

# PARA ALÉM DO MÉTODO ESTRUTURAL EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA: FOUCAULT E DELEUZE

Caio Souto<sup>1</sup>  
Fernando Gimbo<sup>2</sup>

## RESUMO

Este artigo tem como objetivo sugerir, a partir da leitura de autores como Foucault e Deleuze, limites e perspectivas de superação do método estrutural em história da filosofia desenvolvido no Brasil. Para tanto, ele é dividido em dois movimentos bastante precisos: (1) apresentar em linhas gerais o método estrutural em história da filosofia a partir da leitura de textos de seus mais importantes expoentes; (2) pensar formas de superação de tal paradigma a partir de análises pontuais do recurso à história da filosofia tal como encontramos em Foucault e Deleuze.

**Palavras-chaves:** História da filosofia. filosofia no Brasil. Leitura estrutural. Ensino de filosofia.

## BEYOND THE STRUCTURAL METHOD IN HISTORY OF PHILOSOPHY: FOUCAULT AND DELEUZE

### ABSTRACT

This article aims to indicate, from a reading of authors such as Foucault and Deleuze, limits and prospects for overcoming the structural method in the history of philosophy developed in Brazil. For this purpose, it is divided into two fairly precise movements: (1) to outline the structural method in the history of philosophy from the reading texts of its best exponents, (2) thinking about ways of overcoming such a paradigm from specific analyzes of the resource to the history of philosophy as found in Foucault and Deleuze.

**Keywords:** History of philosophy. Philosophy in Brazil. Structural method.

## 1. INTRODUÇÃO

É notório que o método de leitura e de interpretação da história da filosofia praticado no Brasil – em grande medida - se vincula à tradição francesa dita “estruturalista”, a qual tem nos nomes de Gueroult e de Goldschmidt seus exemplos paradigmáticos. Desde a criação de nossos primeiros cursos universitários de filosofia, com a vinda da chamada Missão Francesa, contamos com a presença de professores franceses convidados ou de brasileiros que estiveram durante períodos de sua formação na França<sup>3</sup>. Tal influência nos permitiu consolidar um método rigoroso de interpretação

---

<sup>1</sup> Graduação em direito pela PUC-SP, mestrado em filosofia pela UFSCar, doutorando em filosofia UFSCar. Atualmente é professor substituto de filosofia na UFSCar. E-mail: caiosouto@gmail.com

<sup>2</sup> Graduação em filosofia pela USP - com período de intercâmbio Sorbonne Paris IV e Vincennes paris VIII. Mestrado em filosofia pela UFSCar. Atualmente professor substituto de filosofia UFSCar. E-mail: sepefernando@gmail.com

<sup>3</sup> Sobre isso, ver Paulo Arantes *Um departamento francês de ultramar*.

dos textos o qual correspondeu, por muito tempo, à necessidade de se contrapor a uma leitura superficial ou dogmática. Leitura essa ainda muito próxima das áreas de teologia e da faculdade de direito.

Durante a Ditadura Militar, esse método possibilitou àqueles que não foram impedidos de permanecer no país, não só manter um nível de qualidade nos estudos filosóficos, como também escapar à censura, uma vez que a reconstituição lógica de textos clássicos serviu como refúgio para toda uma geração de pesquisadores em filosofia<sup>4</sup>. Passado esse período, contudo, assistimos a uma postergação da dependência a tal modelo estruturalista de leitura de textos filosóficos. Pois, além de um lastro histórico-político, há, sobretudo, justificativas metodológicas que garantem à leitura estrutural uma maior longevidade, as quais reportam a exigências admitidas como necessárias.

No contexto dos cursos universitários da França, a historiografia estrutural era predominante durante os anos em que tiveram a sua formação Foucault e Deleuze. Conhecendo muito bem tais estratégias de leitura, vinculadas a exigências que logo passaremos a comentar, os dois filósofos, quando fizeram história da filosofia, procuraram não se limitar ao método estrutural. Inflectindo o trabalho minucioso e rigoroso que aprenderam com seus mestres para questões buscadas num âmbito para além do mero encadeamento lógico dos textos clássicos, pensaram novas possibilidades do exercício da história da filosofia. Sem abrir mão da análise interna e sistemática dos textos, encontramos neles uma tentativa de superação de tal paradigma.

Em Foucault, há a tentativa de *abrir o texto filosófico ao externo*, inserindo-o em seu contexto de surgimento e mostrando como todas as filosofias – muito antes de se autofundarem – têm suas regras enraizadas no momento histórico de sua formação, regras essas compartilhadas por outras formas de saber de sua época. Tal proposta pode ser exemplificada pela leitura foucaultiana da primeira meditação de Descartes, em *História da loucura*, a qual culminaria numa polêmica com Jacques Derrida.

Já Deleuze é conhecido por interpretações sistemáticas de diversos autores (Hume, Bergson, Nietzsche, Spinoza), as quais são, porém, marcadas por inversões e deslocamentos conceituais. Em seu caso, trata-se de fazer um *uso pragmático da história da filosofia*, o qual visa a criação de novos conceitos. Se lembramos Foucault e

---

<sup>4</sup> Cf. Marcos Nobre, “A filosofia da USP sob a ditadura militar”, *op. cit.*

Deleuze aqui é porque talvez seus exemplos podem nos ser úteis para que pensemos, *a partir das condições que nos são próprias*, outros usos possíveis à interpretação estrutural dos textos filosóficos. Porém, antes, é preciso que apresentemos em linhas gerais o que entender por método estrutural em história da filosofia.

