

Para além do princípio de fidelidade: uma aproximação à historiografia filosófica deleuziana

Eduardo Pellejero*¹

Resumo: Temos a imagem de um Deleuze voluntariosamente hostil à história da filosofia, na medida em que esta encarnaria uma espécie de agente de repressão do pensamento, impedindo que as pessoas pensem por si próprias. Como conciliar esse Deleuze panfletário e revoltoso com o professor de filosofia e historiador especializado que publica estudos sobre a obra de Bergson, Nietzsche, Espinosa e Lucrecio? Como conciliá-lo com esse Deleuze que conscientemente começou pela história da filosofia, quando ainda se impunha, fez durante muito tempo história da filosofia e leu livros sobre este ou aquele autor? Como, em última instância, com esse outro Deleuze que, mesmo já assumindo escrever livros “por conta própria”, continua a considerar a necessidade de integrar notas históricas nos seus próprios textos? O presente texto pretende explorar essa aparente contradição, analisando criticamente as condições de efetividade de uma historiografia filosófica fundada sobre os primeiros princípios do pensamento deleuziano.

Palavras-chave: construcionismo; criação de conceitos; Deleuze; História da filosofia; inatualidade

Abstract: We have an image of Deleuze hostile to the history of philosophy, as repressive agent of thought. How could we conciliate that image of Deleuze with the professor of philosophy and historiographer who published books on Bergson, Nietzsche, Hume, etc.? How could we conciliate it with the thinker that, writing by his own, still considers the value of including historical notes on his own texts? This paper aims to explore that superficial contradiction, critically analyzing the conditions of a philosophical historiography founded on the principles of the deleuzian thought.

Keywords: constructivism; creation of concepts; Deleuze; History of philosophy; untimeliness

Em 1969, numa entrevista com Jeannette Colombel para *La Quinzaine littéraire*, Deleuze dizia que a história da filosofia era um problema difícil para os filósofos: “A história da filosofia é terrível, não se sai dela facilmente” (Deleuze, 2002, p. 199). Quatro anos mais tarde, numa carta

* Professor do Departamento de Filosofia da UFRN. *E-mail:* edupellejero@gmail.com.

¹ Artigo traduzido do espanhol por Susana Guerra (revisão de Marisa Mourinha)

que serviria de prólogo ao comentário de Michel Cressole, a consideração intempestiva voltava agigantada pelo registo típico da sua primeira obra com Guattari, e dizia:

Sou de uma das últimas gerações que foi destruída pela história da filosofia. A história da filosofia exerce na filosofia uma função repressiva evidente, é o Édipo propriamente filosófico: “Não ousarás falar em nome próprio enquanto não tenhas lido isto e aquilo, e isto sobre aquilo, e aquilo sobre isto”. Na minha geração, muitos não se safaram. (Deleuze, 1990, p. 14)

Em 1976, no prólogo da edição italiana de *Logique du sens*, a revolta de Deleuze face à história da filosofia continuava viva (“não estava satisfeito pela história da filosofia” (Deleuze, 2003, p. 59)), e certamente não estava morta quando, um ano mais tarde, no livro que publica junto a Claire Parnet, fala do bloqueio da sua geração na história da filosofia:

Simplesmente entrava-se em Hegel, Husserl e Heidegger; precipitávamo-nos como jovens cães numa escolástica pior que a da Idade Média. [...] [E]stávamos já na história da filosofia quando dávamos por isso, muito método, muita imitação, comentário e interpretação [...] a história da filosofia estreitava-se sobre nós sob pretexto de abrir-nos a um porvir do pensamento que teria sido ao mesmo tempo o pensamento mais antigo. (Deleuze-Parnet, 1977, p. 18-19)

Mas para tomar nota da a gravidade que Deleuze atribuía ao assunto, assinalemos que, na hora de estabelecer o verdadeiro problema que na sua época representava Heidegger para a filosofia, Deleuze aponta o papel que teria desempenhado nessa nova injeção de história da filosofia, em lugar da sua colaboração com o nazismo, como se o primeiro tivesse sido pior que o segundo².

Em resumo, temos a imagem de um Deleuze voluntariamente hostil à história da filosofia, na medida em que esta encarnaria uma espécie de aparato de poder da filosofia ou agente de repressão do pensamento. Aparato de poder ou agente de repressão que, de fato, impede que as pessoas pensem por si mesmas, e que não parece deixar muitas saídas para ninguém

² “A “questão Heidegger” não me parecia: será que foi um pouco nazi? (evidentemente) – mas: qual foi o seu papel nesta nova injeção de história da filosofia?” (Deleuze-Parnet, 1977, p. 19).

(nem sequer para o próprio Deleuze: “Eu não via meio de sair por minha conta” (Deleuze-Parnet, 1977, p. 20).

Como conciliar esse Deleuze panfletário e revoltoso com o professor de filosofia e historiador especializado que publicava, nessa mesma época, estudos sobre a obra de Bergson, Nietzsche, Espinosa e Lucrecio? Como conciliá-lo com esse Deleuze que conscientemente começou pela história da filosofia, quando ainda se impunha, fez durante muito tempo história da filosofia e leu livros sobre este ou aquele autor? Como, em última instância, com esse outro Deleuze que, mesmo já assumindo escrever livros “por conta própria”, continua a considerar a necessidade de integrar notas históricas nos seus próprios textos?

Para complicar ainda mais a questão, surge a distinção de natureza entre o exercício da filosofia e a prática da história da filosofia, que Deleuze insiste em estabelecer de um modo conclusivo durante a década de oitenta (imediatamente depois do seu único período completamente “fora” da história da filosofia, se é possível dizer algo semelhante). Assim, no prólogo à edição norte-americana de *Différence et répétition*, Deleuze afirma que existe

uma *grande diferença* entre escrever em história da filosofia e em filosofia. Num caso se estuda a flecha ou as ferramentas de um grande pensador, as suas presas e os seus troféus, os continentes que descobriu. No outro caso se talha a sua própria flecha, ou tomam-se as que parecem mais bonitas, mas para procurar enviá-las noutras direções, mesmo que a distância franqueada seja relativamente pequena em lugar de ser estelar. Ter-se-á tentado falar em nome próprio, e ter-se-á aprendido que o nome próprio não podia designar senão o resultado de um trabalho, ou seja, os conceitos que se descobriu, com a condição de ter sabido fazê-los viver e expressá-los por todas as possibilidades da linguagem. (Deleuze, 2003, p. 280).

Subsidiárias desta distinção são as periodizações que o próprio Deleuze fará da sua obra, distinguindo taxativamente os seus livros de história da filosofia³, e a projecção associada da ideia de que fazer filosofia e fazer história da filosofia são atividades incompatíveis ou irreconciliáveis.

³ “Procurava nos meus livros precedentes descrever um certo exercício do pensamento; mas descrevê-lo não era ainda exercer o pensamento desta forma.” (Deleuze-Parnet, 1977, p. 23)

Agora, paralelamente a essas declarações extemporâneas e essas repartições maniqueístas, convivem em Deleuze uma série de juízos positivos sobre a história da filosofia, do mesmo modo que parece ser uma constante na sua obra o exercício de uma certa historiografia filosófica (inclusive, ou sobretudo, nos livros que escreve “por conta própria”). Da comparação da história da filosofia a “uma viagem espiritual” que Deleuze faz no prefácio a *Les temps capitaux*, o livro de Eric Alliez, à assimilação da historiografia filosófica à “arte do retrato”, já insinuada na abertura de *Différence et répétition* e elaborada com maior detalhe depois da publicação do livro sobre Leibniz – sobretudo em *Qu’est-ce que la philosophie?* e *L’Abécédaire de Gilles Deleuze* –, vemos desdobrar-se todo um registo de valorações diferente, que encontra na história da filosofia, senão uma propedêutica, ao menos um domínio válido de experimentação filosófica.

A constante crítica sobre a história da filosofia não implica, portanto, o abandono em bloco do seu exercício. Nem do ponto de vista dos fatos nem do ponto de vista dos princípios. Deleuze não ignora que a disjunção entre uma arte e a sua história é sempre ruínosa, e não ignora o que se perderia com isso para a filosofia. Depois de tudo, como assinala René Schérer, “Deleuze inteiro já está na originalidade, na “transversalidade”, na maneira de entrelaçar as ideias recebidas” (Schérer, 1998, p. 11). É o que, ao menos por uma vez de um modo explícito, o próprio Deleuze dá a entender no primeiro capítulo dos *Dialogues*: se institucionalmente a história da filosofia não serve senão para gerar uma dívida artificial que é necessário pagar para poder falar em nome próprio, não deixa de ser pertinente, interessante e produtivo, dar-se à descrição de certos exercícios de pensamento para libertá-los do lugar ou do sentido que a história tradicional da filosofia impõe sobre os mesmos tornando impossível que funcionem de outra maneira. Tal é, segundo Deleuze, o primeiro sentido no qual o exercício da história da filosofia pode ser considerado positivamente:

eu tinha pago as minhas dívidas, Nietzsche e Espinosa as saldaram por mim. E daí em diante escrevi livros por minha conta. Acho que o que me preocupava, de todas as formas, era descrever um exercício do pensamento, ora num autor, ora por si mesmo, enquanto que se opõe à imagem tradicional que a filosofia projetou no pensamento para submetê-lo e impedi-lo de funcionar. (Deleuze-Parnet, 1977, p. 22-23).

Apelando à história da filosofia, contra a história da filosofia, a favor de uma filosofia por vir, Deleuze retomava assim, do modo mais literal possível, o lema da inatualidade nietzschiana, que era, ao fim e ao cabo, uma profissão de fé filológica. A crítica da história da filosofia como instituição prolonga-se desse modo num exercício positivo, que conhece em Deleuze as suas empresas genealógicas e a sua viragem experimentalista, e que se o distancia da história tradicional da filosofia não o coloca além de toda a procura historiográfica (como se a filosofia deleuziana se permitisse ceder à ilusão de um pensamento inaugural ou de uma linguagem privada). Deleuze recusa, certamente, um certo funcionamento (repressivo) da história da filosofia, mas não o faz sem propor uma perspectiva historiográfica alternativa. Opõe, nesse sentido, uma certa prática da história da filosofia, e mesmo um esboço dos seus princípios, à ideia genericamente historicista da história da filosofia que dominava a sua época, especificamente encarnada pela destruição heideggeriana da metafísica: “Uma história nietzschiana mais que heideggeriana, uma história restituída a Nietzsche, ou restituída à vida” (Deleuze, 1986, p. 137).

Tal como Nietzsche, o que mais detesta Deleuze na ideia historicista da história é esse “olhar de fim do mundo” que lança sobre a realidade, isto é, o carácter reflexivo ou contemplativo da sua atitude fundamental a respeito do passado (com a consequente inibição da ação sobre o presente e a sobredeterminação do futuro que semelhante atitude implica por si mesma). Tanto sobre o plano da história política como sobre o da historiografia filosófica, Deleuze aposta, pelo contrário, na possibilidade efetiva da reversibilidade do passado, na abertura do presente e na indeterminação do porvir. Possibilidade que contemporaneamente reconhece em Foucault, e que provavelmente resume melhor que nada o imperativo que determina a totalidade da empresa historiográfica deleuziana: levantar uma perspectiva que supere a oposição dialética entre “conhecer” e “transformar” o mundo (Deleuze, 2002, p. 179-180).

Logo, a historiografia deleuziana vai apartar-se dos critérios historicistas da representação objectiva e dar conta de uma verdadeira potência de ficionalização. O lema borgeano de *Différence et répétition* é repetir a história da filosofia como se de uma novela imaginária se tratasse – coisa que deveríamos ler, como assinala Gregg Lambert, do seguinte modo: intervir sobre a história da filosofia como se o próprio passado fosse uma

suprema ficção, de forma tal que se torne da maior utilidade possível para o futuro.

