conceitual, a

atividade filosófica precisa adquirir contornos mais significativos, como os que caracterizam a concepção dos estruturalistas em relação ao teatro e à nova forma de interpretar:

Não é de admirar que o *estruturalismo*, nos autores que o promovem, seja tão frequentemente acompanhado de um apelo a um novo teatro ou a uma nova interpretação (não-aristotélica) do teatro: teatro das multiplicidades que, sob todos os aspectos, opõe-se ao teatro da representação, teatro que não deixa mais subsistir a identidade de uma coisa representada, nem a de um autor, espectador ou personagem em cena, nenhuma representação que possa, por meio das peripécias da peça, vir a ser objeto de uma reconhecimento final ou de um reconhecimento do saber, teatro de problemas e de questões sempre abertas, levando consigo o espectador, a cena e os personagens no movimento real de uma aprendizagem de todo o inconsciente, cujos últimos elementos são ainda os problemas (Deleuze, 2006, p. 272-273).

Por isso torna-se importante para nós a história da Filosofia, pois, assim como a história em sentido geral é a história dos acontecimentos, o local da repetição, também a história da Filosofia é o local que serve de condição para o movimento que produz a novidade, o conceito. Ou seja, “O que se estabelece no novo não é precisamente o novo, pois o próprio do novo, isto é, a diferença, é provocar no pensamento forças que não são as da reconhecimento, nem hoje, nem amanhã, potências de um modelo totalmente distinto, numa *terra incógnita* nunca reconhecida, nem reconhecível” (Deleuze, 1988, p.225). Este é o engodo que, de forma consciente ou inconsciente, nos impõem o domínio do permutável e do substituível. Contudo, há algo que escapa a esse modo científico de ver a repetição que não escapa à Filosofia: a novidade que se apresenta na repetição.

Os reflexos, os ecos, os duplos, as almas não são do domínio da semelhança ou da equivalência; e assim como não há substituição

possível entre gêmeos idênticos, também não há possibilidade de se trocar de alma. Se a troca é o critério da generalidade, o roubo e o dom são os critérios da repetição. Há, pois, uma diferença econômica entre as duas (Deleuze, 2006, p. 20).

Como podemos perceber, nessa passagem, por meio da Filosofia podemos diferenciar a repetição da mera generalidade. A repetição nos coloca diante do impensado que é o signo, o diferente que nos põe a pensar.

Essa espécie de *impensado* de base não é o ‘fato’ de uma ‘ideologia’, de uma *forma mentis* ou de uma mentalidade – mesmo se estamos mergulhados na facticidade da história (do pensamento dado), a investigação é sempre guiada pela questão *quid juris*. Na forma de uma nova pergunta: por que já não posso mais pensar assim? Que posso pensar, *agora*, à luz do futuro? Como se destaca, *hoje*, o pensável, no seu limite com o impensável? (Prado Jr., 2000, p. 311).

Pois não se trata aqui do sentido estático da repetição, mas dinâmico, a repetição de uma diferença interna que se traduz num movimento real e criador.

Pensar é deixar-se perder pelo deserto, uma aventura no espaço aberto que dê margem para as criações, o pensamento – expansão turbilhonar acelerada sobre um espaço liso, não submetido à gravidade que rege os corpos – não acontece. Devido a essas potências desterritorializadoras, Deleuze traz imagens apavorantes para as aventuras do pensamento: rajadas, abalos, choques, encontros com movimentos inesperados, forças radicais, velocidades vertiginosas, curvas dilacerantes. O pensamento acontece no preciso momento desse combate de forças, mistura de corpos e efeitos de superfície que os sobrevoam [...] abraçando o caos do impensado (Tadeu; Corazza; Zordan, 2004, p. 111-112).

Esse caráter duplo da repetição, estático e dinâmico, diz de uma repetição de dissemetria que se oculta nos efeitos simétricos. Afinal, o que Deleuze quer nos mostrar quando afirma a repetição contra a generalidade é que a repetição é algo interior, uma

espécie de potência primeira, um acontecimento único que se repete e, repetindo-se, instala as condições para o surgimento da novidade. Assim como a natureza cria na repetição, também o mesmo acontece com o espírito: “A novidade, então, encontra-se do lado do espírito que se representa: é por que o espírito tem uma memória ou porque adquire hábitos que ele é capaz de formar conceitos em geral, de tirar algo de novo, de transvasar algo de novo à repetição que ele contempla” (Deleuze, 2006, p. 41).

Essa dinâmica criativa à qual o espírito pode aceder somente cessa quando ele está sob o domínio da reconhecimento. Como diz Deleuze: “Que é um pensamento que não faz mal a ninguém, nem àquele que pensa, nem aos outros? O signo da reconhecimento celebra esponsais monstruosos em que o pensamento “reencontra” o Estado, reencontra a “Igreja”, reencontra todos os valores do tempo que ela, sutilmente, fez com que passassem sob a forma pura de um eterno objeto qualquer, eternamente abençoado” (Deleuze, 1988, p. 225). Por que isso ocorre? Por que na reconhecimento não há invenção e, portanto, o pensar não se faz presente? Porque na reconhecimento o que prevalece é a representação, sendo que o pensar criador acaba neutralizado pelo que é produzido pelo pensamento.

Entre a representação e o Eu, a consciência estabelece uma relação muito mais profunda que a que aparece na expressão “tenho uma representação”; ela relaciona a representação ao Eu como a uma livre faculdade que não se deixa encerrar em nenhum de seus produtos, mas para quem cada produto já está pensado e reconhecido como passado, ocasião de uma mudança determinada no sentido íntimo. Quando falta a consciência do saber ou a elaboração da lembrança, o saber, tal como é em si, não vai além da repetição de seu objeto: ele é desempenhado, isto é, repetido, posto em ato, em vez de ser conhecido (Deleuze, 1988, p.41).

O que Deleuze quer dizer com a expressão “uma relação muito mais profunda”? Talvez queira dizer que a repetição, ao se constituir, mantém-se oculta, por isso no processo de invenção é requerido que o espírito desvele ou desmascare o que está ocultado ou mascarado na repetição. O que se oculta na repetição? A diferença é o que se oculta ou se disfarça na repetição: “em suma, a repetição é simbólica na sua essência; o símbolo, o simulacro, é a letra da própria repetição. Pelo disfarce e pela ordem do símbolo, a diferença é compreendida na repetição” (Deleuze, 1988, p. 46). A diferença somente é acessível quando se visa ao que está oculto na repetição, ela é a potência que permite ultrapassar a repetição e incidir no plano da invenção.

Essa não é uma tarefa fácil, embora a máscara seja que torna possível a repetição, razão pela qual a repetição não pode ser representada porque está oculta, o que quer que utilizemos para capturar a repetição, um símbolo, por exemplo, ele acaba ocultando novamente a repetição. Essa situação complexa pode ser entendida quando Deleuze opera uma inversão no interior do processo de repetição e de mascaramento:

[...] não repito porque recalco. Recalco porque repito, esqueço porque repito. Recalco porque, primeiramente, não posso viver certas coisas ou certas experiências a não ser ao modo da repetição. Sou determinado a recalcar aquilo que me impediria de vivê-las desse modo, isto é, a representação, a representação que mediatiza o vivido ao relacioná-lo com a forma de um objeto idêntico ou semelhante (Deleuze, 1988, p. 47).

Para Deleuze, a mesma repetição que nos torna doentes nos permite encontrar a cura, ao mesmo tempo destrói e cria, revelando aí seu caráter de uma potência “demoníaca”. Por isso fala na cura como uma viagem ao fundo da repetição, e distingue a função da repetição em selecionar as máscaras e autenticar os papéis e não mais

identificar os acontecimentos. Razão pela qual a repetição não pode ser explicada a partir de representações, pois representar algo pressupõe a forma da identidade, pressupõe o mesmo ao invés do diferente. Se pudéssemos representar a repetição seria somente como superfície e, como tal, perder-se-ia a dimensão positiva da mesma, como princípio ativo.

Deleuze propõe um movimento contrário ao da representação, propõe que se encontre aquilo que caracteriza a repetição, o que ele denomina de “o si da repetição” ou “a singularidade naquilo que se repete”. Existem duas formas de repetição, em uma delas a diferença é exterior ao conceito, diferentes objetos representados num mesmo conceito, em outra, a diferença é interior à idéia, ou seja, caracteriza-se como movimento criador e como uma dinâmica própria na idéia.

[...] a primeira repetição é repetição do mesmo e se explica pela identidade do conceito ou da representação, a segunda é a que compreende a diferença e compreende a si mesma na alteridade, na heterogeneidade de uma ‘apresentação’. Uma é negativa por deficiência do conceito, a outra é afirmativa por excesso da Idéia (Deleuze, 1988, p. 55-56).

As duas repetições não se excluem, ao contrário se complementam, uma vez que enquanto a primeira diz do princípio, a outra é tão somente o seu efeito.

Em sua inteireza, a Idéia é um sistema de diferenças determinado por uma complexa articulação de “diferençações” (différentiations) e “diferenciações” (différenciations). Toda e qualquer coisa, seja natural ou artificial, seja física ou social, seja uma cor ou um poema, até mesmo um conceito, comporta, no mínimo, essa dupla articulação própria da Idéia dita “inteira” (Orlandi, 2000, p. 55).