## 2. O MÉTODO ESTRUTURAL: UMA DUPLA EXIGÊNCIA

Entre nós, talvez o estudo mais cuidadoso acerca do método estrutural na história da filosofia seja o de Carlos Alberto R. Moura, intitulado “História *stultitiae* e história *sapientiae*”, publicado em seu livro *Racionalidade e crise*. Retraçando a linhagem de eminentes historiadores da filosofia na França, C. A. Moura faz perceber a diferença genealógica entre o método estrutural em história da filosofia e o estruturalismo em ciências humanas. Ocorre que as exigências filosóficas de Gueroult e Goldschmidt reportam a uma tradição mais antiga da historiografia francesa (Boutroux, Delbos, Brehier), a qual possui como herança um substrato teórico que não remete às análises epistemológicas da geração que desenvolveu seus trabalhos sob a influência do *Curso de linguística geral* de Saussure.

Apesar de compartilharem uma crítica à ideia de evolução, preferindo abordar seus respectivos objetos segundo uma estrutura, o estruturalismo em história da filosofia difere daquele que seria praticado por Lévi-Strauss, Althusser, Barthes e Lacan porque, para estes últimos, é preciso sempre estar dentro de uma estrutura para se referir comparativamente a outra. Uma estrutura analisada é, então, compreendida a partir de outra que lhe é exterior, não havendo, portanto, um critério de neutralidade ao qual se pudesse recorrer, pois sempre se fala de dentro de uma estrutura, segundo as regras que a compõem. Ora, o método estrutural em história da filosofia *pretende poder falar de um sistema filosófico sem se comprometer com regras de estruturação do pensamento que são alheias a esse sistema*.

Sabemos que o estruturalismo baseia-se na ideia de que estamos necessariamente engendrados em estruturas, por exemplo linguísticas, que resistem a uma total objetivação pelo sujeito. Mesmo que tal estrutura pudesse ser trazida à consciência, tal giro seria sempre parcial e, portanto, limitado, pois estaria presa a si mesma. Anterior ao sujeito do saber e à consciência, há uma estrutura que os definem em sua própria possibilidade de pensamento. Daí a famosa definição de Lacan de que

“o inconsciente é estruturado tal como uma linguagem”, ou ainda, Lévi-Strauss comentando como não são os homens que pensam os mitos, mas sim “os mitos que se pensam entre si.” Logo, é preciso compreender que uma apresentação do método estrutural deve ser traçada distante da rubrica do estruturalismo em ciências humanas.

Feito tal esclarecimento preliminar, podemos seguir C. A. Moura que atribui como sendo próprio a esse método de leitura conferir um critério de cientificidade aos estudos dos textos filosóficos. Exigência essa que já estava contida em Brehier, o qual se referira à necessidade da reconstituição das “estruturas” dos sistemas filosóficos, única maneira de atingir a objetividade na sua interpretação<sup>5</sup>. Ademais, C. A. Moura vai mais longe ao mostrar que também Delbos e Boutroux, que correspondem respectivamente a uma e duas gerações antes de Brehier, igualmente haviam formulado tal exigência como essencial à compreensão dos sistemas de filosofia. O que confirma a diferença de linhagem de Gueroult e Goldschmidt para com Lévi-Strauss e os demais estruturalismos nas ciências humanas.

A segunda exigência desse método é a de, além de realizar a história da filosofia como ciência rigorosa, dotá-la de uma relevância propriamente filosófica, tornando o passado presente. Para tanto, desdobram-se dois aspectos diversos, mas ambos fundamentais: primeiramente, privilegia-se uma leitura interna dos textos através da reconstrução de sua logicidade própria, da ordem de exposição das razões e da afirmação de sua total autonomia ante as justificativas que um autor dá de seu próprio sistema. Apenas na história interna poderíamos encontrar uma interpretação fiel ao pensamento do filósofo em questão, garantindo assim a objetividade da interpretação e evitando tanto a falta de rigor de uma história externa da filosofia, quanto o subjetivismo e o voluntarismo de leituras com intenções polemistas. Em segundo lugar, é preciso que a história da filosofia seja vista como uma disciplina de relevância filosófica, ou seja, que a história da filosofia preserve reflexões com validade para qualquer época, trazendo, como dirá Gueroult, uma matéria “eternamente instrutiva do ponto de vista filosófico” (GUEROULT, 1979, p.45-46, apud MOURA, 2001, p.18).

Dessa forma, podemos ver claramente que, por um lado, o método estrutural se coloca como método rigoroso e científico capaz de realizar o procedimento clássico e definidor da ciência moderna no campo da história filosófica, a saber, retirar o objeto a

---

<sup>5</sup> Sobre isso, ver BREHIER, *La philosophie et son passé*.

ser analisado de seu contexto e, a partir de um exame interno minucioso, construir uma explicação objetiva, afastando qualquer perspectiva subjetiva, ou interferência não controlada do meio; e, por outro lado, diferente de um simples positivismo, o método estruturalista renega qualquer ideia de progresso, preservando a incomensurabilidade entre os diversos sistemas analisados. Como afirma C. A. Moura, para Gueroult “*o historiador da filosofia não crê na verdade de uma doutrina mais que na de outra, e, como todas têm pretensão exclusiva à verdade, crer em todas é equivalente a negar a pretensão de todas.*” (MOURA, 2001, p.27) Tal garantia de validade autônoma está em sintonia com a pressuposição já exposta da necessidade de uma relevância filosófica dos antigos sistemas. Pois, caso adotássemos uma leitura da história da filosofia feita na chave do progresso e do desenvolvimento, como não cair em um simples descarte de seus sistemas, realizando em última instância uma *história das coisas mortas*? Sendo assim, encontramos-nos perante a exigência de neutralidade e rigor científico do historiador da filosofia em relação a seu objeto de estudo. Por outro lado, exige-se que tal disciplina tenha relevância para o presente, não se limitando a uma mera extravagância, ou pedantismo intelectual. Porém, tal posição traz em si uma dificuldade interna, pois busca reconciliar duas exigências aparentemente contraditórias.