Os precursores de Deleuze

A versão deleuziana da inversão da lógica dos precursores proposta por Jorge Luis Borges em 1951⁴ é talvez um dos textos mais polêmicos (mas também um dos mais citados) de toda a sua obra. Em 1973, em resposta à carta provocativa de um crítico do seu trabalho (Michel Cressole), e falando especificamente do problema da história da filosofia, Deleuze dizia conceber os seus trabalhos historiográficos como uma prática muito especial da sodomia, que tinha por resultado uma espécie de imaculada concepção (Deleuze, 1990, p. 14-15). O texto produz um secreto escândalo cada vez que é citado, e, de algum modo, é esse próprio escândalo o que suscita a sua reprodução. É verdade que Deleuze fala provocativamente de “enrubar” (*enculer*) os autores aos quais se aproxima, e de fazer-lhes um filho (um filho monstruoso, em virtude das vias da concepção), mas também é certo que – no contexto da lógica da angústia da influência (Bloom), que o próprio Deleuze critica, assimilando a história da filosofia a uma espécie de complexo de Édipo propriamente filosófico –, a inversão da relação de paternidade implícita na imagem desse incesto contra-natura ou sodomia familiar não deixa de prolongar uma série de figuras anti-historicistas que está no ar da época. Tal como para Borges, para Deleuze não se trata de retomar uma tradição, mesmo quando a sua filosofia se reclame de figuras e conceitos da história, mas de dar-se (inventar) os próprios precursores (como a possibilidade de uma tradição futura ou por vir) – ou, para utilizar uma linguagem que lhe é mais própria, os *intercessores* necessários:

O essencial são os intercessores. [...] Sem eles não há obra. [...] É necessário fabricar os seus intercessores. É uma série. Se não se forma uma série, mesmo que completamente imaginária, estamos perdidos. Eu tenho necessidade dos meus intercessores para expressar-me, e eles não se expressam nunca sem mim: trabalha-se sempre entre vários, mesmo quando não se vê. (Deleuze, 1990, p. 171).

⁴ A referência é, evidentemente, à “Kafka e seus precursores” (Borges, 1989, p. 89). Para um desenvolvimento mais detalhado da tese de Borges: Pellejero, 2002, p. 185-202.

Contra o redobramento total da filosofia sobre a sua história, e a função evidentemente repressiva que semelhante ideia comporta, Deleuze propõe o deslocamento da relação do pensamento para com o seu passado: da dialética e da hermenêutica para a falsificação e ficionalização. Isto é, de um passado objetivo ou objetável, a um passado que, não tendo sido nunca presente, funciona de todos os modos como fonte ou horizonte estratégico para a criação de novos conceitos. Como escreve Gregg Lambert:

Já não é questão de dizer: criar é recordar – mas antes, recordar é criar, é alcançar esse ponto onde a cadeia associativa se parte, salta sobre o indivíduo constituído, é transferida para o nascimento do mundo individuante. [...] Recordar é criar, não criar memória, mas criar o equivalente espiritual da memória, ainda demasiado material; ou criar o ponto de vista válido para todas as associações, o estilo válido para todas as imagens. (Lambert, 2002, p. 158)

Então, por exemplo, quando Deleuze (re)determina a história da filosofia a partir da ideia de univocidade (isto é, a partir do ponto de vista da instauração de um conceito unívoco do ser), temos que pensar esse gesto, menos na perspectiva de uma história no sentido genealógico (que daria conta da proveniência e do surgimento do conceito), que na perspectiva de uma história no sentido da ficção (que traçaria um plano a partir de uma série de pontos singulares que careceriam em sentido próprio de uma história comum). É certo que Deleuze fala de “momentos principais”, de “progresso”, de “revolução copernicana” e mesmo de “realização efetiva” ao traçar esta linha que vai de Duns Escoto a Nietzsche, passando por Espinosa (Deleuze, 1968, p. 52-61), mas não podemos confundir isso com o reconhecimento de uma lógica imanente à história ou de uma objetividade propriamente fatual de tipo historicista. Essa linha ou tradição menor, essa “outra família de filósofos” (Deleuze, 2002, p. 191-192) é o produto de uma instituição (criação) e não de uma restituição (reconhecimento). Deleuze agencia essas figuras e esses conceitos do mesmo modo que Kafka agencia os seus precursores (na impossibilidade de reclamar-se de uma tradição checa, de uma tradição judia, de uma tradição alemã, mas também na impossibilidade de não se reclamar de tradição alguma).

No fundo, teremos que conceder que a expressão “tradição menor” constitui em si mesma um oxímoro. O menor pode ter um corpo próprio (*corpus*) mas nunca uma organização intrínseca (*organon*). Não se reconhece

na história; pensa-se como divergência fundamental (*corpus sine organon*). Nessa medida, o conceito deleuziano de univocidade – e as categorias associadas: diferença e repetição – não são o produto da “história alternativa” que é montada a partir de *Différence et répétition*, assim como a partir dos livros sobre Espinosa e Nietzsche. Pelo contrário, é essa “outra história” a que constitui o produto associado do conceito deleuziano de univocidade (no qual componentes de diversos conceitos, provenientes de histórias diferentes, de uma linha quebrada, explosiva, completamente vulcânica, confluem, sem resignar as suas divergências, sobre o plano instaurado pela filosofia de Deleuze, numa síntese verdadeiramente disjuntiva: porque a univocidade deleuziana não é a distinção formal escotista *mais* a causa sui espinosista *mais* a vontade de poder nietzschiana, senão que implica um *devoir* comum de Deleuze, e Escoto, e Espinosa, e Nietzsche).

Em condições de menoridade, isto é, aquém de qualquer tipo de representação instituída, não se tem propriamente um lugar na história (a representação numa ordem maioritária e o direito à história são uma mesma e única coisa). Não se possuem precursores (no sentido clássico); os precursores não aparecem como dados senão na ordem da representação maioritária (no contexto da história da equivocidade do ser, para dar um exemplo) e para quem ocupa um lugar dentro dessa ordem instituída (os filósofos que retomam e prolongam, ou criticam e corrigem, essa tradição). Em condições de menoridade, os precursores (como a tradição) têm que ser agenciados a partir das tradições mais dissimiles, concorrendo na heterogênese de uma obra ou de um conceito, que não realizam uma linha de possíveis mas rompem com uma série de impossibilidades.

Nessa medida, Deleuze põe em conexão coisas que a história da filosofia mantinha à distância. Autores que não se parecem entre si, mas que encontram na obra que os reúne um “laço secreto” (e, acrescentemos, paradoxal). Ou, melhor, autores que não se parecem entre si senão porque partilham o gesto mínimo da divergência (não os unem senão as suas distâncias a respeito de uma linha genética ou de filiação maioritária). Pontos singulares através dos quais, por um momento, se manifesta certa resistência à tradição que se pretende pôr em questão a partir da obra, do discurso ou dos conceitos que se reclamam destes. É neste sentido que Deleuze dizia gostar dos autores que se opunham à tradição racionalista

desta história (Lucrecio, Hume, Espinosa, Nietzsche), que se encontram na crítica do negativo, no ódio da interioridade, na denúncia do poder, etc. (Deleuze, 1990, p. 14). Ou, também, que “gostava dos autores que tinham o ar de fazer parte da história da filosofia, mas que se escapavam por um lado ou por todos os lados” (Deleuze,-Parnet, 1977, p. 21).

Menos uma linha ou tradição menor (no sentido genealógico), portanto, que o agenciamento, em condições de menoridade, de certos conceitos, de certos textos e de certos autores, já não para fundar uma nova tradição, mas para permitir a deriva, a dissensão e a divergência, ainda que só seja por um momento, dando-lhe a possibilidade de adquirir consistência a um novo conceito, a uma nova perspectiva. História sem pretensões de magnificação ou normalização, cujo artifício historiográfico teremos que analisar criticamente; isto é, do ponto de vista das suas condições de efetividade e das suas limitações materiais.

Avancemos, em todo o caso, essa consideração do passado em geral, e do conceito de precursor em especial, em condições de menoridade, será progressivamente estendida por Deleuze ao todo da história da filosofia. A postulação do passado substitui a sua objetivação, e um construcionismo generalizado passa a ocupar o lugar da reflexão – “Eu não gostaria de refletir sobre o passado”, dizia Deleuze (1977, p. 25). A historiografia filosófica deleuziana, neste sentido, bem poderia ter por lema “Como fazer coisas com conceitos?”; ou, também, “Como fazer conceitos com conceitos?”.

O que permanecia implícito na literatura de Borges constitui-se explicitamente num dos princípios da filosofia de Deleuze, onde o empirismo transcendental tem por corolário uma espécie de empirismo historiográfico que se rege segundo o mesmo axioma fundamental: *as relações são exteriores aos seus termos*. Para Deleuze, como para Nietzsche, o passado permanece essencialmente por descobrir, à mercê das forças retroativas do novo:

A partir daí se colocarão as relações como podendo e devendo ser instauradas, inventadas. Se as partes são fragmentos que não podem ser totalizados, pode-se pelo menos inventar entre elas certas relações não preexistentes, que dão conta de um progresso na História tanto como de uma evolução na Natureza. [...] As relações não são interiores a um Todo, mas é o todo o que resulta das relações exteriores num momento assim, e que varia com as mesmas. Por todas as partes as

relações de contraponto estão por inventar e condicionam a evolução. (Deleuze, 1993, p. 78-79)

Parafraseando as teses de *L'Image-mouvement*, digamos, então, que os objetos da história se encontram abertos a uma variação contínua, onde a manifestação de uma força ou a criação de um novo conceito podem bastar para mudar as suas posições de conjunto respectivas. E as relações entre os objetos historiográficos não mudam sem que mude ou se transforme a qualidade do todo, isto é, sem que as condições de possibilidade para pensar (as condições da sua impossibilidade) se modifiquem, e um problema do qual não se via o fim, um problema sem saída, de repente não exista já, e nos perguntemos de que era que falávamos.

Certamente, o deslocamento do critério da historiografia, de uma norma de objetividade à produção do novo, não deixa de despertar suspeitas. Que valor podem ter, de um ponto de vista rigorosamente historiográfico, as perspectivas sobre a história da filosofia oferecidas por Deleuze? A pergunta diz respeito às monografias em conceitos ou autores pontuais, mas também às montagens historiográficas “à Heidegger”, como é o caso da história da univocidade. Que valor podemos atribuir a estes desdobramentos historiográficos dos conceitos deleuzianos? Que valor, se não se trata da explicitação de uma herança ou de uma tradição? Em que medida se continua a ser fiel aos textos, aos autores, aos conceitos? Continua, em todo o caso, a ter sentido essa pergunta? Ou já não vale a pena continuar a perguntar-nos pela verdade “quando nos debatemos no sem-sentido”?

Deleuze se apropria a história da filosofia (os seus filhos monstruosos, em todo o caso), e nessa medida submete-a ao critério de uma problemática própria, contemporânea, que procura pensar a diferença e o sentido, a imanência e o acontecimento. Como avaliar essa aposta? Não cai, dessa maneira, na ilusão que caíram a grande maioria dos filósofos anteriores, interpretando a sua época como o feliz tempo em que se revela a essência da filosofia, no qual sai à luz a aposta que a distingue absolutamente da opinião e da ciência, das técnicas de comunicação e da religião? Ligando o destino da filosofia a estes conceitos, não impõe, para além da sua contingência irreduzível, um novo sentido (um sentido mais) à história da filosofia?

A primeira impressão que se tem ao analisar as montagens historiográficas deleuzianas é que Deleuze faz um pouco como Aristóteles, voltando-se sobre as filosofias anteriores com o padrão dos seus próprios conceitos: procuramos até onde chegaram na determinação da causa os que pensaram antes de nós e descobrimos que Tales e Anaxímenes, Hipasos e Heráclito conheceram a causa material, e que os pitagóricos e os eleatas deram talvez com a causa formal, mas que nem uns nem outros alcançaram a sistematicidade e a clareza necessárias (próprias, por outro lado, da filosofia que indaga na história). Ou quiçá um pouco à maneira de Hegel, pensando a gênese dos próprios conceitos a partir de certos momentos parciais ou imperfeitos, que as filosofias analisadas encarnariam e que no final do percurso seriam recuperadas dentro do sistema que as coloca como momentos da sua própria história. Não é isso, por acaso, o que faz Deleuze? Não nos diz: Escoto pensou a distinção formal e o conceito de ser mas não a sua determinação própria, e Espinosa a distinção, o conceito e a determinação, mas não a diferença como princípio? Ou inclusive: Escoto representa uma superação a respeito do aristotelismo (enquanto alcança um conceito próprio para o ser) e Espinosa a respeito de Escoto (enquanto que pensa a determinação desse conceito como substância) e ainda Nietzsche a respeito de Espinosa (enquanto que destitui a hierarquia imposta pela substância e faz da diferença um princípio autônomo), mas todos esses momentos (distinção formal, *causa sui* e vontade de poder) dobram-se, como na sua realização efetiva, nessa filosofia que pensa o ser como repetição da diferença?