Em vista disso, não se pode reter somente a repetição como diferença sem conceito, já que isso seria uma redução à pura exterioridade e acabaria por perder de

vista que neste duplo da repetição o que se apresenta é o “Outro na repetição do Mesmo” (Deleuze, 1988, p. 50). Mesmo que possamos nomear aquilo que aparece na exterioridade da repetição como sendo uma diferença extrínseca, a diferença que surge como o outro na repetição é uma diferença intrínseca. Esta dupla estrutura da repetição, exterior e interior, explica porque para Deleuze, sob as leis e sob as regularidades surgem as singularidades, os acontecimentos.

Embora, o acontecimento se encarne nas coisas e, portanto, assuma a forma de algo no tempo presente, participando, assim, da repetição exterior, o que é determinante nele é que ele se esquia do presente. José Gil indica que, na *Lógica do Sentido*, Deleuze estaria apontando para uma “definição de sentido como acontecimento”, o qual seria “um efeito incorporal de superfície, que advêm num tempo ilimitado, num devir entre o passado e o futuro infinitamente divisíveis, esquivando sempre o presente, o *aion* como devir ilimitado”. Enfim, ao assimilar o acontecimento ao *aion*, Deleuze estaria definindo o mesmo como “devir-ilimitado” (Gil, 2000, p. 67). Tomado em si mesmo, o acontecimento é passado e futuro, ele é essa síntese disjuntiva que se opera “entre” aquilo que se efetua num espaço e tempo determinados.

O acontecimento é a diferença na medida em que se sobressai das misturas dos corpos, por isso ele não pode ser indicado como algo que acontece no tempo e no espaço, ele radica na linguagem, como aquilo que pode ser expresso sem ser necessariamente um atributo das coisas, como o cortar que surge no encontro do punhal com a carne. Esse caráter etéreo e, porque não dizer, virtual, do acontecimento, participa de dois planos, do plano das coisas e do plano da linguagem, plano próprio do

conceito.

O acontecimento está portanto dos dois lados ao mesmo tempo, como aquilo que, na linguagem, distingue-se da proposição, e aquilo que, no mundo, distingue-se dos estados de coisas. Melhor: de um lado, ele é o duplo diferenciante das significações; de outro, das coisas. Daí a aplicação do par virtual-atual (e, em menor medida, do par problema-solução) ao conceito de acontecimento. Daí também os dois caminhos aos quais leva o primado conferido ao acontecimento: da teoria do signo e do sentido, teoria do devir. [...] Em suma, o acontecimento é inseparavelmente o sentido das frases e o devir do mundo; é o que, do mundo deixa-se envolver na linguagem e permite que funcione (Zourabichvili, 2004, p. 17).

Vemos que a diferença intrínseca, como fonte geradora dos acontecimentos, tem sua importância na medida em que ela instaura no interior da repetição a novidade, a qual se torna o elemento que possibilita o surgimento dos problemas e dos conceitos. É por isso que Michael Hardt afirma que “Deleuze atribui à diferença um papel radicalmente novo. A diferença funda o ser; proporciona ao ser a sua necessidade, a sua sustentabilidade” (1996, p. 32). Problematizar a partir do novo é se confrontar com o que ainda não foi pensado: “Sem algo que force a pensar, sem algo que violento o pensamento, este nada significa”. Mais importante do que o pensamento é o que “dá que pensar” (Deleuze, 2003, p. 89). Conforme nos mostra Zourabichvili, problemas não são determinações subjetivas, tampouco objetivas, como se fossem oriundos de estados de coisas, por isso não se reduzem às proposições.

Segundo Deleuze, dá-se justamente quando os problemas instauram-se a partir do encontro com os acontecimentos, e estes, por sua vez, estão no *entre*, pois comungam de um duplo plano, do mundo e da linguagem:

E se não há maneira de pensar que não seja igualmente maneira de realizar uma experiência, de pensar o que há, a Filosofia não

assume sua condição acontecimental, de onde pretende receber a garantia de sua própria necessidade, sem propor ao mesmo tempo a descrição de um dado puro, ele próprio acontecimental (Zourabichvili, 2004, p. 18).

Ao invés de surgirem como marcas de uma insuficiência ou até mesmo uma deficiência presente no pensamento, os problemas surgem no confronto com os signos presentes na diferença intrínseca à repetição, enfim, surgem do acontecimento. “O acontecimento, ele próprio, é liberado do estado de coisas em que se efetua. Libera-se o problemático das determinações que o circunscrevem às limitações do sujeito de conhecimento ou à sua esgotabilidade nas respostas e soluções” (Orlandi, 2000, p.54). Os problemas são suscitados não porque muda algo naquilo que se apresenta na repetição, mas porque eles resultam de um encontro com o espírito.

Essa mudança produzida no espírito é o que em Deleuze norteia a produção conceitual: “o paradoxo da repetição não está no fato de que não se pode falar em repetição a não ser pela diferença ou mudança que ela introduz no espírito que a contempla? A não ser por uma diferença que o espírito transvasa a repetição?” (Deleuze, 1988, p. 127-128). O que faz o espírito pensar é o signo, como uma instância básica de toda a repetição e de todo pensar.

No capítulo do livro *Diferença e Repetição* intitulado “A repetição para si mesma”, Deleuze afirma que “A repetição nada muda no objeto que se repete, mas muda alguma coisa no espírito que a contempla: esta célebre tese de Hume leva-nos ao âmago do problema” (Deleuze, 1988, p. 111). Por que ela não muda nada no objeto? Porque sempre há uma independência entre os objetos, uma independência que se deve a uma descontinuidade que acompanha os seus aparecimentos. Como vimos, a repetição, em

Hume, é acompanhada pela modificação que ocorre em uma determinada seqüência, contudo, que algo na seqüência mude, pois é independente daquilo que o sucede, sempre o que muda é sempre aquilo que se repete. Mas então onde está a mudança propriamente falando?

Se chamarmos acontecimento a uma mudança na ordem do sentido (o que fazia sentido até o presente tornou-se indiferente e mesmo opaco para nós, aquilo a que agora somos sensíveis não fazia sentido antes), convém concluir que o acontecimento não tem lugar no tempo, uma vez que afeta as condições mesmas de uma cronologia. Ao contrário, ele marca uma *cesura*, um corte, de modo que o tempo se interrompe para retomar sobre um outro plano (Zourabichvili, 2004, p.25-26).

A mudança, destaca Deleuze, em inúmeros lugares de seus escritos, produz-se no espírito que contempla a repetição. A essa mudança no espírito ele dá o nome de diferença.

Em que consistirá esta mudança? Hume explica que os casos idênticos ou semelhantes independentes se fundem na imaginação. A imaginação se define aqui como um poder de contração: placa sensível, ela retém um quando o outro aparece. Ela contrai os casos, os elementos, os abalos, os instantes homogêneos e os funde numa impressão qualitativa interna de determinado peso. Quando A aparece, aguardamos B com uma força correspondente à impressão qualitativa de todos os AB contraídos. É preciso notar, sobretudo, que não se trata de uma memória nem de uma operação do entendimento: a contração não é uma reflexão (Deleuze, 1988, p. 112).

A contração é temporal, “ela forma uma síntese do tempo”, uma síntese a que ele dá o nome de a “síntese originária que incide sobre a repetição dos instantes”. Ela ocorre no espírito constituindo o presente, independentemente de qualquer intervenção de qualquer faculdade sua. Por isso, Deleuze diz dessa síntese passiva que ela “é a

subjetividade de um sujeito passivo” (Deleuze, 1988, p. 112). Entretanto, o sujeito ao qual essa síntese se apresenta encontra-se no meio termo entre as condições sensíveis e intelectuais, pois a síntese se dá na imaginação sem que ela intervenha para a formação da mesma. A este dado inicial intervêm duas sínteses ativas, da memória que reconstitui a distinção dos particulares e do entendimento que reflete sobre o dado criando uma expectativa: “A constituição da repetição já implica três instâncias; este em-si que a deixa impensável ou que a desfaz à medida que ela se faz; o para-si da síntese passiva; e, fundada nesta, a representação refletida de um ‘para-nós’ nas sínteses ativas” (Deleuze, 1988, p. 113).

O “em-si” constrange, põe-se como diferença. Nesse sentido, o pensar se dá nesse movimento que vai da generalidade para a particularidade e desta para uma nova generalidade pensada (em-si, para-si, para nós). O pensar é essa experiência para a qual não há convergência entre as faculdades, ao contrário, ele se dá quando as faculdades ficam loucas, saem dos eixos. Nisso o pensar se diferencia da reconhecimento, pois esta somente ocorre quando há convergência entre as faculdades, como é o caso da tríplice síntese na Filosofia de Kant. Diferente da reconhecimento, a cognição possui uma característica criadora e é justamente essa característica que, para Deleuze, permite a invenção e a solução de problemas. Virgínia Kastrup apresenta uma situação de viagem na qual essa experiência, envolvendo o conflito das faculdades permite entender melhor como Deleuze compreender essa estrita relação entre pensar e problematizar.

Por exemplo, quando alguém viaja a um país estrangeiro, as atividades mais cotidianas como abrir uma torneira para lavar as mãos, tomar um café ou chegar a um destino desejado, tornam-se problemáticas. Ao ser bruscamente transportado para um novo

ambiente, os hábitos anteriores não servem e o viajante vive sucessivas experiências de problematização. Não se trata de mera ignorância, mas de estranhamento e tensão entre o saber anterior e a experiência presente. [...] Somos forçados a pensar, a aprender e a construir um novo domínio cognitivo e uma outra maneira de realizar atividades que eram tão simples e corriqueiras, que havíamos esquecido seu caráter inventado. A viagem surge então como ocasião de uma aprendizagem, pois o viajante não se dava conta de que as relações que tomava como óbvias e garantidas eram, a rigor, construídas e inventadas. Tal aprendizagem não se esgota na solução dos problemas imediatos, mas prolonga seus efeitos e sua potência de problematização (Kastrup, 2001, p. 208).