## **2.1 ENTRE HEGEL E DESCARTES. E UM POUCO DE KANT**

Lembremos a esse respeito como o ideal de neutralidade frente a um objeto e seu estudo objetivo e sistemático é marca maior do surgimento da ciência moderna. Desde Galileu, sabemos que não se trata mais de contemplar a natureza esperando que ela nos dê respostas – tal como em Aristóteles – mas, ao contrário, é preciso isolar a natureza em um laboratório, controlando as mais diversas variantes possíveis para que consigamos o resultado pretendido pela teoria. A natureza está a serviço do homem e sua dominação é parte do trabalho racional. Tal posição trata, por exemplo, a física aristotélica como um erro, o que exige que, quando fazemos ciência, sua história seja esquecida para que possamos dessa forma desenvolver uma nova teoria. Teoria verdadeira à luz dos novos mecanismos de análise.

De certa forma, é tal exigência que guiará, por exemplo, o universo intelectual cartesiano. Para Descartes, história da filosofia e filosofia encontram-se em franca oposição. Como não lembrar aqui do começo de seu *Discurso do método*, texto em que

Descartes renega toda a tradição filosófica como uma galeria de opiniões que em nada o ajudou em direção à verdade? Pois, para ele, o descobrimento da verdadeira filosofia, erigida sob os auspícios da *mathesis universalis*, só poderia ter como efeito a total desintegração do passado filosófico. A evidência e clareza da razão deveriam rejeitar de forma definitiva a marca do erro que se revelaria nas infindáveis controvérsias entre as diferentes escolas filosóficas. Em outras palavras, as infindáveis controvérsias no campo filosófico apenas testemunham a falta da posse da verdade (MOURA, 2001, p.23).

Além disso, Descartes não deixa de nos lembrar como o procedimento científico encontra-se em franca oposição com a história. Pois haveria uma oposição entre a verdadeira ciência e a erudição perpetuada pelos estudos dos clássicos nos moldes escolásticos:

Mesmo se todos os autores estivessem de acordo, ainda não nos seria suficiente conhecer suas doutrinas; com efeito, para servir-me de uma comparação, nós não seremos jamais matemáticos, mesmo que saibamos de cor todas as demonstrações dos outros, se não somos capazes de resolver por nós mesmos toda espécie de problemas. Da mesma maneira, tivéssemos lido todos os raciocínios de Platão e Aristóteles, não seríamos filósofos se não pudéssemos dar sobre uma questão qualquer juízo sólido. Nós pareceríamos, com efeito, ter aprendido não uma ciência, mas história. (DESCARTES, Regra III, apud MOURA, 2001 p.24)

Sendo assim, podemos dizer que a exigência de cientificidade do método coloca um problema à história do seu objeto. Ora, por que tal situação seria diferente para a filosofia e sua história? Assumindo a perspectiva cartesiana, a história da filosofia estaria renegada à mera heurística, erudição que muito pouco, ou talvez nada, possa quanto ao nosso atual momento.

Se a exigência científica de leitura dos textos filosóficos reside num pressuposto cartesiano, a relevância filosófica que se quer conferir à história da filosofia, por sua vez, tem como solo a filosofia hegeliana (MOURA, 2001, p.19-20). Pois é em suas *Preleções sobre a história da filosofia* que vemos o nascimento e formulação rigorosa de tal exigência. Aquilo que parece um fato óbvio para nossa sensibilidade, não tem nada de tão evidente em um primeiro momento. Afinal, o que nos levaria a ver a história da filosofia de forma diferente da história da ciência? O nascimento desta *evidência* encontra-se no elo essencial que o filósofo de Iena apresentou entre o passado e o presente da filosofia, demonstrando como as tensões internas aos diferentes sistemas - suas contradições e antinomias - marcam momentos maiores do Espírito em seu movimento do Em-si ao

Para-si. Tal movimento, segundo Hegel, não poderia ser compreendido apenas através de considerações exteriores aos sistemas filosóficos, pois exprimiria a própria destinação do Espírito, segundo uma teleologia da Razão que teria na filosofia seu momento maior de destinação.

Logo, a história da filosofia é filosofante no sentido que nosso ser histórico traz as marcas de seu desenvolvimento, as *cicatrices do espírito* que se curariam ao fim do percurso, na bela expressão de Hegel. O passado da razão, nesse sentido, faz-se presente em nossa realidade, o que faz com que o estudo do passado seja sempre relevante para o presente, constituindo a exigência de que uma história da filosofia seja filosofante, isto é, da indiscernível posição do estudo da história da filosofia e o estudo de filosofia.

Mas, então, como não perceber uma contradição nessa dupla exigência do método estrutural? Pois, por um lado, fixando-se em um horizonte científico, ela exige uma neutralidade frente aos sistemas, buscando reconstruí-los de forma objetiva e sistemática, deixando de lado a questão da verdade, ou da falsidade, atendo-se apenas ao que eles foram em si mesmos. E, por outro lado, exige a presença do passado no presente operando uma diferenciação entre história da ciência e história da filosofia, a fazer com que esta ganhe relevância fundamental no aprendizado do próprio ato de filosofar. Logo, como propõe C. A. Moura, encontramos no cerne do método estrutural *uma tensão entre ciência e história*, dois horizontes absolutamente distintos, os quais têm seus paradigmas, respectivamente, em Descartes e em Hegel. Tal situação fará com que “*ser estruturalista seja, antes de tudo, conviver com essa situação esquizofrênica*” (MOURA, 2001, p.32)