Não pretendo fazer dessas perguntas uma espécie de limiar crítico ou questão indecidível. Limito-me a registar a possibilidade de uma suspeita que teve os seus procuradores e os seus advogados, mesmo quando impliquem um aberrante contrassenso se se tem em conta a insistência deleuziana na necessidade de deixar de lado as filosofias da história. Digo, simplesmente, que se não queremos fazer de Deleuze um filósofo mais projetando a sua própria teleologia pessoal sobre a história da filosofia, temos que ser capazes de apontar um marco conceptual alternativo que seja capaz de dar conta das suas incursões na historiografia filosófica. Desloquemos, portanto, a questão.

As recensões de Deleuze na história da filosofia produzem um efeito de estranheza antes que de familiaridade, mas essa estranheza não é o efeito

de uma interpretação caprichosa, que se basearia em algumas representações externas e arbitrárias do tipo fim da história ou arquitetura do sistema. As leituras de Deleuze distorcem sem representar erroneamente. Forçam os textos fora de si introduzindo a deslocação mínima necessária para pô-los em movimento. Alcançam-nos pelas costas e põem-nos a trabalhar por dentro. Deleuze, pai excessivo e claudicante.

Nesse sentido, a diferença historiográfica deleuziana opera-se através de um poder de transformação interna, mesmo quando esta transformação se desencadeie ou se propicie de fora. Quando Deleuze força os textos, fá-lo de dentro, conectando estrategicamente algumas das suas singularidades constitutivas com “o fora”, isto é, com o que está historicamente para além das condições da sua criação e do seu funcionamento efetivo (técnica de leitura ou de interpretação cujos princípios eram desenvolvidos por Deleuze em 1973, com relação aos aforismos nietzschianos, mas cujo procedimento básico parece poder ser aplicado à totalidade da historiografia filosófica deleuziana). O resultado é a recondução da força que os habita e constitui a sua potência intrínseca para a criação de novos conceitos. Essa distorção, que reúne autores ou conceitos que a historiografia filosófica mantém ou mantinha à distância, e cuja vizinhança nada fazia prever, tem por objeto sacudir todas as familiaridades da imagem que temos do pensamento, não menos que construir uma *heterotopia* propriamente filosófica, conectando certas singularidades da história da filosofia com os problemas que são os nossos, na espera de que essas novas ligações bastem para destravar uma situação ou deslocar uma questão. Por meio dessa operação, Deleuze sacode o pensamento, não através de uma melhor compreensão das circunstâncias e das ideias graças à mediação historiográfica, mas em razão das novas vizinhanças estabelecidas, que têm por efeito a transformação do todo (abertura ou linha de fuga).

Em lugar de fazer da heterotopia, como Foucault, um conceito que nos permite compreender que historicamente se pensou de outras maneiras (história da alteridade e da descontinuidade), Deleuze se vale da mesma para dar consistência aos seus próprios conceitos (na espera, sempre, de um outro pensamento por vir). O primeiro método – a genealogia, num sentido amplo – quer servir-se das filosofias do passado, dos seus autores e dos seus conceitos, para pôr em questão o caráter normativo do pensamento presente; o segundo, com um objeto próximo, mas não assimilável, exerce

uma espécie de resistência dentro do próprio pensamento presente, a partir de uma consideração intempestiva, que, com sorte, pode chegar a abri-lo ao porvir.

Para além da *compreensão* do passado e do trabalho dialético entre o nosso e o outro, Deleuze propõe-nos a *experimentação* de uma repetição bruta dos textos e dos conceitos (de “certas singularidades” como aclarava Borges ao referir-se à obra de Kafka), sobre o horizonte de problemas (nossos) que propriamente estão para além das relações que historicamente teriam legitimado a sua criação e/ou o seu funcionamento. Nem idolatria dos fatos, nem compreensão da história a partir de certos pressupostos cuja explicitação resultaria perpetuamente diferida. A repetição não resolve essas questões, não desfaz essa tensão, mas desloca o problema da história da filosofia sobre um plano eventual (*evenementiel*) sobre o qual vem transformado o seu sentido.

No seu livro sobre Proust, discutindo a afirmação de que na boa literatura todos os erros de interpretação resultam em beleza, Deleuze sugere que um bom modo de ler isto é: todas as más traduções são boas. A ideia de uma tradução, e, especificamente, de uma má tradução, não faz referência à ideia de interpretação, mas ao uso dos textos, a um uso que as más traduções multiplicam criando uma nova linguagem dentro da linguagem. Essa é outra forma em que podemos considerar as incursões de Deleuze na história da filosofia: não como uma série de estudos monográficos que perseguiriam uma certa fidelidade, uma leitura correta, procurando uma reprodução idêntica livre de riscos ou uma aproximação aos textos como se encerrassem algo de original ou de originário no seu coração; antes, há que considerá-los como uma tentativa de pôr o texto a trabalhar, de pôr as suas preocupações teóricas e práticas a jogar, constituindo uma nova linguagem dentro da linguagem através de uma repetição livre e produtiva. O problema da história da filosofia vê-se então subordinado ao da criação propriamente filosófica: como o escritor, o historiador-filósofo inventa dentro da língua uma língua nova, dentro da filosofia uma filosofia nova. Uma língua ou filosofia estrangeira em certa medida. Isto é, a-histórica e a-significante (inatual). Do que se trata é de levar o pensamento fora dos caminhos trilhados, ou de encontrar um caminho onde a história da filosofia não o encontrou.

A filosofia do nosso século, sob o lema da desconstrução, empenhou-se em desmontar os textos, as práticas e os conceitos. Embarcada nessa empresa, acabou muitas vezes à procura dum elemento último, de algo que já não tivesse conexão, que não pudesse ser desconectado. Procurando ser mais nietzschianos que Nietzsche, os filósofos voltavam a cair uma e outra vez na ilusão da origem, de um ponto zero do pensamento, e deixavam-se levar pela ilusão de ser Adão na história da filosofia.

Com Deleuze, uma nova perspectiva sobre a história da filosofia parece possível. Às fantasias da origem, Deleuze contrapõe a ideia de que já tudo está escrito (Borges), e que não mais se trata que de entrelaçar os textos (Montaigne). Então, essa outra ideia do nosso tempo, essa ideia de que sempre estamos no meio de algo e que nunca começamos a pensar senão lançados a certos problemas que nos precedem desde sempre (Heidegger) pode operar finalmente para além da compreensão como tomada de consciência na perspectiva da morte ou do fim.

Diferenciando-se das recensões tradicionais da história da filosofia, Deleuze já não procura ordenar as perspectivas, alinhá-las e medir as distâncias, mas constituir um ponto de vista que faça voltar os velhos conceitos como outros tantos elementos diferenciais com os quais construir os nossos. A história da filosofia, assim compreendida, contorna os problemas da origem, da fidelidade e do significado, e se assume como arte ou potência do falso, coisa que permite a Deleuze oferecer uma solução não hermenêutica ao problema da relação entre tradição e inovação. Já não se trata de alcançar uma verdade depositada no fundo da história, mas, simplesmente, de produzir um pouco de sentido.

Estou convencido que essa forma de fazer história da filosofia se tornou, não só viável, mas urgente. Os textos de Deleuze constituem uma prova dessa possibilidade e dessa urgência. A questão é se somos capazes de dar conta das condições do seu exercício efetivo.

A perspectiva da criação

Se Deleuze não renuncia ao exercício historiográfico, também não pactua com as filosofias da história, nem com os seus sucedâneos. A história da filosofia pode funcionar como uma espécie de complexo de Édipo propriamente filosófico, mas isso não invalida o seu exercício, enquanto nos cuidemos de procurar *elaborá-la* e nos concentremos, pelo contrário, em

procurar uma saída. Isso implica basicamente dois movimentos na filosofia de Deleuze: 1) a revalorização do esquecimento como potência intrínseca do pensamento; e 2) o deslocamento dos critérios historiográficos do terreno da representação para o da produção. Movimentos que, do ponto de vista dos princípios e das consequências, encontra um antecedente nas *Considerações Inatuais*; a saber:

1) A desvalorização da memória e a valorização correlativa do esquecimento como agente da repetição historiográfica retoma, evidentemente, o tema que abre a *Segunda Inatural*, que já está presente em *Différence et répétition* e continua vivo, através de Bergson, em *Qu'est-ce que la philosophie?*

Tal como para Nietzsche, para Deleuze, nem a vida nem o pensamento são possíveis sem uma certa dose de esquecimento. Não se trata, claro está, de extrapolar da potência do esquecimento uma afirmação da a-historicidade absoluta do pensamento, nem de fazer da crítica do culto da memória uma negação de princípio da história da filosofia. Mas, certamente, seguindo as considerações de Nietzsche, Deleuze já não se aproximará à história sem subordinar a apropriação do passado à potência de criação ou de metamorfose latente no seu próprio pensamento; isto é, já não se aproximará à história da filosofia sem precaver-se antes sobre a medida de dados históricos que a sua própria filosofia é capaz de assimilar sem dificultar a criação de novos conceitos (negligenciando o resto, ou, por dizê-lo de alguma maneira, deixando-o ao trabalho positivo do esquecimento).

Nietzsche denominava *força plástica* o elemento que determinava essa proporção entre o que é conveniente recordar e o que é necessário esquecer sem afetar a nossa vitalidade. Potência de assimilar e transmutar num certo grau o próprio elemento histórico numa ação, numa obra ou num pensamento para o porvir. Força singular da qual depende a nossa capacidade de transformar e incorporar “o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas” (Nietzsche, 2003, § 1) – porque não basta ter um *gosto filosófico*; é necessário também *ter estômago*.

De fato, a complementaridade entre esquecimento e força plástica é tal que nos dá uma regra para estabelecer a medida que procuramos; e diremos, então, que a porção do passado que não seja possível transformar

por meio desta força plástica no próprio sangue, o que não seja possível assimilar produtivamente, deverá ser abandonado ao esquecimento. Nietzsche dá o exemplo do uso que Wagner faz dessa força plástica. Na quarta das *Considerações*, encontramos o retrato de um Wagner que, apesar de possuir um alto grau de erudição, de dominar a história e a cultura dos mais diversos povos, não se confunde em nenhum momento com o espírito colecionista que domina a sua época. Nietzsche compara-o com um *Anti-Alexandre*, na medida em que Wagner – ao contrário do imperador, que assimilava por princípio a cultura de todos os povos que conquistava – atua como uma espécie de *simplificador do mundo*. Wagner sabe impor, sobre esta diversidade de dados históricos, uma unidade de estilo, que reúne o isolado com um propósito efetivo, transformando e vivificando aquilo de que tem necessidade, esquecendo o resto. Em posse de uma força plástica extraordinária, a história converte-se nas suas mãos em argila; a sua relação com a história é diferente que a do sábio, ganhando uma forma similar à do grego com o seu mito, isto é, com algo que se forma e traduz em poema. Wagner faz nas suas obras um uso da história tal que a referência a épocas inteiras é concentrada num único acontecimento, operando um ato sintético tal que nos dá a entrever uma verdade à qual o historiador convencional não chega nunca: uma verdade, se é possível, para um tempo por vir.

Tal é a natureza da síntese que é capaz de operar a força plástica, impondo uma unidade de estilo sobre os mais diversos sistemas filosóficos na procura da mudança e da realização do novo. A plasticidade, por oposição à objetividade, põe deste modo em cena um princípio que, partindo de uma intuição estética, conduz à politização efetiva de toda a apropriação da história, no sentido da mobilização do existente com vista a objetos estratégicos determinados.