Aqui percebemos a importância do hábito na gênese do pensar. O hábito não pode ser entendido como aquilo que adquirimos agindo, antes uma “contração” que permite extrair da repetição uma diferença. Por contração não se deve entender simplesmente um dos elementos de uma série na qual o seu oposto seria a dilatação, também será preciso entendê-la no sentido de uma fusão de eventos sucessivos naquele que os contempla.

É assim a síntese passiva que constitui nosso hábito de viver, isto é, nossa expectativa de que “isto” continue, que um dos dois elementos ocorra após o outro, assegurando a perpetuação do nosso *caso*. Quando dizemos que o hábito é contração, não falamos, pois, da ação instantânea que se compõe com outra para formar um elemento de repetição, mas da fusão desta repetição no espírito que contempla (Deleuze, 1988, p. 116).

Deleuze explica o hábito por recurso às sínteses passivas que nos compõem, pela contração, todavia uma contração que é contemplação, visto ser por seu intermédio que contraímos algo. Mas como explicar essa contemplação sem cair na perspectiva da metafísica tradicional?

Talvez com esse termo Deleuze esteja afirmando algo outro que a velha

contemplação no estilo platônico. Contemplar é existir contraindo “aquilo de que procedemos” (Deleuze, 1988, p. 116), pois “é preciso contemplar primeiramente para preencher uma imagem de si mesmo” (Deleuze, 1988, p. 117). Por isso é o empirismo a tradição que coloca na ordem do dia o hábito, uma vez que tudo na natureza é feito de repetições de coisas contempladas e contraídas, pelos hábitos que os compõem. Para o empirismo, toda a percepção do meio supõe uma contração prévia dos elementos que o compõem, e isto propriamente coloca aquele que percebe numa situação de ter uma sensação originária.

Zourabichvili afirma que, para Deleuze, a contemplação está intimamente ligada ao efeito e este implica uma captação de forças. Só que captar é diferente de excitar-se, já que envolve vibrações sucessivas: “Captar é um hábito e o hábito é o produto positivo da relação de forças. Contemplar, contrair, ter hábitos é próprio da força subjugada que conserva o acontecimento, que prende uma relação no lugar de a deixar escapar” (1996, p. 100). Ou seja, se uma força não se separa da relação com outras forças, assim também o hábito, enquanto uma força passiva, contempla a relação a partir de sua origem, conservando-a, por isso se diz da contemplação que ela é uma contemplação original.

Isso atesta não somente que a generalidade depende da repetição, como a sua constituinte, mas também que a contemplação não se deve a um sujeito de tipo cartesiano ou kantiano, e que o sujeito da contemplação é uma alma contemplativa, a qual pode ser pensada como compondo qualquer coisa ou uma entidade qualquer.

A contração se torna importante, porque pela contração ocorre a contemplação

dos elementos que se repetem. Ela está na base da afirmação deleuziana de que “tudo é contemplação!”. Por isso, perder de vista a contemplação é perder de vista a repetição, mais ainda, é perder de vista o fato que a diferença surge da contemplação do múltiplo e do fragmentado.

A partir de nossas contemplações, definem-se todos os nossos ritmos, nossas reservas, nossos tempos de reações, os mil entrelaçamentos, os presentes e as fadigas que nos compõem. A regra é que não se pode ir mais depressa que seu próprio presente ou, antes, que seus presentes. Os *signos*, tais como os definimos como *habitus* ou contrações que remetem umas às outras, pertencem sempre ao presente. Uma das grandezas do estoicismo foi ter mostrado que todo signo é signo de um presente, do ponto de vista da síntese passiva, em que passado e futuro são precisamente apenas dimensões do próprio presente (a cicatriz é o signo, não da ferida passada, mas do “fato presente de ter havido uma ferida”: digamos que ela é contemplação da ferida, ela contrai todos os instantes que dela me separam num presente vivo) (Deleuze, 1988, p. 121).

Para Deleuze, a contemplação prepara o terreno sobre o qual se desenvolvem as demais atividades, ela se apresenta como “a abertura de uma questão”, por isso “Contemplar é questionar”, a contemplação “é esta a questão que a alma contemplativa formula” (Deleuze, 1988, p. 121). Como no exemplo da viagem de Kastrup, a contemplação gera uma atividade e esta uma aprendizagem. Porque a atividade gerada pela contemplação está diretamente relacionada à constituição de problemas e de questões.

Mas são precisamente os hábitos que servem numa determinada situação e não mais numa outra que são a condição para a contemplação, aliás, conforme afirma Deleuze, pois os hábitos mesmos são eles contemplações.

Estes mil hábitos que nos compõem – estas contrações, estas

contemplações, estas pretensões, estas presunções, estas satisfações, estas fadigas, estes presentes variáveis – formam, pois, o domínio de base das sínteses passivas. O Eu passivo não se define simplesmente pela receptividade, isto é, pela capacidade de ter sensações, mas pela contemplação contraente que constitui o próprio organismo antes de constituir-lhe a sensação (Deleuze, 1988, p. 122).

O hábito introduz a diferença na repetição, ele aparece como uma condição que constitui o sujeito, mas como condição se esquia do estatuto de algo observado. O hábito não é um fenômeno. Como “contemplação contraente”, o hábito é passivo, mas mesmo passivo ele não depende do sujeito que o tem. Nesse sentido, o hábito é a condição da experiência e da subjetividade, uma vez que ele forma as atitudes e as disposições. Se de fato existe algo que força a pensar, e este algo provém de um encontro e não de alguma reconhecimento, este algo é o hábito que introduz a diferença na repetição, e enquanto tal aparece como a condição do ato de pensar que nasce no pensamento.

A diferença de que trata Deleuze não é o próprio dado, “mas aquilo pelo qual o dado é dado” (Deleuze, 1988, p. 362). Ora, pensar a diferença, enquanto absolutamente diferente do pensamento, é o que faz pensar. Enfim, é a partir do hábito, esse ponto de apoio da Filosofia empirista, que é possível criticar e destruir a imagem de um pensamento que obscurece a gênese do ato de pensar, gênese essa que reside no próprio pensamento.

A repetição ocorre na imaginação e traz nela a diferença, a diferença que “nos faz passar de uma ordem à outra da repetição” (Deleuze, 1988, p. 119). Por isso Deleuze conclui afirmando a relação dialética entre ambas, pois da mesma forma que a

diferença se encontra entre duas repetições, assim também a repetição se encontra entre duas diferenças. A repetição é o que “nos faz passar de uma ordem de diferença a outra [...] a repetição como passagem de um estado das diferenças gerais à diferença singular, das diferenças exteriores à diferença interna – em suma, a repetição como o diferenciador da diferença” (Deleuze, 1988, p. 119). Desde que toda invenção é singular, a invenção filosófica por excelência, o conceito, é também ela uma singularidade.

O nome que Deleuze atribui a essa experiência no contato com a diferença é o aprender, que aparece em seus textos como resultante do hábito que serve de condição para a experiência do pensar. Interessante notar que, tomado nesse sentido, o aprender coincide com o próprio pensar, ele já não se confunde mais com o saber, estado oriundo de uma passagem pelo não-saber, não é uma atividade meio que visa, como resultado, a um produto final. A aprendizagem coincide com a atividade de pensar e não mais com a reconhecimento. Enfim, aprender, assim como pensar, é antes de tudo uma experiência de invenção e de solução de problemas.

Primeiramente, o pensar ocorre com a presença do signo, pois este é propriamente a diferença. Mesmo que o encontro com o signo seja um encontro casual, uma vez dado este encontro, tem-se uma situação de estranhamento, na qual somos coagidos a pensar. Por isso, ao criticar Kant, Deleuze diz do signo que ele é o impensado, a diferença que nos faz pensar. Também se entende porque o sentido não precede, mas deriva do contato com o signo, e tem por consequência a experiência de inventar ou criar problemas. Uma vez que o sentido está no âmbito da solução que se

busca após este encontro com o signo.

Em vista disso, mais uma vez afirmamos que mediante um território problemático o aprender coincide com o pensar, porque como diz Kastrup: “A ação tem um lugar na aprendizagem, dizendo respeito sobretudo à constituição do campo problemático, que é formado pelo problema e suas condições de resolubilidade.” (Kastrup, 2001, p.209). Pensar é aprender e aprender é pensar, pois primeiro agem os signos, depois se estabelece a busca por um sentido, e esta busca culmina na criação conceitual. Com Deleuze, pode-se falar de um aprendizado inventivo e não mais uma simples apreensão da generalidade.

A passagem dessa mera apreensão do que já está dado, a generalidade, para a invenção, requer uma nova imagem do pensamento. A imagem que surge da análise minuciosa empreendida por Deleuze é a de um pensamento que não tem imagem, mas tão simplesmente se apresenta como pura atividade de pensar, ou, em termos deleuzianos, essa potência criadora que é o pensar. Para Parnet (1998), os pensamentos são interiores ao pensamento, resultado de um pensar inerente a si próprio, não obstante imanentes ao mundo dos acontecimentos. O pensar surge como a grama que brota *entre* os arbustos, surge *entre* e quase que imperceptivelmente. Quais são as principais características desse pensar?