Não tendo negligenciado a possibilidade de uma tal contradição, como teria a escola estrutural buscado superá-la? A resposta passa pela ideia de sistema, ou de estrutura. Goldschmidt nos lembra que a história da filosofia é filosófica porque ela nos ensina como cada filósofo nos legou um pensamento sistemático, formulado a partir de razões e proposições que formam um todo coeso e orgânico. A exigência do método estrutural é de que sejamos capazes de, filiando-se apenas à intenção do autor, reconstruir suas demonstrações e exposições, o que assegura internamente à obra sua coerência e inteligibilidade. Logo, a noção de estrutura como a armadura lógica interna a cada sistema filosófico poderia nos “auxiliar a formular, sobre bases novas, a questão de saber o que é uma doutrina filosófica e, por meio disso, a própria filosofia”

(MOURA, 2001, p.37-38). Será por meio dessa noção que Gueroult tentará resolver a contradição intrínseca a leitura estrutural, atendo-se a que, se o historiador renuncia à verdade particular de cada sistema devido à exigência científicista, ele poderá (re)encontrar na arquitetura de cada sistema a expressão de uma “*verdade intrínseca*” às filosofias, verdade que lhe permitiria recuperar o passado na efetividade do presente (GUEROULT, 1979, p.68). Em outras palavras, tudo se passa como se cada sistema, mesmo sendo estudado de forma fechada, pudesse ser recuperado como expressões do trabalho da razão, esse velho ponto de fuga de toda a verdade ocidental.

Tal pretensão equilíbrio entre um cartesianismo, de um lado, e um hegelianismo, de outro, repousa, seguindo ainda a leitura de C. A. Moura, sobre o solo da filosofia kantiana (ibid, p.38). Pois, se o historiador pensa a ideia de sistema como signo maior do trabalho da razão, há o pressuposto de que o sistema é aquilo que define o pensamento racional em geral. Ora, é exatamente na *Crítica da razão pura* que tal solo será rigorosamente definido, perpetuando-se por toda tradição do idealismo alemão:

Sob o governo da razão, nossos conhecimentos em geral não poderiam formar uma rapsódia, mas devem formar um sistema no qual, exclusivamente, eles podem sustentar e favorecer os fins essenciais da razão. (KANT, KrV, A832, apud MOURA, 2001, p.39)

Exigência de sistematicidade que ganhará seu desenvolvimento pleno quando Hegel, ao reconciliar sistema e história, escrever em sua *Fenomenologia do Espírito* que “*o saber é efetivo - e pode ser exposto - apenas como sistema*” (HEGEL 1992, p.33).

### 3. A FILOSOFIA E SEU FORA: FOUCAULT LEITOR DE DESCARTES

Muito longe de querermos esgotar tal assunto com tal sucinta apresentação, podemos frente a tal exposição colocar a seguinte pergunta: será que ainda hoje devemos pensar e fazer história da filosofia marcados, necessariamente, por tal horizonte que vê na sistematicidade o signo maior do trabalho racional? Mais do que isso, podemos ainda, de forma unívoca, crer em uma *Razão única* que se desvelaria e se expressaria ao longo da história?

Foucault compreendeu muito bem isso ao insistir, em *As palavras e as coisas*, sobre quanto o pensamento – seja ele filosófico, científico, ou estético – está necessariamente atrelado a condições de possibilidade historicamente estabelecidas, as

quais variaram profundamente no decorrer da história do pensamento ocidental. O historiador da filosofia atento a isso deveria ser capaz de pensar as diferentes filosofias como expressões de diferentes racionalidades de época e não como momentos de um único movimento do Espírito. O que faria com que se pensasse um sistema filosófico não apenas interiormente, mas *também* a partir de seu contexto histórico de surgimento. Análise capaz de “*extrair da espessura do discurso as condições de sua história*” (FOUCAULT, p.18, 2011)

Digamos, então, que em Foucault – formado tanto dentro da tradição estruturalista em história da filosofia, quanto na tradição da epistemologia histórica francesa (Koyré, Duhem, Bachelard, Canguilhem) – há a tentativa de ultrapassamento do horizonte kantiano-hegeliano anteriormente exposto. Trata-se de mostrar como, na falência de uma metanarrativa, ou de um fundamento estável, o questionamento histórico deve aprender a perscrutar a história do objeto em direção a suas próprias leis de formação. Em outras palavras, quando Foucault fizer história da filosofia, realizará uma abertura do sistema em análise à exterioridade de seu próprio tempo, mas sem impor uma relação de causalidade simples entre filosofia e contexto histórico. Pelo contrário, trata-se de uma investigação de cunho transcendental que tem um duplo movimento: em primeiro lugar, reconstrói-se o contexto como condição de possibilidade de um discurso e, nesse momento, a filosofia abre-se ao externo, deixando de ser um pensamento completamente autônomo para se enraizar em um solo histórico delimitado; em segundo lugar, uma análise interna, em que a ordem das razões é respeitada, porém não mais como signo de uma razão universal, mas sobre o pano de fundo da condição histórica epocal traçada anteriormente.

Tal procedimento é exemplarmente exposto em *História da loucura*, a propósito de sua leitura da *Primeira meditação* de Descartes. Ali, Foucault argumenta que o sonho e a loucura não têm o mesmo papel no desenvolvimento da dúvida cartesiana. Como sabemos, Descartes em suas *Meditações*, tendo como objetivo achar um princípio claro e distinto para a re-construção da filosofia como ciência, usa do método da dúvida hiperbólica para se distanciar de tudo aquilo sobre o qual seja possível duvidar. O argumento do sonho, argumento clássico por excelência, coloca em cheque o mundo

sensível, pois ele “me permite duvidar deste lugar onde me encontro, do papel que vejo, desta mão que tenho.”<sup>6</sup>

Porém, surpreendentemente, a loucura, como nos dirá Foucault, não é nem uma etapa, nem mesmo uma radicalização da dúvida. O argumento da loucura, tão caro a tradição cética, é estranhamente recalcado por Descartes. Tudo se passa como se ele dissesse: *eu que penso não posso ser louco*. Consequentemente, a loucura não aparece como aquilo que pode colocar a certeza e a evidência em suspeita, mas será excluída como o não pensável, ou a ausência completa de razão, de discurso e vida mental. A loucura como o outro da razão, a impossibilidade do cogito fundador. Movimento que, como lembrará Foucault, é exatamente contrário a toda uma tradição cética que fazia da loucura um argumento possível da dúvida, argumento ainda mais radical do que o sonho.