2) A referência a Nietzsche pode ser novamente assinalada na reavaliação dos critérios historiográficos deleuzianos, com o conhecido deslocamento em direção ao domínio da produção (produção de conceitos, produção de efeitos, produção do novo). Sabemos que Nietzsche cifrava o valor dos estudos historiográficos em geral na intensificação da vida que estes podiam chegar a propiciar (entendendo a intensificação como potência de transformação, transmutação, mudança ou metamorfose), contra os critérios historicistas de cientificidade e objetividade (onde a história aparecia como

conclusão, conta ou balanço da vida). Em princípio, e de um modo particular, Nietzsche via um perigo na forma em que a história e a erudição são instrumentalizadas na empresa de paralisar, debilitar, dissolver tudo o que pareça prometer uma vida fresca e potente. Quando isso acontece, utiliza-se a história como dissuasor, esgrimindo-a como a única fonte de valor e de grandeza, assimilando a mera anterioridade à autoridade mais espantosa. Como um dragão, diria Nietzsche, a história faz reluzir as suas escamas e silencia todas as demais vozes, reclamando todo o valor das coisas para si, como se todos os valores já estivessem criados. Contra o novo, contra o grande, contra o revolucionário, o historicismo parece dizer: “olhem, o grande, o belo, o justo, já está aí” (querendo dizer, na realidade, já está aqui, não há porque continuar a procurar, acalmem-se). Perspectiva nefasta, em todo o caso, à qual Nietzsche opõe uma perspectiva alternativa: a do fecundo sobre a do infecundo, a do artista sobre a do sábio, isto é, a dos que querem ampliar a natureza com uma nova natureza sobre a dos que simplesmente querem dissecar, compreender a natureza⁵.

Nietzsche lamentava que, em lugar de ser uma unidade vivente, o homem aparecesse dividido entre um interior e um exterior, que fosse cada vez maior a diferença entre a sua altura como homem de conhecimento e a sua baixaza como agente de renovação, isto é, que, apesar de possuir um saber cada vez mais refinado sobre a cultura, fosse cada vez menos capaz de uma cultura efetiva. De uma semelhante concepção do saber, desse uso da história, não deixam de surgir histórias, mas nenhum acontecimento. “Não se produz nenhum efeito no exterior, a instrução não se torna vida – escreve Nietzsche – o indivíduo retraiu-se na interioridade, fora já não se nota nada dele, o que nos dá o direito de suspeitar que seja possível que existam causas sem efeito!” (Nietzsche, 2003 § 5). Pior ainda, essa proliferação de histórias não faz outra coisa senão dificultar o advento de qualquer coisa de novo.

O historicismo, sob todas as suas formas, reclama que essa neutralidade é o segredo da objetividade, como se a objetividade se explicasse por si mesma (no desconhecimento, assinala Nietzsche, de que

⁵ Conflito propriamente moderno que, em seu momento, Deleuze reavivará, tomando partido expressivamente do lado da criação: “Não há outra verdade senão a criação do novo: a criatividade” (Deleuze, 1983, p. 180); “a última instância é a criação, é a arte” (Deleuze, 1985, p. 190).

uma pulsão em direção ao conhecimento puro e sem consequências não pode ser outra coisa senão um sintoma de estupidez ou de fraqueza). A efetividade do pensamento é assim assimilada à espetacularização da realidade pela crítica, e o homem torna-se mansamente um espectador. Subordinada às universidades e, através das universidades, ao Estado, a filosofia resulta completamente desnaturalizada, alienada na reprodução das instituições existentes ou na repetição escolástica da sua própria história. Como o resto da cultura, a filosofia deixa de ser efetiva para reduzir-se, no melhor dos casos, a um saber “objetivo” sobre as questões mais variadas. O filósofo consagra-se à reflexão e ao ensino do pensamento dos que o precederam, não se manifesta senão como um erudito. Reduzida desse modo à filologia, à crítica das palavras pelas palavras, a filosofia se fecha à vida, à intervenção política sobre a realidade e o trabalho existencial, que desde sempre (ou ao menos nos seus momentos mais altos) determinaram o seu objeto. Diagnóstico nietzschiano que é rigorosamente subscrito por Deleuze:

Cada vez que se encontra numa época pobre, a filosofia refugia-se na reflexão “sobre”... Se não cria nada ela própria, que pode fazer para além de refletir sobre? Então reflete sobre o eterno ou sobre o histórico, mas não chega nunca a fazer ela própria o movimento. [...] De fato, o que importa é retirar ao filósofo o direito à reflexão sobre. O filósofo é criador, não é reflexivo. (Deleuze, 1990, p. 166)

A história pode ser pior que uma carga para a vida e para o pensamento; pode converter-se – através da introjeção de uma relação de forças desfavorável – em algo assim como *a solução final da cultura*. Mas a quem, perguntava-se Nietzsche, pode chegar a interessar-se por um livro que não é capaz de levar-nos para além de todos os livros. O mesmo perguntar-se-á Deleuze, de um modo oblíquo, ao opor duas perspectivas de leitura diferentes, que num registo próprio elaboram a tipologia nietzschiana do conflito sobre a cultura. Deleuze escreve:

É que há duas maneiras de ler um livro: ora o consideramos como uma caixa que reenvia a um adentro, e então vamos procurar significados, e depois, se se é ainda mais perverso, partimos à procura do significante. [...] E o comentaremos, o interpretaremos, se pedirão explicações, se escreverá o livro do livro, até ao infinito. Ora a outra maneira: considera-se um livro como uma pequena máquina a-significante; o único problema é “isso funciona, e como funciona isso?”. [...] Essa

outra leitura é uma leitura em intensidade: algo passa ou não passa. Não há nada que explicar, nada para compreender, nada que interpretar. [...] Essa outra maneira de ler opõe-se à precedente, porque relaciona imediatamente um livro ao Fora. Um livro é uma pequena engrenagem numa maquinaria exterior muito mais complexa. (Deleuze, 1990, p. 17-18)

Princípios para uma historiografia filosófica não historicista. Porque, como Deleuze propõe nos *Dialogues*, já não se trata de constituir-se como intérprete, mas como oficina de produção. Já não se trata de continuar perseguindo a verdade do passado a qualquer custo, mas de pôr, de uma vez por todas, os textos a trabalhar.

Repetição e diferença

Em todo o caso, a dupla demarcação a respeito do historicismo filosófico, que reflete em Deleuze a leitura do Nietzsche das *Considerações*, tem por resultado imediato uma grande excentricidade no que toca às elaborações e aos procedimentos historiográficos deleuzianos. A estranheza da crítica é generalizada, e na verdade eu não conheço senão uma única tentativa de assimilar a historiografia de Deleuze à tradição: refiro-me ao pequeno artigo de Thomas Bénatouil, “L’histoire da philosophie de l’art du portrait aux collages”⁶. Exceções à parte, perante a ilusão de uma linguagem privada que, programática como efetivamente, projeta a historiografia deleuziana, a atitude da crítica é de uma prudência extrema. O problema da procura de um novo tom filosófico, não menos que as montagens efetivas do passado historiográfico que atravessam a obra de Deleuze, impõem uma consideração atenta dos temas, dos motivos e dos procedimentos implicados.

Duplo problema, então, onde a renúncia à exumação exaustiva e objetivista do passado filosófico se cunha na formulação de um imperativo positivo, segundo o qual a utilização da história da filosofia se encontra

⁶ Tirando importância à singularidade dos procedimentos historiográficos deleuzianos, Bénatouil sugere que, “contrariamente ao que frequentemente se pensa [...] a prática deleuziana da história da filosofia, apesar da originalidade das suas interpretações e do seu estilo audaz, constitui um produto exemplar da história da filosofia à francesa e não uma subversão dos seus princípios: mais problemática que doxográfica, mais conceptual que erudita” (Bénatouil, 2002, p. 27).

subordinada à invenção ou à descoberta de novos meios de expressão, ao mesmo tempo que se desenvolve num exercício não regrado.

Torna-se praticamente impossível, nesse sentido, não começar pelo manifesto que abre *Différence et répétition*, onde à referência nietzschiana, propriamente filosófica, já se soma essa série de referências artísticas (Beckett, Borges, Duchamp) que pretende determinar programaticamente o caminho da historiografia deleuziana. Deleuze escreve:

Avizinham-se tempos nos quais já não será possível escrever livros de filosofia como os que se fizeram durante tanto tempo: “Ah! O velho estilo...”. A procura de novos meios de expressão filosófica começou com Nietzsche, e deve prosseguir-se hoje com relação à renovação de outras artes, como, por exemplo, o teatro ou o cinema. A esse respeito, podemos colocar-nos agora a questão da utilização da história da filosofia. (Deleuze, 1968, p. 4)

“Utilização”, isto é, algo que já nada tem a ver com uma preocupação em preservar um eventual sentido originário nem uma verdade intrínseca aos textos, mas que também não remete a sua assimilação a um suposto fim da história ou a sua inscrição num sistema glorioso. Algo que, nesse registro vanguardista, Deleuze associa a algumas elaborações da história tipicamente modernistas, entre as quais destaca, sem nenhum lugar para dúvidas, a *collage*.

A *collage* talvez seja a prática que melhor dá conta da hibridação de filosofia e história da filosofia que Deleuze pratica ao longo da sua obra. Porque Duchamp, Man Ray e Picabia, entre outros, encontram na *collage* a possibilidade de libertar a arte do seu passado, da sua evolução mais ou menos linear, mas sem renunciar de modo algum ao passado como agente para a produção do novo. Renúncia à continuação da história, que subordina a matéria da história (*ready-made*) à produção do novo. Radicalismo criativo que recusa a tradição tal como recusa a originalidade, quando um certo modernismo pretendia voltar a encontrá-la na natureza. À montanha de Cézanne, que se pinta a si mesma, a *collage* generalizada de Duchamp, que é apenas trabalho do outro sobre o outro.⁷

⁷ “Como as bisnagas de tinta utilizadas pelo artista são produtos manufaturados e que já estão feitos, devemos concluir que todas as telas do mundo são *ready-mades* ajudados e trabalhos de agenciamento.” (Duchamp, 1994, p. 196)

E o que vale para a pintura, por uma vez, vale para os conceitos. Não é a relação de Picasso com Velásquez a que melhor define a frequentação deleuziana da história da filosofia? Em todos esses procedimentos modernistas vemos em ação, mesmo sob as suas formas menos evidentes, uma potência do falso que confunde os limites entre o trabalho da interpretação e o trabalho criativo. Tal como o teatro de Carmelo Bene, onde a crítica da história do teatro passa pela encenação de uma nova obra. Crítica constituinte, na qual o homem de teatro já não funciona como autor ou ator, nem como crítico ou historiador, mas como simples operador (Carmelo Bene opera sobre as obras do passado – o teatro de Shakespeare – para fazer nascer e proliferar algo de novo ou de inesperado). Teatro-experimentação, dirá Deleuze, que comporta mais amor por Shakespeare que todos os comentários (Deleuze-Bene, 1979, P. 87-89).

Hibridação, portanto, da arte e da sua história, como da filosofia e da sua história, que já num registro diferente, próprio de certos textos posteriores, Deleuze assimila a uma espécie de enxerto filosófico, e que na prática concreta da inscrição de notas historiográficas nos textos vai operar através de um uso muito particular do *discurso indireto livre*.

Exemplo. Toma-se de Escoto um determinado conceito (o conceito de distinção formal, por exemplo) e enxerta-se na questão que nos urge pensar (univocidade ou imanência). Isto é, utilizam-se os conceitos, e inclusive o vocabulário escotista, na exposição ou reformulação de um problema que nos diz respeito, baralhando ou complicando as fronteiras entre o seu pensamento e o nosso, mas fazendo valer ao mesmo tempo as potencialidades das singularidades respectivas. O resultado é uma espécie de “história emaranhada”, onde os elementos da série arcaica e os da série atual se entrecruzam, misturam ou enredam, produzindo um lugar complexo ou ponto singular (saco onde se mete tudo o que Deleuze encontra), em cuja gravitação se cifra, se não o surgimento do novo, ao menos a reformulação ou o deslocamento de todas as questões.