A primeira surge de um contraste com a imagem do pensamento de origem platônica, cujo predomínio da verdade foi associado com o de uma natureza naturalmente boa do pensamento. A este modelo guiado pela boa vontade, contrapor-se-ia um pensar que surge do confronto, de uma violência que conduz aos problemas e

à busca de soluções.

A segunda contrapõe o ideal do senso comum e da natureza harmônica do pensamento, a este estado em que o pensar nasce de um conflito entre as faculdades, Deleuze afirma um pensar oriundo ou produzido do caos e da desordem dos pensamentos.

A terceira característica se apóia no fato de que o pensamento não pode mais ser tratado nos moldes da reconhecimento, cujo modelo do decalque acaba subsumindo a sensibilidade e a imaginação ao entendimento, pois na reconhecimento o heterogêneo e a novidade dão lugar ao homogêneo e ao mesmo. O pensar, longe de ser um ato de reconhecimento, passa a ser o resultado ativo de um encontro com acontecimentos exteriores ao pensamento. O pensar se dá na ocorrência da repetição e na diferença que surge a partir do seu acontecer.

A quarta estaria relacionada a ver a tolice como inimiga do pensar. Tolicie filosófica que se apresenta na concepção da Filosofia e do fazer filosófico como conversa, diálogo, reflexão. Mas por que elas não podem ser as instâncias do fazer filosófico? Porque mesmo com a pretensão contrária, todos esses modos de pensar a atividade filosófica acabam se reduzindo a meras opiniões, ao senso comum. Portanto, a tolice e a sandice do senso comum acabam impregnando a Filosofia.

Finalmente, a quinta característica consiste em ter o pensar como algo que se dá no movimento de aprender e não mais na busca de resultados. O pensar teria como característica fundamental a de ser uma constante atividade que coloca problemas e cria soluções para os mesmos. O pensar como uma atividade na qual o engendramento

de problemas precede e determina a criação conceitual.

4.2 A Criação de Conceitos e a Aprendizagem em Filosofia

A concepção de atividade filosófica a partir da criação de conceitos tratada no livro *O que é a Filosofia?*, escrito em parceria com Félix Guattari, aponta para a dimensão criadora da atividade filosófica, na qual compete ao filósofo tratar do conceito como legítimo produto da atividade do pensamento. Nesse sentido, o texto explicita e delimita o território do conceito como sendo o território no qual se dá a atividade do filósofo. Essa atividade de criação conceitual deve constituir-se enquanto expressão da imanência, enquanto uma atividade que pode ser denominada de experimentação da vida.

Uma Filosofia da imanência, ao que parece, tal perspectiva filosófica exige ser pensada a partir de uma contraposição à História da Filosofia. Pois como vimos anteriormente, a história da Filosofia é a história da imagem do transcendente. Como diz Deleuze, o trato para com a História da Filosofia deve ser “comparável à arte do retrato, ou seja, não se trata de ‘fazer parecido’, isto é, de repetir o que o filósofo disse, mas de produzir a semelhança, desnudando ao mesmo tempo o plano de imanência que ele instaurou e os novos conceitos que criou” (1992, p. 74). Uma atividade em que não predomina mais a verdade, e sequer uma boa vontade, pois nem há verdade nos escritos e nem no próprio pensamento enquanto compreendido como um produto de uma atividade. A verdade não é o que é criado pelo pensamento, pois o pensamento é criação e não verdade: “A filosofia não consiste em saber, e não é a verdade que

inspira a filosofia, mas categorias como as do Interessante, do Notável ou do Importante, que decidem sobre o sucesso ou fracasso” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 108).

Nietzsche já teria indicado que “é dos conceitos que o filósofo deve desconfiar mais, desde que ele mesmo não os criou” (*apud* Deleuze; Guattari, 1992, p.14). Em grande medida, compreende-se o quanto é imprescindível à atividade filosófica uma relação de desconfiança para com a tradição filosófica, pois é a partir do território do dado, que será possível atualizar conceitos, aliás, atualizar não é simplesmente encontrá-los e os poli-los e sim, antes é fabricá-los, produzi-los.

Todo conceito é assinado na sua criação, pois diz do estilo de quem o pensou; é múltiplo por conter aquilo que o define; resulta de problemas como sua solução; possui uma história que se entrecruza com a história de outros conceitos; é heterogêneo porque sua criação se dá no entorno com afetos e percepções; é imaterial por não ser idêntico ao objeto em que se efetua.

Todo conceito tem uma *história*. Cada conceito remete a outros conceitos do mesmo filósofo e a conceitos de outros filósofos, que são tomados, assimilados, retrabalhados, recriados. Não podemos, entretanto, pensar que a história do conceito é linear; ao contrário, é uma história de cruzamentos, de idas e vindas, uma história em ziguezague, enviesada. Um conceito se alimenta das mais variadas fontes, sejam filosóficas sejam de outras formas de abordagem do mundo, como a ciência e a arte (Gallo, 2003, p.47-48).

Desse modo, encontramos uma das principais características atribuídas à atividade do filósofo, a qual coincide com o pensar, pois ela é a condição de que ao criar o conceito filosófico, esteja implícita a singularidade daquele que o criou. Há um

estilo, uma assinatura própria daquele que pensa um determinado conceito: “pensar e ser são uma só e mesma coisa” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 54). É um agenciamento que garante um registro único, singular, frente à tradição filosófica e, de certa forma, é a capacidade de problematizar os conceitos que torna possível o surgimento do filósofo. Por isso se diz da atividade filosófica que, ao problematizar, o filósofo institui um plano de imanência. Poderíamos perguntar: Por que a Filosofia é a única produtora de conceitos? Segundo Deleuze é exatamente pela impossibilidade de criar o Uno, ou seja, “a filosofia faz surgir acontecimentos com seus conceitos, a arte ergue monumentos com suas sensações, a ciência constrói estados de coisas com suas funções” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 255).

Os conceitos são *uma cifra que não preexistia*, é a partir dessa noção de Filosofia, enquanto criadora de conceitos, que é necessário estabelecermos as condições nas quais a tradição filosófica constitui-se enquanto fonte de acontecimentos. Acontecimentos cifrados que garantem uma temporalidade ao conceito que não se refere nem ao passado, muito menos ao presente ou ao futuro, apenas diz da ordem do adormecido, onde o imprescindível para o conceito é poder fazer parte de uma nova cena. Ou ainda, como afirma Larrosa:

[...] o acontecimento é talvez a figura contemporânea do *álteron*, do que não pode ser integrado, nem identificado, nem compreendido, nem previsto. Outras palavras que podem nomear também, ainda que de outro modo, o acontecimento são, por exemplo, interrupção, novidade, catástrofe, surpresa, começo, nascimento, milagre, revolução, criação, liberdade (2001, p.282).

A intrínseca condição atribuída ao conceito em ser o começo, o nascimento, a criação, a novidade, traz consigo a necessidade de concebê-lo enquanto pertencendo a

um *porvir*. Então, por mais que a atividade filosófica seja de uma intensa criação, é necessário antes o 'nascimento'.

Afinal, o que nos permite pensar sobre o ensino da Filosofia o percurso até então realizado? A questão do ensino da filosofia está estritamente relacionada com essa perspectiva de uma aprendizagem filosófica que procuramos apresentar a partir dos textos de Gilles Deleuze e seus intercessores. Ela passa pelo pensar e pela sua característica essencial, a invenção.

A problemática em torno do pensar é um *platô* muito marcado na Filosofia de Deleuze, pois em diferentes momentos de sua obra - seja em *Diferença e Repetição*, seja em *Proust e os Signos*, seja até mesmo em *O que é a Filosofia?* - há um traçado que transversaliza a questão do que nos faz aprender, em outras palavras, do que nos faz pensar. Mas por que ainda não experimentamos pensar? O problema colocado relaciona-se com a orientação da atividade do pensamento que foi posta até Deleuze, como simplesmente uma representação de algo. Desse modo, enquanto simples repetição da generalidade, exterior a si mesma, não consegue produzir a diferença e, conseqüentemente, nem consegue se diferenciar do *habitus* que regula as condições da vida.

Sendo assim, colocam-se algumas coordenadas para pensarmos que o que até então se fez em termos do ensino de Filosofia não teve êxito, pois não se desterritorializou os pressupostos que têm tomado equivocadamente a imagem da Filosofia como sendo de uma mera discussão, comunicação ou diálogo sobre os problemas colocados pelo pensamento.

No livro *Gilles Deleuze um aprendizado em Filosofia* (1996), Hardt indica alguns princípios metodológicos para aproximações à Filosofia deleuziana, os quais poderiam potencializar alguns vetores do que significa aprender Filosofia. Sendo assim, quando Hardt indica tais princípios: reconhecer o objeto e os termos do antagonismo principal; ler filosoficamente; reconhecer a seletividade; ler o pensamento como uma evolução, não nos parece que os mesmos possam ser aplicados apenas à obra/vida/Filosofia de Deleuze. A Filosofia não deve ser entendida como uma reprodução do pensamento dos filósofos. Pois esse modo de concebê-la e, até mesmo, praticá-la seria uma mera representação, um *decalque*, uma exigência de um ideal a ser seguido. Afirmar que isso implicaria uma recusa à potência da criação de conceitos parece uma consequência necessária, pois seria tão somente a capacidade de comunicar, de repetir uma imagem, uma cópia.