O que interessa para nosso propósito na análise de Foucault é que ele chama a atenção para o fato de tal exclusão filosófica da loucura não poder ser compreendida apenas como um movimento interno do texto, como uma consequência absolutamente natural da ordem das razões cartesianas. Pois, a possibilidade de exclusão da loucura para um domínio absolutamente outro que o do discurso racional está inscrito na própria época de Descartes, a qual é marcada por uma cisão ontológica entre loucura e razão, o que seria impensável até o Renascimento, quando loucura e razão conviviam como dois aspectos de uma mesma realidade. (FOUCAULT, 2010, p. 3-44)

Em um dos momentos mais interessantes de sua História da loucura, Foucault nos mostra como durante o Renascimento a loucura fora compreendida de uma forma dupla: por um lado, como visão cosmológica do real, visão que valorizava “a experiência trágica da loucura” como saber cósmico dos segredos do mundo. Tradição representada por artistas como Bosch, Brueghel e Thierry Bouts; por outro lado, uma tradição humanista, uma consciência crítica da loucura que fazia dela o erro, o descaminho da razão, seu extravio. Tal tradição, representada pelos escritos de Erasmo, Brant e Louise Labé, levava a loucura para o campo da sátira moral, transformando a potência trágica da *nau dos loucos* de Bosch em um desfile de tipos moralmente desfigurados: avaros, delatores, bêbados, adúlteros, entre outros. (FOUCAULT, 2010,

---

<sup>6</sup> Para uma explicação completa da leitura foucaultiana das meditações de Descartes, ver sobretudo Foucault, M. Dits et écrits, Mon corps, ce papier, ce feu. P. 1113-1136.

p.25) O filósofo francês argumenta que tal tradição acabaria por se impor na história ocidental, imposição que iniciaria um processo de exclusão da loucura que, por fim, a transformaria no seu oposto absoluto, na desrazão.

Sendo assim, é como desrazão que Descartes *pré-entende* a loucura e, exatamente por isso, ela não pode ser uma etapa do processo racional da dúvida. Pelo contrário, a desrazão se torna no período clássico a marca limite de todo procedimento racional. Dentro da economia do livro de Foucault, a *Primeira meditação* é importante por mostrar como nenhum saber é um *sistema blindado em si mesmo, nem tampouco é autofundado*. Apenas através de uma análise que conjuga momento histórico, filosofia, psiquiatria e um acontecimento - o *grande enclausuramento* - é que Foucault pôde retrair um horizonte de inteligibilidade de seu objeto de estudo que é a loucura.

Porém, se até aqui a questão gira em torno dela, a partir da polêmica com Derrida a questão da diferença de método em história da filosofia e a *heresia* foucaultiana frente à tradição de leitura estrutural entrará em cena. Derrida, como sabemos, irá criticar a leitura de Foucault. Sua leitura é extremamente minuciosa e profunda do texto de Descartes e por isso reproduzi-la aqui extrapolaria em muito nosso objetivo. Para este, basta apresentarmos um dos muitos pontos levantados por ele e que de certa forma sintetiza nossa questão de interesse: para Derrida, Foucault deriva de suas teses do *grande enclausuramento*, e de sua descrição histórica dos procedimentos de exclusão e interdição da loucura, consequências que não fazem parte da filosofia de Descartes. Tudo se passa como se Foucault propusesse uma causalidade simples entre contexto histórico (o externo) e as razões próprias ao sistema (interno). Ora, o que encontramos aqui se não uma polêmica que, muito mais do que uma mera desavença interpretativa, colocam em relevo duas metodologias diferentes de fazer história da filosofia?

É Foucault quem colocará tal diferença de método em relevo em sua “Réponse à Derrida (FOUCAULT, 2001, p.1149). Antes de começar a longa análise do texto, buscando mostrar como sua leitura é fiel à letra de Descartes, ele faz colocações absolutamente esclarecedoras sobre a questão do estudo da história da filosofia na França de sua geração. Segundo Foucault, o ensino de filosofia seria marcado por três pressupostos, os quais guiariam a crítica derridiana: 1) a filosofia seria um discurso que se autofunda sem relação com outros discursos de sua época. 2) Consequentemente, ela

traz em si a lei de outros discursos, ela funda discursividades; 3) “a filosofia está para- além, ou para alguém de todo acontecimento” (FOUCAULT, 2001, p.1151). Tais postulados, para Foucault, “formam a armadura do ensino da filosofia na França”, os quais ele não cansou de criticar. Pois, a questão foucaultiana é mostrar como a filosofia não é nem histórica nem logicamente fundadora de conhecimento, mas sim, “que existem condições e regras para a formação dos saberes aos quais os discursos filosóficos se encontram submetidos em cada época, como qualquer outro discurso que tenha pretensão racional”. (FOUCAULT, 2001, p.1152)

Logo, insiste Foucault, é preciso que levemos em consideração *o contexto histórico, seus acontecimentos definidores, as práticas institucionais e as instaurações de novas discursividades quando da tentativa de compreensão e reconstrução da racionalidade de determinado sistema filosófico*. O que é interessante, pois nos sugere como uma análise realmente histórica da filosofia é um setor privilegiado da história do pensamento, revelando como os discursos com pretensão de racionalidade, muito antes de se fundarem em uma mesma lei, conhecem uma aventura marcada por deslocamentos, invenções e esquecimento, muito mais do que são guiados por erros e acertos.