O vocabulário e os exemplos pertencem aos textos de finais da década de 60, mas a persistência do tema e do tom da formulação continua a ser constatável ainda na década de 90. Assim, em *Qu'est-ce que la philosophie?*, podemos ler:

Dizemos que todo o conceito tem uma *história*, ainda que esta história zigzagueie, ou mesmo chegue a discorrer por outros problemas ou por planos diversos. Num conceito há, a maior parte das vezes, troços ou componentes de outros conceitos, que correspondiam a outros problemas e supunham outros planos. Não pode ser de outro modo, dado que cada conceito leva a cabo uma nova repartição, adquire um perímetro novo, tem que ser reativado ou recortado. (Deleuze-Guattari, 1991, p. 23).

É essa a resposta mais clara de Deleuze ao problema que as filosofias da história faziam recair sobre a história da filosofia: há uma história, mas essa história não é evolutiva; mesmo quando possa haver diferentes níveis de desenvolvimento, os conceitos combinam de modo diferente alguns elementos comuns e cada um é tão perfeito como pode sê-lo com relação a um problema que lhe deu lugar. Pelo que quando Deleuze faz apelo aos conceitos de outras épocas, é menos no sentido da filiação que no sentido combinatório de uma história natural. É nessa medida que sugere

[...] responder à pergunta “Há progresso na filosofia?” como Robbe-Grillet responde a respeito da novela: não temos nenhuma razão para fazer filosofia como fez Platão, não porque tenhamos superado Platão, mas, pelo contrário, porque Platão é insuperável, e carece de interesse voltar a começar algo que ele já fez de uma vez e para sempre. Não nos resta senão uma alternativa: fazer história da filosofia, ou fazer enxertos de Platão em problemas que não são platônicos. (Deleuze, 1990, p. 203).

Certamente, o problema do rigor não desaparece quando falamos de uso ou de utilização dos textos. Como assinala Zaoui, “o falso não adquire a sua própria potência senão numa rivalidade conflituosa e constante com o verdadeiro” (Zaoui, 1995, p. 67). An-exatidão que não se confunde com o inexacto (pelo menos na medida em que o a-significante difere do in-significante), mas que constitui uma variação problemática em redor da exatidão. Potência do falso, a metamorfose do verdadeiro não implica necessariamente a falsificação: “Do homem verídico ao artista, longa é a cadeia de falsários” (Deleuze, 1985, p. 191).

O certo é que a utilização dos textos não implica que deixemos, por exemplo, de nos deter sobre o problema que Escoto se coloca ao postular um determinado conceito na hora de proceder a uma instrumentalização do mesmo num contexto diferente, mas as variáveis históricas, então, já não apresentam um interesse em si. Procura-se, antes, fazer entrar em

ressonância esse conceito, assim como os rastos genealógicos que possa apresentar, com um problema que é em princípio diferente. A elucidação das condições que o fizeram possível pode dar-nos uma ideia mais clara da sua natureza, das suas entradas, das suas arestas; mas do que se trata é de enxertá-lo num novo problema, variar as suas condições, agregar-lhe algo ou conectá-lo com outra coisa, para que um novo conceito ganhe consistência. É neste sentido que Deleuze pensa a criação de conceitos, na sua dimensão historiográfica, a partir das várias experiências tomadas da arte que ressoam em toda a sua obra, e que têm como denominador comum certa técnica da ligação. Não quebra-cabeças, mas *patchwork*; isto é, heterotopia não-totalizável, descentrada, aberta; parede ilimitada de pedras não cimentadas (uma parede cimentada, tal como os pedaços de um quebra-cabeças, recomporiam uma totalidade). Deleuze escreve:

Trata-se em primeiro lugar da afirmação de um mundo em *processo*, em *arquipélago*. Nem sequer um quebra-cabeças, cujas peças ao adaptar-se reconstruiriam um todo, mas antes uma parede seca de pedras livres, não cimentadas, onde cada elemento vale por si mesmo e em relação com os demais: conjuntos isolados e relações flutuantes, ilhas e ilhotas, pontos móveis e linhas sinuosas, pois a Verdade sempre tem as “bordas em pedaços”. Não um crânio, mas uma correnteza de vértebras, uma medula espinal; não um vestido uniforme, mas uma capa de Arlequim, mesmo branca sobre fundo branco, um *patchwork* de continuação infinita, de ligações múltiplas. (Deleuze, 1993, p. 76).

A potência do conceito é a conexão de uma região com outra: o mundo como *patchwork* (Deleuze, 1990, p. 201). No caso concreto da historiografia filosófica, o conceito deleuziano constrói-se precisamente a partir desse modelo fragmentário e construtivista, que para além das “leituras” de Bergson e de Nietzsche, de Kant e de Leibniz, é o mais importante que Deleuze tem para dizer-nos sobre a história da filosofia. Porque Deleuze percorre a historiografia, não para reconstituir a história do surgimento, do progresso ou da decadência de determinados conceitos (constituindo uma espécie de tribunal da razão), nem sequer para reconhecer os esboços ou as antecipações da sua própria filosofia (e reclamar-se assim de uma certa autoridade), mas para fazer-se dos materiais necessários para a criação de novos conceitos (agenciamento).

O procedimento básico é simples e de fácil explicação. Do que se trata é de deslocar-se nas séries constituídas pelas filosofias consideradas a

partir da determinação de um ponto relevante (singularidade), escolhido estrategicamente como agente da diferenciação e da comunicação entre as séries. O que se pretende então já não é determinar do melhor dos modos possíveis a representação ou o sentido das filosofias abordadas, mas a produção, a partir das mesmas, de uma “terceira filosofia”, ou pelo menos de um efeito filosófico (produção de um conceito, deslocamento de uma questão, reformulação de um problema do qual não se previa a solução). Abordagem historiográfica não convencional à qual Deleuze dá numerosos nomes (encontro, *pick-up*, duplo roubo), e que supõe o “devir mútuo” ou a “evolução a-paralela” das obras, dos textos e dos conceitos, seguindo linhas não sobredeterminadas nem por uns nem por outros.

Dobrando a lógica do sentido, Deleuze parece conceber as suas aproximações aos distintos filósofos como a colocação em circulação de um elemento paradoxal nas suas respectivas filosofias. A sua leitura parte sempre de conceitos marginais (ou marginalizados pela historiografia filosófica) para propor conexões inovadoras ou inexploradas. Reavaliação singular, que inverte todas as perspectivas historiográficas (em sentido nietzschiano), e que, sem violentar os elementos dos sistemas afetados, modifica estrategicamente as suas relações, voltando a pôr em jogo o valor, a relevância e o lugar dos mesmos, tanto a respeito dos próprios sistemas como da história da filosofia em geral.

Retomemos o caso das ontologias da univocidade. O conceito trabalhado por Deleuze nessa montagem historiográfica – o ser como repetição de diferenças de intensidade (reais, mas não numéricas) – é como a carta roubada do relato de Poe: ausente onde a procuramos (na imagem historicamente sobredeterminada das filosofias consideradas), não a encontramos onde está (no jogo historicamente indeterminado dos conceitos), mas apesar de tudo põe em comunicação certas histórias em si mesmas divergentes. Singularidade inesperada da qual é necessário dizer que volta a colocar em questão o todo das relações, mesmo quando respeite sempre a singularidade dos termos envolvidos (uma relação pode mudar sem que os seus termos mudem). Porque Deleuze força o devir das relações historiográficas a partir de uma avaliação do que é importante (e o que não o é), mas não violenta os textos e os autores considerados no processo. Opera o deslocamento mínimo necessário da perspectiva para afetar a significação e os limites, mas esse deslocamento tem que ver menos com os

termos implicados (não se refere às próprias coisas) que com ao jogo entre os mesmos (se refere à sua periferia). O resultado é de todo excepcional do ponto de vista historiográfico, mas nem por isso é menos rigoroso do ponto de vista conceptual, porque se, a partir das suas incursões na história da filosofia, Deleuze dá à luz criaturas verdadeiramente monstruosas, nunca deixa de chamar a atenção para a importância de que os autores digam efetivamente tudo o que lhes faz dizer. As criaturas monstruosas de Deleuze não desconhecem completamente a sua filiação, mesmo quando a monstruosidade seja procurada estrategicamente e a filiação subordinada à criação do novo, fazendo-os passar “por toda a espécie de deslocamentos, deslizamentos, quebrantamentos, emissões secretas” (Deleuze, 1990, p. 14). Assim, por exemplo, a distinção real-formal que encontramos na base da sua leitura da *Ética* de Espinosa, estabelece uma relação de proximidade paradoxal com a filosofia de Escoto do ponto de vista das condições de filiação, mas que resulta plausível e consistente do ponto de vista conceptual, traçando uma linha de transformação ou zona de variação (devir) no seio da história da filosofia, abrindo a possibilidade de pensar o conceito espinosista de diferença para além do marco cartesiano dominante, que sobredeterminava o conceito de univocidade, tornando-o um objeto fácil de crítica ou uma mera curiosidade historiográfica.

Assente isso, podemos voltar às declarações programáticas que abrem *Différence et répétition* de uma perspectiva muito mais esclarecedora. Compreendemos, então, o que Deleuze pretende dizer quando escreve que “faria falta que a recensão em história da filosofia atuasse como um verdadeiro duplo, e comportasse a modificação máxima própria do duplo” (Deleuze, 1968, p. 4). Não se trata de falsificar os autores lidos, mas de desfazer a sobredeterminação histórica da imagem que temos desses autores para abri-los a novas relações, a novos encontros e novos problemas, na esperança de que voltem a tornar-se efetivos. Falsificação da história da filosofia como potência própria da filosofia, para além dos critérios historicistas de representação objetiva e o ideal associado de uma memória absoluta, em proveito da indeterminação (como esquecimento seletivo) e da produção (de efeitos filosóficos de sentido). Deslocamento da perspectiva historiográfica do problema da fidelidade ao da fecundidade e da eficácia.

Com efeito, quando Duchamp coloca um mictório sobre um pedestal, ou quando Manzoni enlata os seus excrementos (e os de alguns

amigos) e lhes coloca a sua assinatura, o sentido (ainda que não se apresente senão sob a forma do sem-sentido) transborda destes objetos por todos os lados. Duchamp não ignora o sentido que em geral tem esta peça de louça branca, a função que lhe damos (vulgata do mictório, para dizê-lo de alguma maneira). Poderíamos dizer que é mesmo este conhecimento o que o leva a escolhê-lo. Mas esta escolha tem por motivo responder a uma pergunta própria, que não é aquela a que o mictório está habituado a responder (no mictório mija-se). Ao se desligarem das coisas às quais em geral se encontram ligados (fluxo de urina, fluxo de esperma, fluxo de água), ao ser montados dentro de uma paisagem nova sobre o que contrastam, esses objetos parecem dotados de uma força estranha, que nunca antes pareceram ter possuído.

Esses efeitos de sentido podem obter-se por outros meios para além da descontextualização (porventura o mais pobre de todos). Greco criticava Duchamp que tirara as coisas do seu meio, que colocara as coisas num museu para abri-las a uma experimentação extra-ordinária. Esperteza do *Vivo-Dito*, que já não detém o movimento das coisas, que não as arranca dos ciclos da vida para extrair uma diferença. Proposta de sair à rua com um pau de giz e apanhar o passo da gente, com a condição de andar sempre um pouco mais rápido, como para chegar a assinalar os acontecimentos com um círculo antes que se desvançam: “Aventura do real. O artista ensina a ver, não através de um quadro, mas com o dedo. Ensina a ver o que acontece na rua. Cerca o objeto, mas abandonando-o ao seu puro acontecer: não o transforma, não o melhora, não o leva à galeria de arte.” (Greco, 1992, p. 78). Exercício eminentemente filosófico, o *Vivo-Dito* assinala “o que passa”, “o que acontece”, isto é, o acontecimento, com o dedo.