Sendo a atividade em Filosofia compreendida como a possibilidade de encontros com o heterogêneo, isto é, agenciamentos que se dão a partir das relações de superfície, não mais de algo que se enraíza. É desse modo que podemos compreender que a atividade conceitual do pensamento filosófico em torno das atualizações não implica previamente uma imagem que seja a expressão do filósofo ou da Filosofia em questão.

Tais princípios indicados por Hardt, tomados como índice, no qual sejamos capazes de compatibilizar um estilo de fazer Filosofia, que seja da ordem da produção da singularidade e, que ao mesmo tempo, compreenda algo que seja da ordem da produção da diferença, poderiam ser bons guias para se pensar a aprendizagem em Filosofia. Poderiam ser potências para as relações efetuadas pela atividade filosófica,

de experimentação e invenção da própria Filosofia. Assim sendo, poderiam ser os vetores do pensamento que está por vir, implicando na constituição de um aprendizado que percorre as dobras instaladas no próprio pensamento.

A mudança no conceber o filosofar como experimentação sobre conceitos implica que, “se há lugar e tempo para a criação dos conceitos, a essa operação de criação sempre se chamará Filosofia, ou não se distinguirá da Filosofia, mesmo se lhe for dado um outro nome” (Deleuze; Guattari, 1993, p.17). Contudo ela ainda deixa em aberto a questão: como a criação de conceitos estabelece encontros com o aprender? Em outros termos, como podemos entender essa proposta da atividade filosófica de criação conceitual como uma proposta sobre o aprender em Filosofia?

Levando em consideração a atividade de leitura dos textos, podemos constatar que ela se constitui numa atividade intrínseca à Filosofia, pois é mediante tal que se (des)trama o tecido conceitual. A leitura pode ou não ser filosófica, isso é um fato, mas não pode ser estranha à interpretação e ao sentido que a constitui como tal. Sabemos que as questões em torno da interpretação têm se balizado pela procura da determinação de certas margens, as quais procuram dar conta da sua pertinência e consistência. Contudo, essa procura por um critério de avaliação e legitimação do ato de interpretar parece ser uma tendência permanente na constituição filosófica e não somente uma característica de uma atividade filosófica qualquer. Sempre estamos às voltas em Filosofia com o *que* e o *como* interpretamos.

Sendo a leitura imprescindível para o exercício do filosofar, então, somos levados a concordar que é preciso uma atividade que estabeleça as potências do

aprender a ler. Essa questão nos remete diretamente para o problema principal: a relação entre leitura e aprendizagem remete para o pensar, remete para aquilo que permite traçar novas linhas no já pensado, agora apresentado em forma textual. A leitura não se restringe somente aos aspectos da tradição filosófica 'oficial', mas certamente, esta tem se constituído na espinha dorsal da atividade de leitura desenvolvida principalmente nas atividades de Filosofia.

O modo de aprender Filosofia através dos textos da tradição filosófica comporta alguns questionamentos: Como se dá a leitura da tradição filosófica? Que forças ela atualiza? O texto da tradição filosófica possibilita o movimento do pensar? Os textos da tradição filosófica indicam relações a serem estabelecidas?

Compreendemos que a potência para a criação conceitual e a atualização do pensamento a partir do encontro com a tradição filosófica dá-se, necessariamente, com o recurso à leitura que, problematizando, cria formas de pensar. A atividade filosófica que, segundo Deleuze e Guattari, é criação conceitual implica a tentativa de introduzir no pensado *algo* que lhe é distinto e que, por essa razão, torna-se outro. Do mesmo modo que o conceito indica que alguém produziu um plano de imanência e também experimentou o encontro com seu próprio conceito, a leitura propicia esta mesma possibilidade ao leitor, ou seja, um encontro com seu próprio conceito a partir do conceito dos outros.

A amplitude e abrangência daquilo que pode ser passível de afetar o pensar filosófico nos reporta a temas, problemas, conceitos e Filosofias: "todas as tarefas intelectuais propostas exigem, como condição indispensável, a existência de uma

situação particular, constituída por elementos concretos sobre os quais o pensamento pode e deve trabalhar” (Boavida, 1991, p. 427). O que importa nessa busca para pensar o ainda não pensado é que não se está buscando um traçado prévio ao pensar filosófico, busca-se apenas traçar planos.

Claro que resta ainda uma questão crucial: será que o esforço para compreender termos, enunciados, encadeamentos, expressões, nos conduzem ao acontecimento filosófico? Será que não serão apenas formas para aceder a um *produto* pronto e acabado? Mesmo que a Filosofia seja caracterizada como uma área do saber, com uma história, com perspectivas de investigação tão diversas, a finalidade da atividade filosófica deve implicar a elaboração conceitual. Como vimos anteriormente, de acordo com Deleuze, a descoberta, formulação, a solução de problemas e a criação conceitual são, indiscutivelmente, atividades próprias da Filosofia. Atividades que se confundem com o próprio pensar.

Deleuze e Guattari oferecem uma importante contribuição para se pensar a prática filosófica como uma prática com vistas à criação de conceitos, pois, segundo tal perspectiva, a atividade filosófica não está relacionada à atividade repetitiva e cumulativa, sequer é aquisição de conteúdos propiciada pela incorporação de métodos. Antes, sim consiste numa atividade criadora de conceitos. Para pensar esses vetores que, muitas vezes, implementam as práticas filosóficas, será preciso não confundi-los com generalidades que podem tornar a atividade uma mera repetição, uma atividade de reconhecimento e de representação de algo que se passa entre o pensar e o pensado. Pois isso somente reforça a constituição de uma imagem do pensamento vinculada à opinião, ao mero dado, ao senso comum. Mas isso é o que deve ser a atividade de

pensar em Filosofia? Tem a ver com a prática, mas prática num sentido deleuziano:

Às vezes se concebia a prática como uma aplicação da teoria, como uma consequência; às vezes, ao contrário, como devendo inspirar a teoria como sendo ela própria criadora para com uma teoria vindoura. De qualquer modo, suas relações eram concebidas como um processo de totalização, num sentido ou noutro. Talvez, para nós, a questão se coloque de outra maneira. As relações teoria-prática são muito mais parciais e fragmentárias. Por outro lado, uma teoria é sempre local, relativa a um pequeno domínio, e pode ter sua aplicação em outro domínio, mais ou menos afastado. A relação de aplicação nunca é de semelhança. Por outro lado, desde que a teoria penetre em seu próprio domínio, encontra obstáculos, muros, choques, que tornam necessário que ela seja revezada por outro tipo de discurso (é este outro tipo que permite eventualmente passar a um domínio diferente). A prática é um conjunto de revezamento de um ponto teórico a outro, e a teoria um revezamento de uma prática a outra. Teoria alguma pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro, e é preciso a prática para atravessar o muro (Deleuze, 2006, p.265).

Como podemos observar, duas posições que não fazem sentido são aquelas posições que reduzem a prática à teoria ou vice-versa. Ao contrário dessas posições, Deleuze nos mostra, nessa passagem, que não há distinção e sequer a possibilidade de sobreposição de uma sobre a outra, pois o que caracteriza essa dupla conceitual é justamente um tipo de relação na qual aquilo que a constitui não acaba desaparecendo. Para Hardt: “A visão de Deleuze sobre a relação entre teoria e prática, em contraste, destaca que as duas atividades permanecem autônomas e iguais em princípio. Em Deleuze, não há qualquer síntese da teoria e da prática, nem qualquer prioridade de uma sobre a outra” (1996, p.165).

Se tomarmos as afirmações de Deleuze sobre o pensar, compreenderemos que a atividade do pensar não pode ser entendida no sentido de uma prática que tem como

modelo a imagem do pensamento enquanto uma adequação ou correspondência, tal como ocorre com o conhecimento em termos de representação. Mas os textos deleuzianos nos mostram um outro modo de entendermos a atividade do pensar, pensando-a como potência para a criação: “a filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos” (Deleuze; Guattari, 1993, p. 13). Ora, essa concepção acerca do que seja o pensar e do que seja uma atividade que o implique, exige uma redefinição do próprio conceito, pois, se “a filosofia não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos”, os conceitos, por sua vez, “não são necessariamente formas, achados ou produtos” (Deleuze; Guattari, 1993, p. 13). O conceito é *algo* criado e, como tal, implica numa habilidade que só ao filósofo pertence, numa atividade à qual pertence propriamente o nome de Filosofia.

Ao definirmos a Filosofia como uma atividade, estamos excluindo dessa definição outras noções que habitualmente são identificadas como próprias da Filosofia. Essa definição de Filosofia paga o preço de limitar o alcance da própria Filosofia, de pensá-la como uma tarefa mais modesta, pensá-la como “uma *pedagogia* do conceito, que deveria analisar as condições de criação como fatores de momentos que permanecem singulares” (Deleuze; Guattari, 1993, p. 21). Pois toda criação é singular, e a criação conceitual também ela é dotada dessa singularidade.