Tais resultados não estão completamente distantes dos de uma leitura estrutural que recusava um juízo de verdade sobre os sistemas. Porém, traz duas diferenças fundamentais que devem ser salientadas: em primeiro lugar, mostram-nos como uma história da filosofia lida nessa chave resultaria em um afastamento da ideia de um desvelamento histórico da razão universal, substituindo tal cenário por outro, marcado pela *crise da razão* característica da época contemporânea. Em tal horizonte, a razão deixa de ser a velha protagonista da *démarche* histórica. Ao contrário, o que encontramos é um desenvolvimento heterogêneo e múltiplo de estratégias diferentes de racionalidade no decorrer da história. Em segundo lugar, tal abertura da filosofia ao seu exterior, tal história da filosofia pensada sobre o pano de fundo de seu contexto, evitaria principalmente que a história da filosofia e a prática filosófica universitária se tornassem “*um comentário infinito de seus próprios textos, uma prática institucional sem relação com exterioridade alguma*” (FOUCAULT, 2001, p.1152) Como aluno de Canguilhem, Foucault busca desenvolver a necessidade tão cara ao filósofo da ciência de abrir a filosofia ao seu fora, pois “*a filosofia é uma reflexão para quem toda matéria exterior é*

*boa, e nós diríamos – de bom grado – para quem toda matéria boa é exterior”* (CANGUILHEM, 1972, p.8).

#### **4. POR UM USO PRAGMÁTICO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA: O CASO GILLES DELEUZE**

Com Deleuze, é outra forma de se fazer história da filosofia que será delineada. Tal como Foucault, Deleuze fora formado dentro da tradição estrutural de leitura. Porém, diferente de seu amigo, que de certa forma desenvolve um método particular de investigação a partir de empréstimos feitos à tradição da epistemologia histórica, Deleuze irá propor um uso bastante original da história da filosofia. Podemos, nesse sentido, partir da seguinte afirmação:

A história da filosofia não é uma disciplina particularmente reflexiva. É antes como uma arte de retrato em pintura. São retratos mentais, conceituais. Como em pintura, é preciso fazer semelhante, mas por meios que não sejam semelhantes, por meios diferentes: a semelhança deve ser produzida, e não ser um meio para reproduzir (aí nos contentaríamos em redizer o que o filósofo disse). Os filósofos trazem novos conceitos, eles os expõem, mas não dizem, pelo menos não completamente, a quais problemas esses conceitos respondem. Por exemplo, Hume expõe um conceito original de crença, mas não diz por que nem como o problema do conhecimento se coloca de tal forma que o conhecimento seja um modo determinável de crença. A história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que diz. (DELEUZE, 1990, p.185-89)

De certa forma, a prática da história da filosofia em Deleuze é empreendida tendo como mote a ideia de diferença, fio condutor de toda sua filosofia. É por isso que não basta que o historiador seja capaz de reconstruir a sistematicidade de uma experiência filosófica, ou, ainda, que nos mostre sua relevância para o aprendizado do filosofar. Para Deleuze, o pensamento deve ser capaz de criar, de escapar do império do idêntico e da repetição incapaz de engendrar a diferença. Estamos, aqui, distantes do horizonte cientificista do ponto de vista de sua finalidade, mas não enquanto ao rigor exigido pela leitura. Acontece que, em Deleuze, a história da filosofia é pensada segundo um *paradigma estético*: apenas como desencadeador de novas reflexões e a partir de deslocamentos conceituais é que tal prática adquire seu verdadeiro valor.

Tal pressuposição assenta-se na própria ideia de filosofia desenvolvida por Deleuze. Em sua última obra – *O que é filosofia?* – o filósofo francês propõe uma

definição que tal como um *ritornelo* ecoa por toda sua experiência intelectual: a de que a filosofia é “*a arte de formar, inventar, fabricar conceitos*” (DELEUZE e GUATTARI, 1991 p.8). Sublinhe-se o quão distante nos encontramos da clássica ideia de filosofia como um discurso que tem como fim a reconhecimento da verdade. A filosofia deleuziana é capaz de afirmar um objeto próprio *ao fazer filosófico* – o conceito – sem com isso reviver os velhos ideais de fundamentação, universalidade e necessidade da metafísica. A filosofia é, então, *poiesis*: construção rigorosa e criativa do pensamento.

Consequentemente, a história da filosofia encontra-se em um horizonte completamente distinto daquele que caracterizava o método estrutural. Aqui, ela continua a ser absolutamente relevante para o presente, porém, não mais por expor figuras históricas do desenvolvimento da razão marcadas pelo signo da sistematicidade. Ao contrário, sua marca é o dinamismo próprio do pensamento, a potência da inteligência em se colocar novas questões e propor outras soluções. Distanciamos-nos de Hegel e Kant, para caminhar em direção a Bergson, Nietzsche, ou ainda, William James. Diante de tal horizonte, a história da filosofia será utilizada por Deleuze segundo finalidades específicas. Tal uso pode ser descrito como *pragmático*, pois visa tanto à resolução, ou dissolução de um problema filosófico específico, como tende necessariamente à ação a partir da reconstrução de conceitos formadores de nossos modos de ver, agir e pensar o mundo.