Digamos, em todo o caso, que se Greco, giz em mão, nos dá uma lição elementar de filosofia, Duchamp assinala uma nova forma de relacionar o pensamento com a sua história. Tomando a história da sua própria obra (*The Large Glass*), ou mesmo a história universal da arte (*L.H.O.O.Q.*), do que se trata é de conectar o velho com o novo (*intervenção*), ou mesmo o velho com o velho segundo novas relações superficiais (*collage*). Tomar um postal da *Monalisa* e desenhar-lhe uns bigodes, e uma barba, para extrair um pouco de sentido dessa obra que a história canônica da arte acabou por esclerotizar.

Como é evidente, a transposição destas técnicas à filosofia não é de fácil elucidação. Deleuze não é nem um textualista nem um esteticista. Não resigna a possibilidade do pensamento conceptual em favor das potencialidades da escrita, da poesia ou da arte. Conectar os conceitos não é a mesma coisa que colocar objetos num museu, que riscar pinturas de algum modo dadas à incompreensão pela sua glória. Mas o modo deleuziano de fazer história da filosofia não é por isso inacessível. Como o próprio Deleuze assinala, para alcançar essa arte de produzir o novo com o velho, com o já feito (*ready-made*), para produzir o diferente a partir do idêntico é necessário dominar certa potência do falso, tema nietzschiano que reconhece, de um modo privilegiado, em Borges:

seria preciso poder chegar a construir um livro real da filosofia passada como se se tratara de um livro imaginário e fingido. Conhecemos a eminência de Borges na revisão de livros imaginários. Mas vai ainda mais longe quando considera um livro real, *O Quixote*, por exemplo, como se de um livro inventado se tratasse, reproduzido por sua vez por um autor imaginário, Pierre Menard, que por sua vez considera real. Acontece então que a repetição mais exata, a mais estrita, dá como resultado um máximo de diferença. (Deleuze, 1968, p. 5).

Borges, através de Menard, revela-se contra a perversão historicista da literatura postulando um duplo – materialmente idêntico – com a potência para transvalorar o funcionamento da obra de Cervantes. Materialmente, os capítulos escritos por Menard coincidem ponto por ponto com os capítulos correspondentes de uma edição regular do *Quixote* de Cervantes. Porém, a intervenção de Menard opera toda uma série de deslocamentos estratégicos, que volta a pôr o texto em movimento. Em primeiro lugar, Menard mexe na ordem das relações do texto com obra. Borges brinda-nos, nesse sentido, um cuidado inventário da sua produção intelectual, que recontextualiza a apropriação de Cervantes num marco produtivo e intelectual incomensurável. Em segundo lugar, Menard estabelece uma repartição por completo original das singularidades ou momentos relevantes na economia interna do texto, a partir de uma subtração, que em princípio pode passar despercebida, mas que ao fim de contas é decisiva: o *Quixote* de Menard consta apenas dos capítulos nono e trigésimo oitavo, e de um fragmento do capítulo vinte e dois, da primeira

parte do *Quixote*. Em terceiro lugar, Menard modifica, através de um gesto análogo ao do Duchamp dos *ready-made*, o valor dos referentes textuais:

O fragmentário Quixote de Menard é mais subtil que o de Cervantes. Este, de uma forma tosca, opõe às ficções da cavalaria a pobre realidade provinciana do seu país; Menard escolhe como “realidade” a terra de Carmen durante o século de Lepanto e de Lope” (Borges, 1989, vol. I, p. 448). Em quarto lugar, Menard, assumindo o lugar do sujeito da enunciação, desloca o contexto de inscrição histórica, enxertando-o num problema que não era o de Cervantes, como diria Deleuze, propiciando uma série de fantásticos efeitos de sentido: “examinemos o capítulo XXXVIII da primeira parte, “que trata do curioso discurso que fez Don Quixote das armas e das letras”. É sabido que D. Quixote (como Quevedo na passagem análoga, e posterior, da *hora de todos*) resolve o pleito contra as letras e a favor das armas. Cervantes era um velho militar: a sua resolução explica-se. Mas que o Don Quixote de Pierre Menard – homem contemporâneo da *trahison des clercs* e de Bertrand Russell – reincida nessas nebulosas sofisterias! Madame Bachelier viu nelas uma admirável e típica subordinação do autor a psicologia do herói; outros (nada perspicazmente) uma *transcrição* do Quixote; a baronesa de Bacourt, a influência de Nietzsche” (Borges, 1989, v. I, p. 449).

Potência do falso, que não destitui a verdade das interpretações historicamente sobredeterminadas (história da literatura), sem abrir, ao mesmo tempo, um novo campo de virtuais historicamente indeterminado (dever da literatura). A repetição mais exata, a mais estrita, dá como resultado um máximo de diferença. Permitamo-nos reproduzir uma longa – e célebre – passagem do texto de Borges:

O texto de Cervantes e o de Menard são verbalmente idênticos, mas o segundo é quase infinitamente mais rico. (Mais ambíguo, dirão os seus detratores; mas *a ambigüidade é uma riqueza*.) É uma revelação cotejar o *Dom Quixote* de Menard com o de Cervantes. Este, por exemplo, escreveu (*Dom Quixote*, primeira parte, nono capítulo): “... a verdade, cuja mãe é a história, emula do tempo, depósito das ações, testemunha do passado, exemplo e aviso do presente, advertência do porvir”. Redigida no século XVII, redigida pelo “engenho leigo” Cervantes, essa enumeração é um simples elogio retórico da História. Menard, em contrapartida, escreve: “... a verdade, cuja mãe é a história, emula do tempo, depósito das ações, testemunha do passado, exemplo e aviso do presente, advertência do porvir”. A história, *mãe* da verdade: a ideia é espantosa. Menard, contemporâneo de William James, não define a história como uma investigação da realidade, mas sim como a sua origem. A verdade histórica, para ele, não é o que aconteceu; é o que julgamos que aconteceu. As cláusulas finais – “exemplo e aviso do presente, advertência do porvir” – são descaradamente pragmáticas. (Borges, 1989, v. I, p. 449).

A astúcia ou o desatino de Menard faz da repetição (como estratégia para a produção do outro) uma saída para a repetição (como reprodução instituída do mesmo). Cumpre, assim, com o programa deleuziano de pensar a cura como uma viagem ao fundo da repetição (Deleuze, 1983, p. 184-185). As recensões tradicionais de história da filosofia não representam mais que uma espécie de imobilização do texto através da sua sobredeterminação às mãos da influência, do autor, do contexto, da estrutura e do horizonte de recepção. A pura repetição de um texto dentro do marco de uma problemática diferente propõe uma alternativa a esse tipo de prática historiográfica. Menard (talvez sem querê-lo) e Borges (numa busca consciente de novos meios de expressão) enriquecem mediante uma técnica nova a arte rudimentar da leitura: a técnica do anacronismo deliberado e das atribuições errôneas. Técnica de aplicação infinita, que povoa de aventura os livros mais calmos, e que nos convida a percorrer a *Odisseia* como se fosse posterior à *Eneida*, mas também – retomando o nosso caso – a terminologia espinosista como se fosse escotista (e não cartesiana).

Borges dizia que “compor o Quixote em princípios do século dezessete era uma empresa razoável, necessária, talvez fatal; no começo do século vinte, é quase impossível. Não em vão transcorreram trezentos anos, carregados de complexíssimos acontecimentos. Entre eles, para mencionar apenas um: o próprio Quixote” (Borges, 1989, v. I, p. 448). Não é possível dizer o mesmo da *Ética*, do *Opus Oxoniense*, de *Zaratustra*? A historiografia deleuziana, como a obra de Menard, se encontra associada a esse aparente paradoxo: repetir aquilo que já foi dito, quando o dito se repete opressivamente, para fazê-lo novamente efetivo e assim fazer uma diferença.

Evidentemente, não se trata de qualquer repetição. Para quebrar o círculo do idêntico, tal como para levar a bom porto uma criação, para fazer de uma nova leitura um acontecimento que ponha novamente em jogo o todo das relações historiográficas, é necessário algo mais que boa vontade. Falamos, não de uma repetição indefinida, mas de uma repetição como instante decisivo, aberta, capaz de recriar o modelo e de voltar a começar tudo em virtude de um instante criador do tempo. Borges sabia muito bem que a tentativa de Menard podia cair facilmente no ridículo e ser reapropriada pela dialética do mesmo. Antecipando-se a essa possibilidade, em colaboração com Adolfo Bioy Casares, publicava em 1967, parodiando-

se a si mesmo, uma série de recensões sobre a obra de alguns autores fictícios cujo exercício da repetição os comprometia irreversivelmente no círculo do idêntico (que era também o da sua mais íntima mediocridade pessoal)⁸. Mas já no comentário à obra de Menard, procurando a inspiração por detrás dessa empresa extraordinária, considerava dois textos de valor desigual:

Um é aquele fragmento filológico de Novalis – o que leva o número 2005 na edição de Dresden – que esboça o tema da total identificação com um autor determinado. Outro é um desses livros parasitários que situam Cristo num *boulevard*, Hamlet na Cannebière ou Dom Quixote em Wall Street. Como qualquer homem de bom gosto, Menard abominava esses carnavais inúteis, só aptos – dizia – para provocar o prazer plebeu do anacronismo ou (o que é pior) para embelezar-nos com a ideia primária de que todas as épocas são iguais, ou diferentes. Mais interessante, ainda que de execução contraditória e superficial, encontrava o famoso propósito de Daudet: conjugar numa figura, que é Tartarin, o Engenhoso Fidalgo e o seu escudeiro. (Borges, 1989, v. I, p. 446).

Parece-me significativo que Foucault, na sua apologia da obra de Deleuze, repita essa intuição num registro que já se tornou famoso:

A filosofia não como pensamento, mas como teatro: teatro de mimos com cenas múltiplas, fugitivas e instantâneas onde os gestos, sem se ver, se tornam sinais: teatro onde, sob a máscara de Sócrates, estala de súbito o riso do sofista; onde os modos de Espinosa dirigem um anel descentrado enquanto que a substância gira ao seu redor como um planeta louco; onde Fichte coxo anuncia “eu fissurado/Eu dissolvido”; onde Leibniz, no mais alto da pirâmide, distingue na escuridão que a música celeste é o *Pierrot lunar*. Na guarita do Luxembourg, Duns Escoto passa a cabeça pelo óculo circular; traz uns consideráveis bigodes; são os de Nietzsche disfarçado de Klossowski. (Foucault, 1994, v. II, p. 99)

Metafísica da inatualidade: o tempo como ordem de coexistência

A redefinição deleuziana da filosofia da perspectiva da criação (de conceitos) implica uma redefinição das práticas historiográficas associadas. A história da filosofia aparece então como o recurso a um reservatório de conceitos ou elementos conceptuais (singularidades), cuja extrapolação dos contextos

⁸ Refiro-me, evidentemente, às *Crônicas de Bustos Domeq*, textos escrito em colaboração por Borges e Bioy e publicados em 1967, onde encontramos um verdadeiro repertório de *Menards*, frustrados em diversa medida (Borges, 1997, p. 297-371).

particulares onde foram elaborados e a sua introdução em outros contextos (variação) têm por objeto auxiliar na invenção de novos conceitos e na resolução dos problemas que são os nossos (re-conexão). Tal como no caso da *collage*, o sentido, o valor e a função desses conceitos ou elementos conceptuais sofre uma mudança muito especial ao somar-se ao movimento dos novos conceitos (devir). Como assinala John Rajchman:

a coerência entre os vários pedaços muda de uma obra para outra, à medida que novos conceitos são acrescentados e se enfrentam novos problemas; não é dada pela “consistência lógica” entre as proposições, mas antes pelas “séries” ou “plateaux” em que os fragmentos conceptuais encaixam ou assentam ao longo da rede das suas interrelações. (Rajchman, 2002, p. 30)

Collage, patchwork, repetição. Ou da historiografia filosófica como conectividade generalizada. Entrelaçar os textos, entrelaçar as imagens, entrelaçar as coisas. O certo é que a comunicação de todas as séries sobre uma linha abstrata, cristal de tempo ou plano de imanência, destitui as hierarquias e as relações de anterioridade e posterioridade, montando os conceitos aparentemente mais afastados sobre uma superfície plana (papel, cartão, tela ou celuloide).