O conceito não pode ser confundido com uma proposição, ele não tem um valor de verdade, não se refere aos estados de coisas, como é o caso das proposições da ciência. Como criação singular, o conceito se reporta a um acontecimento, ele próprio é um acontecimento e não mais uma essência. Ora, considerar o conceito como objeto próprio da Filosofia e como um *acontecimento* implica também considerar que o

filosofar deve se ater às circunstâncias implicadas na criação conceitual, ou seja, aos casos, onde, quando, como, etc. Pois são esses elementos circunstanciais que caracterizam o conceito como singularidade, como algo datado, e também como algo que muda, conforme são operadas as relações que o definem. A essa singularidade própria do conceito corresponde também uma experimentação da singularidade subjetiva daquele que o pensa.

Quanto aos conceitos, afirma Deleuze, “a única condição é que eles tenham uma necessidade, como também uma estranheza, e eles as têm na medida em que respondem a verdadeiros problemas” (Deleuze, 1992, p. 170). Além disso, “o conceito é o que impede que o pensamento seja uma simples opinião, um conselho, uma discussão, uma tagarelice” (Deleuze, 1992, p. 170). Essa contribuição do conceito ao pensamento se estende para o pensamento daquele que aprende Filosofia. A solução de problemas culmina na criação conceitual, mas essa relação de imanência do conceito para com o problema não permite que, uma vez criado, ele se torne uma entidade fixa. O conceito não é uma imagem, ele é o que se move, o que propicia novos problemas e novos conceitos.

A idéia de que o conceito não é eterno, que não se refere à essência, mas a um conjunto de relações em constante devir, impõe que a Filosofia e a sua história também precisam ser pensadas como um “devir filosófico” (Deleuze, 1992, p.145). Como devir, a história da Filosofia não pode ser considerada mediante uma noção de temporalidade que se restringe à relação presente-passado, então, a uma relação atual-virtual. Essa concepção da história da Filosofia como virtual, permite uma nova concepção de leitura. Nesse sentido, “trata-se menos de potencializar as Filosofias (formalizando-as) do que

de virtualizá-las (e atualizá-las)”, proporcionando uma “troca perpétua entre o virtual e o atual” (Alliez, 1996, p.14). Essa troca perpétua potencializa a leitura, de onde ler, por virtualidade, é ler por atualização. A leitura filosófica da história da Filosofia é a leitura enquanto atualização de intensidades virtuais de cada texto.

Somente é possível afirmar que há uma aprendizagem em Deleuze a partir da experiência. Um aprender a pensar a partir dos problemas:

É verdade que a aprendizagem torna-se em Deleuze, o modelo de toda experiência, uma vez que ela se confunde com a inventividade do desejo. Essa ampliação poderia comprometer uma teoria da pedagogia “propriamente dita [...]”. Vê-se que não é assim: entre o gosto pedagógico de Deleuze e sua vocação de filósofo crítico, as trocas são mútuas e provavelmente, uma está na origem da outra; a promoção transcendental do processo de aprender não se dá sem uma mediação do *estudante* e, depois do *professor*, sobre a relação originária entre o saber e o afecto. Em vez de ser esgotado por seu arrebatamento filosófico, o sentido “próprio” da aprendizagem dele se nutre (Zourabichvili, 2005, p.1311).

E o que pode ser dito de um aprendizado filosófico? Sim. Deleuze também nos mostra que, se há uma aprendizagem em filosofia, ela passa estilo, pela experimentação a partir das linhas da escrita. Então, ao propormos a idéia de uma aprendizagem enquanto prática filosófica, estamos falando de um fazer filosófico, no qual a atividade do professor de filosofia não se faz sem a realização de um movimento filosófico singular em sua própria linguagem. A atividade de fazer filosofia diz do estilo à medida que remonta a literalidade, aos problemas e a sua atualização em conceitos.

É preciso que ele diga o que faz, não apenas para nos indicar isso, mas também porque fazer, em filosofia, não tem outro elemento a não ser a linguagem: trata-se de uma mudança de prática da linguagem [...] a imanência, a exterioridade das relações, a crença, a escrita. É evidente que se a imanência é

uma prática, e se o elemento da filosofia é a linguagem, então uma filosofia da imanência define-se por uma certa prática da linguagem [...] não existe sentido ou experiência a não ser na base de uma *relação*. As relações de que se trata aqui não são objetos empíricos, subordinados às condições da experiência; elas próprias são as verdadeiras condições da experiência, mas condições temporárias, móveis, manejáveis (Zourabichvili, 2005, p.1312-1313).

Essa relação necessária entre o dado e o não-dado é o que Hume chamou de crença, ela domina a aprendizagem como uma espécie de pedagogia do pensamento que passa pelo estilo e pela literalidade que ele traz consigo. Como diz Zourabichvili, numa passagem esclarecedora sobre a pedagogia deleuziana,

A filosofia é, pois, propriamente filosófica enquanto pensamento da experiência ou, o que vem a dar no mesmo, enquanto da imanência. Não tendo objeto, ela não tem que fazer qualquer descrição; e é por isso que encontramos em Deleuze poucos elementos de descrição do campo da experiência pura, que ele chama de “plano de imanência”. Com efeito, se este campo é constituído por relações, não o atingimos senão nos tornando capazes de amarrar essas relações, isto é, se escrevemos e falamos *literalmente*. Em outros termos, a “coisa mesma” é a experiência enquanto ela se faz; é o *devenir*, sempre singular, antes que o ser em geral. A “coisa mesma” é, assim, sua propriedade sem significação: nós a atingimos no momento em que as significações ficam em suspenso, quando sabemos levar a enunciação a uma de suas relações desconcertantes, mais profundas que qualquer teoria, que se afirmam obstinadamente no pensamento e a forçam a entrever novas possibilidades de pensar e de viver (2005, p.1319).

Estilo e literalidade são *práticas da linguagem* que compartilhamos nas experimentações das tramas e tessituras dos traçados textuais. O texto filosófico deixa de ser uma instância fechada, abre-se como uma multiplicidade de devires. Quando escrito, o texto virtualiza-se, sendo a leitura a atividade de atualização do texto, e não

de algo que pré-existe pronto e acabado, mas aquilo que existe enquanto vetores de virtualidades. Ler filosoficamente é ler inventivamente a tradição da Filosofia, deixando de ser apenas um historiador da Filosofia para assumir também a condição de geógrafo do pensamento e, como tal, inventar cartografias da vida. Por isso, o texto não se limita ao que é escrito, mas também ao que é falado, ao que é visto e até mesmo sentido. A aprendizagem sempre requer do aprendiz esse traço de cartógrafo, de quem está permanentemente escuta dos processos que produzem novas realidades e, portanto, em constantes desafios com as invenções de sentidos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*...suceder um longo período,
não de insucessos por certo,
mas de tateamentos,
como se a obra verdadeira
e única se
buscasse, se
abandonasse, se
retomasse sem nunca se encontrar...*

Roland Barthes

A atividade filosófica enquanto potência de acontecimentos requer que a atividade do professor seja constituída de experimentações que produzam uma relação de atenção e cuidado com os problemas e soluções conceituais. No entanto, para que esta se torne atual é preciso que os encontros sejam acontecimentos, experimentações com signos e com expressões que privilegiem o pensar com vistas à invenção e não reprodução.

Experimentação como atividade que não pode ser executada isoladamente e também não pode ser orientada única e exclusivamente pela definição de temas. Porque só assim podemos ter atividades segundo valores e concepções que ultrapassam as temáticas e os limites de toda e qualquer relação unidirecional entre professor e aluno, enfim, ter uma atividade que constitui aprendizagem.

Difícilmente, teremos aprendizagem através da representação, antes, ela emerge das experiências e das atualizações de campos de forças. Atualizações de problemas que nos fazem pensar. A diferença entre esses dois tipos de enfrentamento da vida é o que constitui o modo como ambos determinam a aprendizagem. Os primeiros são marcados pelo esquecimento do que nos tornamos, devido a confiança ingênua nos hábitos que nos constituem, ao passo que os segundos são os que experimentam o sentido problemático do pensar, são os que atuam nas fissuras, nos cortes, e nesse atuar produzem a diferença.

Para essa tarefa foi preciso retomar a discussão feita por Deleuze acerca da

imagem do pensamento enquanto atividade de reconhecimento. Sob este aspecto procuramos realizar uma abordagem a partir de algumas posições filosóficas que, segundo Deleuze, legaram uma imagem do pensamento que perdeu de vista o pensar, como uma atividade do próprio pensamento que se dá a partir dos encontros, dos acontecimentos. A partir desse primeiro movimento pretendeu-se reconhecer o modo como tais linhas de pensamentos foram atualizadas por Deleuze, como ele articulou os conceitos em sua filosofia, e que conseqüências estes têm para a atividade do pensar.

Também foi preciso retomar a leitura de Deleuze sobre o empirismo, como filosofia da experiência que institui o pensar e a aprendizagem. Experiência enquanto princípio que permite o aprendizado das conjunções passadas. Outro princípio importante que acompanha a experiência é o hábito, ele nos faz esperar o mesmo em relação aos acontecimentos futuros. Para Deleuze, a experiência depende da repetição de casos semelhantes, pois é essa situação na qual se dá o pensar, não como atividade da inteligência pura, abstraída de toda e qualquer dado sensível, tampouco como mera representação do mundo ou dos seus objetos.

O pensar se dá *entre* essas duas potências: a inteligência e a sensibilidade. O hábito, esse *entre*, permite a atualização de um pensamento sobre o dado da experiência na inteligência e, ao mesmo tempo em que a experiência, por intermédio do hábito, produz um pensamento de um objeto, o hábito acaba sendo a experiência do pensar. O pensar enquanto novidade ultrapassa a repetição, pois é uma diferença que tem origem na repetição de casos semelhantes.