Mas, se é assim, como caracterizar tal empreendimento? Caso contrastemos a história da filosofia praticada por Deleuze com o método estrutural anteriormente descrito, veremos que há diversas semelhanças. Deleuze, ao contrário de Foucault, não reconstrói o contexto externo e histórico de uma filosofia. Em suas monografias sobre filósofos (Hume, Bergson, Nietzsche, Spinoza, Foucault, Leibniz) o procedimento de análise é *absolutamente interno e sistemático ao corpus filosófico*. Podemos mesmo dizer que seu método, nesse sentido, é absolutamente derivado das análises estruturais. Porém, seus livros, mais do que explicações sobre os filósofos, inserem-nos dentro de um projeto maior: a construção de um pensamento que esteja à altura de questões contemporâneas. Sendo assim, é preciso que algumas torções conceituais sejam feitas, alterações profundas naquilo que fora dito pelos filósofos. *Ao mesmo tempo* em que se apresenta como uma reconstrução sistemática, os livros de Deleuze são *falsificações*, uso deliberado da história da filosofia para a produção de novas relações de sentido. A neutralidade científica exigida frente ao objeto de estudo é substituída pela

*experimentação*. Aqui, o procedimento lembra em demasia o processo do *bricoleur* e o conceito de alegoria tal como empregado pelos movimentos estéticos vanguardistas do século XX. Trata-se de colagens de elementos díspares, fora de seus contextos de origem, colocados em novas relações de sentido. É preciso ter em mente o viés estético da história da filosofia deleuziana sob pena de, não o compreendendo, julgarmos-na como uma mera distorção arbitrária de conceitos e uma dispersão infrutífera de ideias sobre planos absolutamente heterogêneos.

Como exemplo de tal procedimento, podemos pensar *en passant* na interpretação deleuziana da filosofia de Nietzsche. Em sua tese de doutorado – *Diferença e repetição* – Deleuze coloca Nietzsche em uma estranha genealogia: ao lado de pensadores como Duns Scot e Spinoza, o filósofo alemão é apresentado como o pensador da diferença mais radical que o pensamento ocidental teria conhecido, diferença entendida a partir de seu conceito de *eterno retorno*. Colocação extremamente desconcertante, pois basta lembrar como Nietzsche sempre buscou se distanciar daquilo que ele chamou de tradição metafísica, de todo discurso sobre a essência das coisas e da totalidade dos entes. Além disso, lembremos como o eterno retorno de Nietzsche se diz do mesmo e não da diferença. Ora, obviamente não se trata de um equívoco, Deleuze já tinha tratado tal ponto de forma sistemática em seu livro sobre Nietzsche. A questão importante, para nós, é como Deleuze pode fazer Nietzsche dizer aquilo que ele, indiscutivelmente, não disse. Refaçamos breve sua *interpretação*.

Na base do uso que Deleuze faz de Nietzsche para pensar a diferença está a forma como ele interpreta a ideia de vontade de potência. Em uma manobra com o texto, como bem mostrou entre nós Machado (2010, p.92-96) comentário que aqui seguimos, o filósofo francês irá distinguir vontade de força, *distinção que não aparece de forma explícita no texto de Nietzsche*. Tal manobra permite a Deleuze dizer que a vontade de potência é responsável pela diferença qualitativa e quantitativa das forças em permanente jogo no mundo. Tudo se passa como se ele encontrasse em Nietzsche uma distinção que atravessa toda a sua filosofia: a diferença entre empírico e transcendental. O que Deleuze sugere, em última análise, é que o mundo de qualidades e quantidades da força (o empírico) necessita de um princípio interno de determinação, de um princípio genético, não mais empírico, mas sim transcendental.

Desa forma, Deleuze poderá insistir que “*a potência não é o que a vontade quer*”, *mas ao contrário, o que quer na vontade. Ela na verdade designa*

*as relações diferenciais de força presentes em determinado acontecimento*” (DELEUZE, 2003, p.189). Ou seja, vontade de potência não significa vontade que queira a potência, "como tratasse de alguma forma de objeto" (SAFATLE, 2015, p.38). Como insiste Zaratustra, a expressão “desejar a potência” não faz nenhum sentido, assim como a expressão “querer a existência”, pois como aquilo que já existe poderia desejar existir? Daí porque a vontade de potência não se confunde com mero desejo de dominação, mas é *o impulso da vontade para além de si mesma*.

Não é outra a razão pela qual Deleuze insiste que o conceito de Vontade de potência nos leva necessariamente para além da ideia de identidade, pois ela não nos reenvia para um eu auto-idêntico originário e fundamento de toda representação – em última análise efeito do jogo múltiplo das forças instintuais presentes – mas sim para o acontecimento atual, para uma relação genética que determina os sujeitos, os valores, as interpretações e perspectivas. Percebamos como estamos aqui distantes da tradição do cogito, seja em sua versão cartesiana, seja em sua versão crítica. Pois um dos aspectos fundamentais do conceito de vontade de potência é que ela problematiza de forma definitiva a ideia de unidade. O Um, ao menos para o Nietzsche de Deleuze, é aquilo que não é, mas sim o que apenas pode advir do múltiplo. *“Tudo é força em uma relação essencial com outra força. O ser da força é o plural; seria propriamente absurdo pensar a força no singular”* (DELEUZE, 1970, p.3).

A partir de tal leitura, Deleuze pôde propor uma interpretação de Nietzsche que faz deste o momento culminante da ontologia através do eterno retorno como ser unívoco que se diz da diferença. A relação entre eterno retorno e vontade de potência se torna o liame que escapa da representação e sua subsunção à identidade:

a repetição opõe-se à representação: o prefixo mudou de sentido, pois, num caso, a diferença se diz apenas em relação ao idêntico, mas, no outro, é o unívoco que se diz em relação ao diferente. (...) o que o eterno retorno exprime é esse novo sentido da síntese disjuntiva. Pois o eterno retorno não se diz do Mesmo (ele destrói identidades). Ao contrário, ele é o único Mesmo, mas que se diz do que difere de si – do intensivo, do desigual ou do disjunto (vontade de potência). (DELEUZE, 2000, p.313)

Longe de querermos fazer um comentário extensivo de tal trecho, lembremos apenas como a grande tese de Deleuze – a de que a identidade é a repetição da diferença e não sua negação – privilegia a relação entre dois conceitos extraídos da filosofia

nietzschiana, mas colocados sob outro plano de pensamento (no caso a deleuziana genealogia de uma ontologia da diferença) e, conseqüentemente, ganhando novos sentidos através da criação de novas articulações. Exemplo singular da história da filosofia tal como pensada por Deleuze, dessa sua incrível capacidade de produzir uma variação interna ao pensamento de um grande filósofo.