Agora, esta concepção da historiografia filosófica como apropriação conceptual generalizada subordinada à criação de novos conceitos não implica simplesmente a ruptura com certa ideia da história da filosofia e dos seus critérios associados (verdade, objetividade, contextualização), mas pressupõe também uma problematização da temporalidade específica das filosofias da história (cronologismo, linearidade, progresso). Como diz Deleuze, se a necessidade de criar os nossos próprios conceitos assenta sobre a convicção de que os conceitos não são eternos, isto não pode significar que simplesmente *passem* no tempo sucessivo do antes e do depois. A perspectiva da criação não constitui apenas uma correção à perspectiva historicista, mas implica um paradigma completamente diferente, não só do ponto de vista da historiografia, mas também do ponto de vista temporal ou metafísico.

Como pensar a criação e o devir dos conceitos para além da eternidade, mas também para além da história? Como, em todo o caso, dar-lhe um estatuto ontológico consistente com a inaturalidade? A resposta deleuziana parte da dissolução de um paralogismo largamente sustentado,

que pressupõe a assimilação do temporal ao histórico. A história, com efeito, e a sua filosofia, parecem deter um direito sobre o tempo, cuja legitimidade não é evidente. Como se a história tivesse praticado em algum momento (o momento preciso que dá começo à modernidade?) a confiscação da ideia de tempo, instaurando uma imagem do pensamento segundo a qual é impossível pensar outra forma da temporalidade para além da subordinação ao tempo dos condicionamentos e dos compromissos, das exigências e das fraquezas da história. E isso é também o historicismo.

A história faz troça do tempo, como dizia Péguy, isto é, impõe uma falsa alternativa, que ela própria não respeita: ou o tempo se assume como sendo necessariamente filiativo, cronológico, sucessivo, linear, teleológico, ou é o mesmo que nada, como um fora absoluto do tempo (ou seja, da história), a sua negação em proveito de uma hipóstase da atemporalidade (eternidade). A aporia resulta da aceitação da forma na qual é colocado o problema, quando a única saída factível é que desloquemos a questão. Que a desloquemos novamente sobre esse ponto decisivo – confiscado pelas filosofias da história – em que se procede a discutir a natureza do tempo, a possibilidade de uma temporalidade pluralista, a caracterização dos seus tipos principais. É o que faz Deleuze, invertendo as perspectivas e subordinando a história à criação do novo, e devolvendo ao tempo a precedência a respeito da história, o seu carácter não-totalizável, perspectivista, plural⁹. Então o problema do tempo aparece em termos de uma tipologia básica de dois caracteres incomensuráveis: uma ordem de coexistência por oposição a uma linha de sucessão. Se da perspectiva da história o tempo se apresenta sempre como uma linha de sucessão, da perspectiva da criação, da mudança ou do devir, o tempo aparece antes como um bloco de coexistência. A temporalidade do devir é uma ordem de sobreposições, enquanto que a história, ou, melhor, o tempo da história se sucede. A temporalidade dos devires diverge sensivelmente da perspectiva estreitamente histórica do antes e do depois, para considerar um *tempo*

⁹ Deleuze, que já nos tinha dado uma apurada doutrina do tempo em *Différence et répétition* e *Logique du sens*, e que volta a levantar o problema a partir da década de 80 com renovada vitalidade: “O meu objetivo – dizia na aula do 14 de Março de 1978 – é chegar a uma concepção fabulosa do tempo”, e confiava a Arnaud Villani estar à espera duma resposta em *L’Image-Temps*.

estratigráfico, no qual o antes e o depois tão só indicam uma ordem de sobreposições. Assim, em *L'image-temps*, Deleuze diz que os acontecimentos não se sucedem simplesmente, que não conhecem um curso meramente cronológico, mas se reestruturam sem cessar segundo a sua pertença a esta ou àquela capa de passado, a este ou àquele contínuo de idade, enquanto planos de coexistência; por exemplo, se a minha infância, a minha adolescência e a minha maturidade, parecem suceder-se necessariamente, a verdade é que só se sucedem do ponto de vista dos antigos presentes que marcaram o limite de cada uma, e não do ponto de vista do presente atual, que representa uma espécie de limite comum a respeito do qual aparecem como coexistentes.

A linha de sucessão cronológica, a ordem do antes e do depois, portanto, não é primeira, mas depende do plano de coexistência sobre o qual se desenvolve. No fundo, tudo depende do plano sobre o qual nos instalamos (estando a criação associada à extensão de um plano desse tipo). A geografia, a cartografia e a geologia precedem por princípio a história, que se limita a traçar linhas polarizadas (cronológicas) sobre um plano (estratigráfico) do qual depende a sua consistência.

Isso não significa uma renúncia a qualquer ordem temporal. O tempo estratigráfico do qual fala Deleuze pode estar aquém da ordem sucessiva e linear, mas isso não implica que desconheça qualquer ordenação do tempo, mesmo quando as suas características (heterogênesse, sincronia, etc.) sejam incomensuráveis com a cronologia e a sucessão:

Alguns caminhos (movimentos) só adquirem sentido e direção enquanto atalhos ou rodeios de caminhos perdidos; uma curvatura variável só pode aparecer como a transformação de uma ou várias curvaturas; uma capa ou um estrato do plano de imanência estará obrigatoriamente *por cima ou por debaixo* a respeito de outra [...] não podem surgir numa ordem qualquer, uma vez que implicam mudanças de orientação que só podem ser localizadas diretamente sobre a anterior [...]. As paisagens [...] não mudam sem tom nem som através das épocas: foi necessário que uma montanha se levantasse aqui ou que um rio passe por ali, e isso recentemente, para que o solo, agora seco e plano, tenha tal aspecto, tal textura. É bem verdade que podem aflorar capas muito antigas, abrirem-se o passo através das formações que as tinham coberto e surgir diretamente sobre a capa atual à qual comunicam uma curvatura nova. Mais ainda, em função das regiões que se considerem, as sobreposições não são forçosamente as mesmas nem têm a mesma ordem. (Deleuze-Guattari, 1991, p. 58)

Dessa perspectiva, a temporalidade constitui uma ordem de coexistência, que não exclui o antes e o depois, mas os *sobrepoê* numa ordem estratigráfica: “O tempo é exatamente a transversal de todos os espaços possíveis, mesmo dos espaços de tempo” (Deleuze, 1986, p. 157). Trata-se de um tempo que dobra (mas não se confunde com) o tempo da história. O curso da história, os estados de coisas e as intenções obedecem às leis de sucessão ordinária; mas os acontecimentos, no seu devir, como criação ou irrupção do novo, coexistem e resplandecem como estrelas mortas cuja luz está mais viva que nunca. O tempo próprio do devir não é o da história: é coexistência de planos e não sucessão de estados de coisas.

É nesse sentido, e só nesse sentido, que é possível pensar a contemporaneidade de autores afastados cronologicamente na história da filosofia, tal como nos propõe Deleuze: afirmação da realidade do virtual (inaturalidade) em lugar do rebatimento generalizado sobre o presente (atualidade). Em cada ato de criação,

em cada acontecimento há muitos componentes heterogêneos, sempre simultâneos, uma vez que cada um é um entre-tempo, todos no entre-tempo que os faz comunicar por zonas de indiscernibilidade, de indizibilidade: são variações, modulações, *intermezzi*, singularidades de uma nova ordem infinita. Cada componente de acontecimento se atualiza ou se efetua num instante, e o acontecimento no tempo que transcorre entre esses instantes; mas nada acontece na virtualidade que só tem entre-tempos como componentes e um acontecimento como devir composto. Aí nada sucede, mas tudo devém, de tal modo que o acontecimento tem o privilégio de voltar a começar quando o tempo transcorreu. (Deleuze-Guattari, 1991, p. 149)

A criação, nesse sentido, constitui uma anti-história, uma anti-genealogia, uma anti-memória: “O sistema-linha (ou bloco) do devir opõe-se ao sistema-ponto da memória. O devir é o movimento graças ao qual a linha se liberta do ponto, e faz indiscerníveis os pontos: rizoma, o oposto da arborescência, libertar-se da arborescência” (Deleuze-Guattari, 1980, p. 360). E a criação encontra-se ligada, na mesma medida, a uma temporalidade alternativa, ou, mais exatamente, a uma temporalidade pluralista, a configurações temporais sempre diferentes, cujo esquema tem por forma geral o rizoma e por traço comum certa trans-historicidade. Deleuze escreve:

A fronteira não passa entre a história e a memória, mas entre os sistemas pontuais (“história-memória”) e os agenciamentos multilineares ou diagonais, que não são de modo algum o eterno, mas devir, um pouco de devir em estado puro, trans-histórico. Não há ato de criação que não seja transhistórico, e que não corra ao arrepio, ou não passe por uma linha liberada. Nietzsche opõe a história, não ao eterno, mas ao sub-histórico ou ao supra-histórico: o Intempestivo, outro nome para a *haecceidade*, o devir, a inocência do devir (ou seja, o esquecimento face à memória, a geografia face à história, o mapa face ao decalque, o rizoma face à arborescência). (Deleuze-Guattari, 1980, p. 363)

Do ponto de vista da história/memória, a sobreposição dos acontecimentos e dos estados de coisas, das expressões e dos corpos, está necessariamente atravessada por uma flecha, que vai de cima a baixo e se vai afundando (historiografia), ou que sobe de baixo para cima, e se vai elevando, progredindo (História). Contrariamente, da perspectiva da criação, tudo se sobrepõe de tal modo que cada conceito, acontecimento ou devir encontra um retoque no seguinte, para além de uma origem qualquer. Historiograficamente, portanto, já não se trata de procurar de um conceito a outro, de uma obra a outra, a remissão a uma origem comum ou a um sistema contextual de referências, mas de uma avaliação dos deslocamentos, das ressonâncias e os efeitos de sentido.

Deleuze compreende que para pensar a criação do novo, a ruptura com as condições de surgimento e a divergência a respeito da história, não é suficiente a sucessão temporal linear, o tempo cronológico do passado, o presente e o porvir. É assim forçado a repensar o tempo segundo um esquema estratigráfico que expressa o antes e o depois numa ordem de sobreposições. A substituição da temporalidade historicista, do tempo cronológico, por uma temporalidade pluralista em geral, e pelo tempo geológico em particular¹⁰, abrem a historiografia deleuziana às condições da

¹⁰ Deleuze não nos oferece simplesmente o esquema lógico dessa ideia (partilha) do tempo, mas pratica uma espécie de aproximação a domínios que dão conta da sua efetividade (para além do âmbito da expressão, que é o âmbito que está em questão). Disciplinas menores, que, mesmo quando em geral apareçam subordinadas a uma visão geral de tipo historicista, desenvolvem esquemas próprios para pensar o tempo nos lugares onde a temporalidade historicista falha na explicação de certos fenômenos problemáticos específicos. Essas disciplinas são, basicamente, a geografia, a cartografia e a geologia. Em todas elas, de alguma maneira, uma ordem de coexistência convive com a sucessão linear na leitura dos