O pensar para Deleuze é essa instância que não é nem atividade puramente

intelectual, sequer experiência puramente sensível, mas algo que se passa no limite dessas duas potências. Dado que o conceito de “experiência” tem um significado que o vincula diretamente à sensibilidade, *empíria*, o mesmo pode ser substituído por *experimentação*, enquanto atividade que instaura o pensar.

A partir das noções de experiência e hábito, foram apresentadas as operações que permitem o experimentar e também a descoberta das suas condições. O hábito é imprescindível para o pensar, não pelo simples fato de que ele se distingue da experiência, pois ele a supõe, mas porque nele o pensar não é algo independente da experiência, mas, ao mesmo tempo, não se reduz ou se confunde com ela. Um e o mesmo mecanismo que produz o novo e também produz o sujeito, pois, partindo de um dado da experiência, obtém-se outra coisa que ainda não está dada, e nisso, propriamente, consiste esse ultrapassamento do dado propiciado pela experimentação.

A característica crucial do empirismo, valorizada por Deleuze, consiste nessa abertura à experimentação, pois ela é, antes de tudo, uma maneira de freqüentar a imanência e de inventar a partir dela. A experimentação é o trabalho de pensamento, pois ela ultrapassa a passividade das afecções que formam em nós os dados da experiência, para ser uma atividade que sempre opera com relações a partir do que é dado, em suma, é o que chamamos de pensar.

Por isso, o conceito de experimentação se torna imprescindível para a compreensão da aprendizagem como um momento de invenção, de criação, como bem caracteriza Deleuze, uma atividade conceitual. A experimentação está próxima da idéia do saber da experiência, pois, em ambos os casos, tratam-se do que nos faz pensar e

também de um acontecimento de caráter singular. Na aprendizagem, a experimentação figura como um atravessamento, novas coordenadas do já pensado delineiam práticas para além de algo que acontece. Aprende-se com o outro que surge desse encontro com signos e suas expressões. Em vista disso, a aprendizagem não se dá longe da repetição, mas não somente na repetição. Aprender é passar do dado para o novo, no caso da filosofia, do já pensado para o ainda não pensado, pois esse somente é possível a partir do pensar sobre o pensamento de outros.

A proposta de tomar por base a experimentação traz consigo uma reconfiguração das práticas de aprendizagem, pois, aprende-se com e na atividade. Por isso, a aprendizagem é sempre um aprender a pensar. Compreender a atividade de aprendizagem como atividade criativa é sempre compreendê-la no âmbito de uma multiplicidade. Aprender a considerar a multiplicidade é aprender o que pode produzir a diferença, essa talvez seja uma distância a ser vencida: a distância entre o que se sabe e o que se ignora em nossa aprendizagem. Mas essa ignorância pode nos afastar da produção de significações para algo que nos atravessa de forma tão impetuosa e que, muitas vezes, nos faz esquecer de nós mesmos e da potência da nossa capacidade de pensar.

Há, na filosofia de Deleuze, uma significativa mudança no modo de entender a atividade que nos conduz a aprendizagem, a qual somente pode se dar restabelecendo a profícua relação entre aquele que experimenta e aquilo que é experimentado. Relação que é levada a cabo pelo estilo que nos põe em contato com o passado e com aquilo que foi pensado por outros. Mediante o estilo, como atividade básica da aprendizagem, há uma captura que podemos realizar. Mas tal captura requer, por sua

vez, que assumamos como próprias do nosso tempo, e das condições do presente e do futuro, a herança legada acerca do pensar. No entanto, essa captura é pensada como atividade, como produção de novidade ao que acontece.

Os que são dominados pela crença de que o nosso presente é apenas o resultado do que outros experimentaram, acabam perdendo o significado do estilo e das demais relações que estabelecemos na prática do aprender. Por isso, a aprendizagem, em Deleuze, está profundamente ancorada, por um lado, no tempo passado como duração, um traço característico da memória e, por outro, nos acontecimentos cotidianos que se dão nos encontros com signos, encontros involuntários a partir dos quais inventamos o mundo e nos inventamos. Esse processo criativo resultante dos acontecimentos também é o porvir da nossa história, da nossa singularidade, um devir-outro incessante pelo qual o que somos é o que já deixamos de ser. Dessa conjugação de forças vivas, desse traçado vivo onde figuram linhas de forças, nas quais sempre nos encontramos enramados e das quais resultamos aprendizes, mesmo quando a nossa condição atual é estarmos no papel de mestres.

Essa idéia da aprendizagem, de uma aprendizagem como devir, depende visceralmente do significado dos acontecimentos e da experimentação dos mesmos. O acontecimento produz a diferença mediante o encontro com o que pré-existe e nos afeta, com aquilo que produz signos incessantemente. Das afecções que permeiam o vivido e das relações com a linguagem, com símbolos expressivos e expressados por outros. Acontecimentos como linhas de forças produtivas que se dão *entre* algo que se repete, como o cortar em relação à faca que corta e ao papel cortado. Só que essa produção da diferença somente pode ser um movimento no pensado. Os

acontecimentos como instâncias do pensado implicam, para Deleuze, a criação conceitual, visto serem eles acontecimentos-problemas, produtos de uma relação violenta com os signos.

Esse modo de conceber o aprendizado em filosofia, difere daquela que se apóia numa perspectiva estática da historicidade do pensado. Por isso a cartografia dos acontecimentos do pensamento implica sempre invenção. A partir da invenção podemos ter novas perspectivas para pensar as práticas de aprendizagem em filosofia e, quem sabe, nas demais áreas do saber. O mapa conceitual que Deleuze nos proporciona com sua idéia de uma aprendizagem inventiva, permite pensar não somente o território da filosofia na escola, mas também as práticas correlatas pressupostas na efetivação da aprendizagem.

Para que esse vetor ou essa linha de força se atualize será preciso uma outra atitude da parte daqueles que se propõem ensiná-la, uma atitude ao mesmo tempo de escuta e de ação. Pois efetivar a aprendizagem filosófica na escola é efetivar as experimentações do pensar, não como imagem de um pensamento secularmente consolidado, mas como eco de uma filosofia que se constrói à medida que os problemas são inventados e não legados e passados como prontos. Porque somente novos problemas, datados e assinados por aqueles que os inventam, podem ter verdadeiras respostas.

Sob esse aspecto a aprendizagem filosófica é antes uma aprendizagem inventiva do que reprodutiva, uma filosofia que segundo Nietzsche, não se contenta em polir conceitos, mas em criar novos a partir dos problemas que o filósofo inventa. Talvez a

atividade filosófica seja mais afeita às marteladas do que à compreensão e à análise, idéia que certamente Deleuze partilhava com Nietzsche e com todos aqueles que pensaram que a invenção nos traz de volta à vida. Afinal, a filosofia como atividade conceitual implica ou requer um estilo, o qual está sempre circunscrito no domínio da invenção e da novidade que ela traz consigo.

De modo a não sair do meu estilo, que é afirmativo e que só indirectamente e por compulsão se ocupa da contradição e da crítica, apresentarei as três tarefas por causa das quais se precisam educadores. Há que aprender a ver, a pensar, a falar e escrever: o objectivo de todas as três é uma cultura superior – aprender a ver – dirigir os olhos com calma, com paciência, deixar vir a si as coisas; diferir o juízo, rodear o caso particular por todos os lados e aprender a compreender na sua totalidade. Eis a primeira escola da espiritualidade: não reagir imediatamente a um estímulo, mas controlar os instintos obstrutivos e excludentes. Aprender a ver, tal como o entendo, é aproximadamente o que o modo de falar não filosófico chama a vontade forte: o essencial aí é não <<querer>>, poder suspender a decisão. Toda a ausência de espiritualidade, toda a vulgaridade, se funda na incapacidade de opor resistência a um estímulo – deve-se reagir, seguem-se todos os impulsos. Em muitos casos, um tal dever é já enfermidade, declínio, sintoma de esgotamento; quase tudo o que a rudeza a filosófica designa com o nome <<vício>> é simplesmente a incapacidade fisiológica de não reagir. – Uma aplicação proveitosa de ter-aprendido-a-ver: como aprendiz, o homem tornar-se-á em geral mais lento, desconfiado, resistente. Deixar-se-á vir o estranho, o novo de qualquer espécie, com hostil tranquilidade – daí se retirarão as mãos. O estar-aberto a todas as portas, o servil inclinar-se perante cada facto insignificante, o precipitar-se sempre para a primeira cadeira que surge, o apoiar-se entre si e nos outros, em suma, a famosa <<objetividade>> moderna é mau gosto, é desprezível por excelência.

(Friedrich Nietzsche - Crepúsculo dos Ídolos)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras Citadas de Gilles Deleuze

DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.

_____. *Lógica do sentido*. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2000a.

_____. *Différence et répétition*. 2.ed. Paris: PUF, 1972.

_____. *Diferença e repetição*. 1 ed. e 2. ed. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988, 2006.

_____. *Proust et le signes*. 7.ed. Paris: PUF, 1986.

_____. *Proust e os signos*. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2003.

_____. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1987.

_____. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa, Edições 70, 1994.

_____. *Empirisme et subjectivité*. 4.ed. Paris: PUF, 1988.

_____. *Empirismo e subjetividade*. Tradução Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2001.

_____. *Le bergsonisme*. 3.ed. Paris: PUF, 1989.

_____. *Bergsonismo*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.

_____. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990.

_____. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2000b.

_____. *A ilha deserta*. E outros textos. Edição elaborada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.

_____. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. *Mil Platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997. v.5.

Obras Consultadas de Gilles Deleuze

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

DELEUZE, Gilles. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

_____. *La imagen-tiempo*. Estudios sobre cine 2. Barcelona: Paidós, 1986.

_____. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.

_____. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas: Papyrus, 1988.

- ____. *La imagem-movimento*. Estudios sobre cine 1. 3.ed. Barcelona: Paidós, 1994.
- ____. *Crítica e clínica*. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.
- ____. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- ____. *Espinoza*. Filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.
- ____. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2007. (Estéticas)
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, Gilles; FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. 3.ed. Barcelona: Anagrama, 2005.

Outros Autores

- ALLIEZ, Eric. *Deleuze, filosofia virtual*. Tradução de Heloisa B. S. Rocha. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- ____. Sobre o bergsonismo de Deleuze. In: ALLIEZ, Eric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p.245-266.
- ____. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.
- PRADO JR., Bento. A idéia de “plano de imanência”. In: ALLIEZ, Eric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p.307-322.
- BADIOU, Alain. *Deleuze. O clamor do ser*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: JZE, 1997.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1998.
- ____. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ____. *Pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ____. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BOAVIDA, João. *Filosofia do Ser e do Ensinar: proposta para uma nova abordagem*. Coimbra: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1991.
- BOGUE, Ronald. *Deleuze and Guattari*. London: Routledge, 1989.
- CADERNOS DO CEDES 64. *A filosofia e seu ensino*. v.24, n.64, p.251-382, set./dez. 2004.
- CARDOSO JR., Hélio Rebello. Deleuze, empirismo e pragmatismo. Linhas de força do

encontro com a teoria dos signos. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 33, n.106, p.199-211, 2006.

_____. Pensar a pedagogia com Deleuze e Guattari. Amizade na perspectiva do aprender. In: *Educação e Realidade*, v. 31, p. 37-51, 2006.

_____. A amizade como paisagem conceitual e o amigo como personagem conceitual, segundo Deleuze e Guattari. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, v.48, n.115, p.33-45, 2007.

CERLETTI, Alejandro, KOHAN, Walter. *La filosofía en la escuela*. Caminos para pensar su sentido. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1996.

_____. Ensinar filosofia; da pergunta filosófica à proposta metodológica. In: KOHAN, Walter (Org.). *Filosofia: caminhos para seu ensino*. Rio de Janeiro: DP&A. 2004. p.19-42.

CHEDIAK, Karla de Almeida. *Introdução à filosofia de Deleuze*. Londrina: UEL, 1999.

COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. Tradução de Milton Arruda et al. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

COTTINGHAM, John. *A Filosofia de Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1989.

CRAIA, Eladio C. P. Gilles Deleuze e a virtualidade: a passagem da história à cartografia no ensino da filosofia. In: PIOVESAN, Américo et al. (Orgs.). *Filosofia e Ensino em debate*. Ijuí: Unijuí, 2002. p.211-226.

_____. A problemática ontológica em Gilles Deleuze. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002.

CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*, Trad. Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1988, v.2.

DESCARTES, René. *Meditações*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

EDUCAÇÃO & Realidade. *Dossiê Gilles Deleuze*. Porto Alegre: FAGED/UDRGS, v.27, n.2, p.5-226, jul./dez. 2002.

EDUCAÇÃO & Sociedade. Revista de Ciência da Educação. *Dossiê: Entre Deleuze e a Educação*. São Paulo: Cortez; Campinas: CEDES, v.26, n.93, set./dez. 2005. p.1161-1540.

ETHICA: Cadernos Acadêmicos. Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. *Dossiê Ensino de filosofia, educação e cidadania*. Rio de Janeiro: Editora Gama Filho. V.13, n.1, 2006.

FAVARETTO, Celso. "Notas sobre ensino de filosofia". In: *A filosofia e seu ensino*. Petrópolis: Vozes e São Paulo: EDUC, 1995, p.77-85.

_____. Filosofia, ensino e cultura. In: KOHAN, Walter (Org.). *Filosofia: caminhos para seu ensino*. Rio de Janeiro: DP&A. 2004. p.43-53.

FOLSCHEID, Dominique. *Metodologia Filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. História da violência nas prisões. 9. ed. Petrópolis: Vozes. 1987.

- _____. *História da sexualidade 1. Vontade de saber*. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal. 1988.
- _____. *Microfísica do poder*. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- GALLO, Sílvio. A especificidade do ensino da filosofia: em torno dos conceitos. In: PIOVESAN, Américo et al. (Orgs.). *Filosofia e Ensino em debate*. Ijuí: Unijuí, 2002. p.193-210.
- _____. *Deleuze & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- _____. Filosofia na educação básica: uma propedêutica à paciência do conceito. In: RIBAS, Maria Alice Coelho et al. (Orgs.). *Filosofia e Ensino. A filosofia na escola*. Ijuí: Unijuí, 2005. p.389-402.
- GALLO, Sílvio; KOHAN, Walter Omar (Orgs.). *Filosofia no ensino médio*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GIL, José. Uma reviravolta no pensamento de Deleuze. In: ALLIEZ, Eric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p.65-84.
- GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. (Figuras do saber)
- HAMELIN, Octave. *El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1949.
- HARDT, M. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- _____. Sociedade mundial de controle. In: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. 357-372.
- HAVELOCK, Eric A. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papyrus, 1996.
- HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Editora Nacional, 1972.
- _____. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenekian, 1997.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KASTRUP, Virginia. Aprendizagem, arte e invenção. In: LINS, Daniel (Org.). *Nietzsche e Deleuze*. Pensamento nômade. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p.207-223.
- KOHAN, Walter O. Sobre o ensinar e o aprender... filosofia. PIOVESAN, Américo et al. (Orgs.). *Filosofia e Ensino em debate*. Ijuí: Unijuí, 2002. p.175-192.
- _____. *Infância. Entre educação e filosofia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- LARROSA, Jorge. *Linguagem e educação depois de Babel*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- _____. *Estudar = Estudiar*. Belo horizonte: Autentica, 2003.
- LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (Orgs.). *Habitantes de Babel: políticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 281-295.

- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Editora 34, 1996.
- _____. *As tecnologias da inteligência. O futuro do pensamento na era da informática.* Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.
- LINS, Daniel. (Org.). *Nietzsche e Deleuze. Pensamento nômade.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. *Juízo e verdade em Deleuze.* São Paulo: Annablume, 2004.
- LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (Orgs.). *Nietzsche e Deleuze. O que pode o corpo.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia.* Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- MARTIN, Jean-Clet. *La philosophie de Gilles Deleuze.* Paris: Éditions Payot & Rivages, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre educação.* São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos. Ou como se filosofa com o martelo.* Lisboa: Edições 70, 1988.
- OBIOLS, GUILLERMO. *Introdução ao ensino da filosofia.* Ijuí: Editora Unijuí, 2002.
- ORLANDI, Luiz. Simulacro na filosofia de Deleuze. In: *34 letras.* Rio de Janeiro, n. 5/6, set. 1989.
- _____. Linhas de ação da diferença. In: ALLIEZ, Eric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica.* São Paulo: Editora 34, 2000. p.49-64.
- ORLANDI, Luiz; RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias nietzschianas.* Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- PELBART, Peter Pál. Solidão, fascismo e literalidade. In: *Revista de ciência da Educação. Educação & sociedade. Dossiê: Entre Deleuze e a Educação.* Campinas: CEDES, v.26, n.93, p.1323-1329, set./dez. 2005.
- _____. *O tempo não-reconciliado. Imagens de tempo em Deleuze.* São Paulo: Perspectiva, 2007. (Coleção Estudos)
- PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos,* Traduzido por Beatriz R. Barbosa. 2. ed. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 1983.
- PIOVESAN, Américo et al. (Orgs.). *Filosofia e Ensino em debate.* Ijuí: Unijuí, 2002.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates.* 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)
- _____. *Teeteto.* Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.
- _____. Íon. Tradução de Henrique Graciano Murachaco. In: *Revista Educação e Filosofia.* Uberlândia: UFU, v. 5 e 6, n. 10 e 11, jan./dez., 1991.
- _____. *Obras Completas.* Tradução do grego por Francisco de P. Samaranch et al. Madrid: Aguilar, 1993.

- PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido*. Lisboa: Relógio D'água. 2003-2005. 7v.
- RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante*. Cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Autêntica. 2002.
- SCHÉRER, René. *Regards sur Deleuze*. Paris: Éditions Kimé, 1998.
- TADEU, Tomaz. *O currículo como fetiche: a poética e a política do texto curricular*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- TADEU, Tomaz; CORAZZA, Sandra; ZORDAN, Paola. *Linhas de escrita*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- ULHÔA, Joel Pimentel. *Reflexões sobre a leitura em Filosofia*. Goiânia: Editora da UFG, 1997.
- ZOURABICHVILI, François. *Deleuze une philosophie de L'événement*. 2. ed. Paris: Puf, 1996.
- _____. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. (Conexões; 24)
- _____. Deleuze e a questão da literalidade. In: Educação & sociedade. Dossiê: Entre Deleuze e a Educação. Campinas: CEDES, v.26, n.93, p.1309-1322, set./dez. 2005.