acontecimentos e a distribuição das singularidades – mesmo quando, do ponto de vista da integração dessas análises num discurso mais amplo acabem por submeter-se aos preceitos da história e da temporalidade cronológica linear. Tomemos o exemplo da geologia, que ocupa talvez um lugar de exceção, pelo menos no que respeita à meditação de *Mille Plateaux* e de *Qu'est-ce que la philosophie?*, na medida em que esses livros propõem um modelo temporal alternativo ao da história. Exemplo problemático, se os há. Com efeito, a geologia aparece muitas vezes comprometida num certo historicismo da terra, associada a certo evolucionismo; então, a geologia privilegia nas suas análises efetivas as rochas sedimentares às rochas vulcânicas ou metamórficas (que em todo o caso representarão uma espécie de suplemento, quando apareçam incrustadas nos estratos sedimentários, enquanto rastos de acontecimentos geológicos), aceita princípios de homogeneidade (quando os estratos apresentam sempre elementos heterogêneos) e de sobreposição (ou de sucessão), de tal modo que o estrato por debaixo de um estrato determinado representará sempre uma ordem de maior antiguidade que o superior (ainda que este princípio deixe de ter validade cada vez que os estratos se apresentam dobrados, ou mesmo invertidos), por fim, apresenta os seus resultados gerais segundo uma história bem formada por períodos acabados e sucessivos (paleozóico, mesozóico, cenozóico, quaternário, etc.). Agora, na multiplicidade de linhas de investigação que apresenta a geologia atual, e na inesgotável diversidade dos seus procedimentos de análise, deixa-se entrever uma espécie de perspectiva alternativa (como a sombra do modelo historicista), que põe em causa a necessidade, e mesmo a conveniência, de dar uma história à terra. Essa linha menor da geologia, para começar, privilegia muitas vezes a análise das rochas endógenas e metamórficas à das rochas sedimentares. Quando isso acontece, os fenômenos geo-morfológicos de erosão e de sedimentação, que tornavam possível uma espécie de história da superfície da terra, dão lugar a fenômenos vulcânicos, sísmicos e orogênicos que põem em jogo acontecimentos sempre mais violentos, sempre mais intempestivos, capazes de produzir movimentos que põem em conexão os mais diversos estratos da terra. Cada erupção, cada terremoto, rompe a linha inteira do tempo: falhas, dobras, emanações profundas, que colocam em questão a ordem sucessiva da sedimentação e dos períodos geológicos, e que acabam com a identidade das rochas sedimentárias, que constantemente lançam a novas metamorfoses ou refundições mais ou menos definitivas (mas num ciclo excêntrico infinito). No limite, todos estes acontecimentos acabam por colocar verdadeiras porções da terra fora da história: assim, por exemplo, o denominado período pré-câmbrico não pode ser sistematizado do ponto de vista histórico, dado que praticamente todas as rochas que pertencem a esse estrato foram metamorfosadas ou refundidas durante os períodos seguintes. Essa mudança de perspectiva permite-nos abordar a geologia de um ponto de vista verdadeiramente an-histórico. A sucessão dos períodos geológicos, então, é substituída por uma ordem de estratos coexistentes (mesmo quando conservem os seus nomes historicistas), em permanente transformação, onde os estratos atuais (ou de superfície) entram em zonas de proximidade com estratos arcaicos (ou de profundidade), e entre os quais é possível assinalar vetores de movimento, de pressão, de instabilidade, que não

afetam uma secção sem afetar o todo. Logo um estrato profundo, em virtude de um acontecimento sísmico ou vulcânico (terremoto, sismo, erupção, emanção, etc.), pode sair à superfície, e nessa medida, sem a mediação de uma linha de progressão, como ao arrepio da história, o arcaico intervir diretamente sobre o atual (por vezes de modos muito violentos, colocando toda a ordem histórica em questão, como no terremoto de Lisboa; por vezes de forma quase despercebidas, dando a ilusão de uma continuidade, como no caso dos gêiseres submarinos, onde a vida prolifera em volta de fontes de energia vulcânica cuja formação dista milhões de anos do meio envolvente). Mas um estrato de superfície também pode exercer uma influência efetiva sobre os estratos de profundidade, como na acumulação progressiva de sedimentos de origem orgânica, que por cimentação e compactação é capaz de converter tais massas úmidas e moles em rochas secas e fortes, como o carvão, ou mesmo o granito, até que um novo acontecimento de superfície (perfuração de um poço ou abertura de uma mina) volte a trazer à superfície tais elementos; num e noutro caso, uma força atual opera diretamente sobre o arcaico, ora como no caso geral da trans-formação por pressão (carvão, granito), ora como no caso extremo do esgotamento por extração (petróleo, gás). Algo parecido acontece com os rios subterrâneos, que, tendo muitas vezes a sua fonte e a sua foz na superfície, acabam por operar fenômenos de erosão e de sedimentação em profundidade, colocando em questão, no limite, a própria noção de superfície e de atualidade (como na constituição de superfícies profundas em grutas, covas, etc., onde também se desenvolve a vida). Por fim, tanto na superfície como na profundidade, estratos de muito diversa origem podem ser postos de manifesto conjuntamente (como é o caso da afloração de múltiplos estratos no *Bryce Canyon*, ou nos *Andes Peruanos*), ou podem revelar uma heterogeneidade essencial ou de origem (como as rochas sedimentares folhadas nas *Canadian Rockies*), ou mesmo refundir-se segundo uma ordem completamente nova (como acontece com as ligas de metais, continuamente produzidas e reproduzidas nas zonas mais quentes da terra). O caso da geologia é ainda mais interessante se consideramos que a ordem estratigráfica que põe em cena é por completo material; os devires de que nos fala não são o produto de um *deus ex machina*, mas o resultado da superação de umbrais mais ou menos intensos (coeficiente de resistência, ponto de fusão, percentagem de umidade, etc.), que fazem com que a própria história de cada um dos estratos em jogo seja transbordada ao entrar numa zona de instabilidade, da qual os estratos saem modificados, renovados, implicados em novas histórias, em outras condições, com outros problemas (como no caso simples do ciclo da água, onde a superação de umbrais – descongelação, evaporação, sublimação –, rompe com um contexto, uma progressão, uma história, para passar de repente a outro estado de coisas incomensurável, outro mundo). Então é como se tudo se invertesse, e as histórias dos diversos estratos, da temporalidade linear e cronológica, encontrassem as suas condições de possibilidade numa ordem de coexistência estratigráfica. A terra não tem uma história mas um permanente devir, uma série de devires heterogêneos, que não deixam de dar lugar a uma diversidade de histórias diferentes, mas também, e ao mesmo tempo, a toda uma série de acontecimentos extraordinários que transbordam a história da sua formação por todos os

sua efetividade. À pergunta sobre as condições nas quais um pensador ou um conceito podem juntar-se a outros, numa dimensão para além da cronologia e da história, quando as cronologias e as histórias só implicam a sua divergência, a vida não-orgânica da terra dá um princípio de solução, que Deleuze assimila muito especialmente ao intempestivo nietzschiano. Mesmo quando não compartilham uma história comum, os conceitos e os nomes agenciados por Deleuze na sua muito particular prática historiográfica habitam essa espécie de espaço ideal que não forma parte da história, mas que nem por isso constitui um diálogo entre mortos. Superfície sobre a qual tudo é (in)atual, como no plano do céu, onde assistimos à conjunção de estrelas desiguais, cujas diferentes histórias e graus de antiguidade formam, contudo, um bloco móvel de devir com o qual se trataria de entrar em relação para dar à luz uma estrela dançarina. Ou, como diz Deleuze, para alcançar esse excesso que transforma as idades da memória ou do mundo. Operação magnética que explica a montagem historiográfica mais do que a montagem historiográfica explica o agenciamento das suas singularidades como efeito de uma força de atração (Deleuze, 1985, p. 162).

A superfície imperturbável do céu, ou, melhor, o meio lodoso da terra reformulam, desse modo, num registro diferente, a figura da paternidade paradoxal não-historicista que já encontrávamos sob formas mais polémicas: ordem imanente ou tempo não-cronológico do qual procede tudo o que é novo, sem necessidade de mediações, pais ou precursores. Como os estratos na terra, os conceitos, as obras e os autores coexistem nos planos sobre os que se situa sucessivamente o pensamento deleuziano: meio vital sobre o qual se comunicam e justapõem segundo uma temporalidade que só responde às alternativas da criação, na sua tensão irreduzível com as resistências opostas pelas diferentes histórias agenciadas. Nem sucessão de sistemas, nem fim da história, mas frequentação de um

lados e lançam os elementos da sua efetuação a novas relações, novos problemas, novas histórias. Porque se o tempo do devir tem a forma da ordem da terra, a criação do novo encontra uma figura privilegiada nos fenômenos sísmicos do tipo erupção vulcânica. *Crack-up* que alcança com toda a sua força a obra de Deleuze desde os seus primeiros livros: Lowry, Fitzgerald, Zola, ou a porcelana, o vulcão e a filosofia. Mas também fenda que se prolonga até as suas últimas obras: Atlântida, Pompéia, ou a perspectiva da criação.

meio, onde se adotam ou se impõem ritmos, onde se repete ou se é repetido, se ganha um impulso ou se engendra um movimento, na espera, sempre, de que o movimento forçado dos sistemas afetados a esse regime desemboque na criação de um novo conceito.

Teses deleuzianas da filosofia da história (da filosofia):

Não há princípio nem fim. Chega-se sempre no meio de algo, e não se cria senão pelo meio, dando novas direções ou bifurcações a linhas preexistentes. (Deleuze, 2003, p. 199)

Em qualquer caso, nunca tivemos problemas com respeito à morte da metafísica ou à superação da filosofia: são futilidades inúteis e enfadonhas. [...] Se existe tempo e lugar para criar conceitos, a operação correspondente chamar-se-á sempre filosofia, ou não se diferenciaria dela se lhe colocassem outro nome. (Deleuze-Guattari, 1991, p. 14).

Pensar não se faz por referência à origem nem com vista a um fim determinado. Se pensa como se habita um meio, por variação continua; se pensa “começando pelo meio” de uma espécie de manta de retalhos por terminar, em si mesma passível de mudar de forma pelo agregado de novos elementos, de novas ligações.

[A]o disputar o historicismo que Hegel e Heidegger procuraram introduzir na imagem do pensamento, Deleuze declara não existir nenhuma grande trama na seqüência das filosofias – não existe nenhuma “narrativa intrínseca”. Trata-se, antes, como no cinema, de uma questão de justapor ou sobrepor muitas camadas diferentes numa montagem. (Rajchman, 2002, p. 23).

Como em *The Large Glass (The Bride Stripped Bare By Her Bachelors, Even)*, ou como em *Boîte-en-valise*, de Duchamp, cada conceito regressa constantemente sobre todos os demais, produzindo uma partilha inusitada, propiciando a indeterminação e a deriva, mas também a produção de sentido. Ou como em “La lotería en Babilonia”, onde cada sorteio põe em jogo o resultado de todos os sorteios anteriores. Exercício eminentemente inatural, que implica a possibilidade efetiva da reversibilidade do passado, a abertura do presente, e a indeterminação do porvir, à conta de uma historiografia filosófica assente sobre uma concepção eventual (*évènementiel*) da leitura, último avatar de uma filosofia definida como agente de transmutação, de reconfiguração, e de criação de conceitos.

Movimento rizomático, que não avança sem expulsar incessantemente o passado do presente no qual a história tende a cristalizá-lo, e que não conhece outras raízes fora das que funde nesse futuro aberto que constitui a terra de todo o verdadeiro ato de criação.

Referências

- BÉNATOUIL (2002), “L’histoire da philosophie de l’art du portrait aux collages”, em *Magazine Littéraire*, nº 406.
- BORGES (1989), *Obras completas*, Barcelona, Emecé.
- BORGES (1997), *Obras en colaboración*, Buenos Aires, Emecé.
- DELEUZE (1968), *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DELEUZE (1985), *Cinéma-2: L’Image-temps*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (1986), *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (1990), *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (1993), *Critique et clinique*, Paris, Editions de Minuit.
- DELEUZE (2002), *L’île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit.
- DELEUZE (2003), *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit.
- DELEUZE-BENE (1979), *Superpositions*, Paris, Editions de Minuit.
- DELEUZE-GUATTARI (1980), *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE-GUATTARI (1991), *Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE-PARNET (1977), *Dialogues*, Paris, Flammarion.
- DUCHAMP (1994), *Duchamp du signe*, Paris, Flammarion.
- FOUCAULT (1994), *Dits et écrits*, vols. I-III, Gallimard, Paris.
- GRECO (1992), *Catálogo de la exposición de 1992*, Madrid, Fundação Cultural Mapfre Vida.
- LAMBERT (2002), *The non-philosophy of Gilles Deleuze*, New York, Continuum Books.
- NIETZSCHE (2003), *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, tradução portuguesa de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro, Relume Dumará.

PELLEJERO, (2002), “J. L. Borges: Los precursores de Kafka: Por una historiografía literaria no historicista”, Lisboa, *Philosophica*, v. 19/20.

RAJCHMAN (2002), *As ligações de Deleuze*, tradução portuguesa de Jorge P. Pires, Lisboa, Temas e Debates.

SCHERER (1998), *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé.

ZAOUI (1995), “La grande identité’ Nietzsche-Spinoza. Quelle identité?”, em *Philosophie*, Paris, n. 47.