Por fim, é preciso que atentemos para uma questão importante. Apesar do uso deliberado de conceitos presentes na história da filosofia, tal uso não se justifica apenas por mera conveniência. Ao contrário, quando lemos as monografias sobre filósofos que Deleuze escreveu, percebemos como, por diversas vezes, seus comentários são absolutamente fiéis à letra dos filósofos em questão e jogam novas luzes ao que eles disseram. Porém, a astúcia deleuziana consiste em buscar brechas nos edifícios conceituais e em explorá-las até seus limites. Longe de uma criação sem justificativas, Deleuze explora as ambigüidades, o não dito, as possibilidades entrevistas, para desfigurar um pensamento. Lembremos quanto ao exemplo apresentado que vontade de potência e eterno retorno, apesar de serem conceitos centrais da filosofia de Nietzsche, não tiveram um acabamento conceitual último. São conceitos que surgem apenas na fase madura do pensamento nietzschiano a qual, como sabemos, foi interrompida devido à doença de que padeceu o seu autor.

## **5. CONCLUSÃO: ESBOÇO DE UMA TENTATIVA DE SUPERAÇÃO**

Podemos então recolocar a questão proposta de início: afinal, como Deleuze e Foucault podem nos oferecer indicações para além do método estrutural em história da filosofia? Talvez possamos pensar não em um abandono completo de tal método, mas sim em uma *superação a partir dele*. Superação que impõe, também, uma concepção renovada da forma como estudamos, pesquisamos e ensinamos filosofia.

Porém, de antemão, parece que somos pego por uma contradição, a saber: ora, a utilização de paradigmas de autores franceses não poderia, ao contrário de nos ajudar, conduzir-nos novamente a um outro impasse? Como não recair em outro dogmatismo, importando à França inclusive as tentativas de superação do método que ela nos trouxe e que aqui fixou raízes? A possível ausência de resposta a essa pergunta certamente indica que a filosofia no Brasil ainda é um problema que exige a tarefa do pensamento. Não é nosso intuito incentivar que imitemos o modo de fazer história da filosofia de

Foucault ou de Deleuze, mas que coloquemos em questão o modelo já naturalizado entre nós em certas instituições universitárias para que possamos pensar maneiras de superá-lo, o que as obras dos dois autores aqui invocados suscitam.

Com Foucault, coloca-se em primeiro plano a necessidade de uma história da filosofia que seja capaz de abrir-se para o contexto de seu tempo, encontrando sua necessária ancoragem nos limites do pensamento de sua época. Tal movimento permite que: 1) sejamos capazes de ver na filosofia um setor privilegiado da história do pensamento, não como uma história da verdade e do erro, mas como edifícios conceituais que expressam a racionalidade de uma época, o jogo do pensamento em sua constante, porém frágil e limitada, tentativa de compreensão, organização e ação sobre o real; 2) pensar a filosofia em conjunto com outras formas de saber, abrindo-a a uma abordagem interdisciplinar que possibilite seu desenvolvimento em outras direções, inclusive a abertura de linhas de pesquisa com ancoragem histórico-cultural-social no contexto brasileiro; 3) evitar uma abordagem simplista que lê os sistemas filosóficos como meros reflexos do contexto em que se inserem, realizando uma análise de causalidade simples entre exterior e interior. Abordagem comum às leituras ditas sociológicas da história da filosofia.

Pensamos ser importante o desenvolvimento de um modo de leitura em que a história da filosofia possa se articular à nossa história e às demandas de crítica política, estética e social, estudos que ao mesmo tempo em que preservam a exigência de uma leitura rigorosa dos textos, não se limitariam à explicitação de sua arquitetura lógica. Disso segue a necessidade de que o ensino de filosofia no Brasil possa tanto propiciar a iniciação necessária e rigorosa aos textos clássicos de seu cânone histórico, quanto incentive a criação de linhas de pesquisa em que o próprio repertório conceitual filosófico entre em contato com outras disciplinas, como também, com a própria realidade histórico-social e geográfica brasileira, impedindo assim que o discurso filosófico acadêmico acabe por se fechar a toda exterioridade, limitando-se a um infinito comentário do comentário. Modelo de história da filosofia aberta ao seu exterior que tem correspondência a uma concepção alargada da filosofia, possibilitando o desenvolvimento de uma pluralidade de formas. Leitura, enfim, caracterizada pela audácia e engajamento daquele que a realiza, da necessária responsabilidade frente às

questões de seu próprio tempo, em que muito antes de mera erudição vazia, a filosofia implique o sujeito da enunciação com toda a necessária contraparte ética que tal processo exige.

Já com Deleuze, insistimos como a importância filosófica da história da filosofia se encontra para além da consciência histórica e internalização dos processos de reflexão inerente aos sistemas filosóficos. Pelo contrário, se o passado da filosofia se faz presente isso se dá sob o signo da atualização e da reinvenção. Deleuze sempre insistiu sobre o fato de que os problemas filosóficos do séc. XVII não eram os mesmos dos de hoje em dia. Porém, isso, muito antes de descartar por completo a história da filosofia, nos convidava a fazê-la sob outra chave: como posso partir da filosofia, de sua história, de seus conceitos e achar novas trilhas para o desenvolvimento do pensamento no presente? Se o pensamento, a inteligência, é uma potência que visa à ação e ao desdobramento das forças criativas da vida, como a história da filosofia pode ser mero cemitério em que seus sistemas jazem uns ao lado dos outros? Em última análise, em Deleuze talvez encontremos uma das mais radicais experiências do pensamento no sentido de fazer da história da filosofia uma filosofia propriamente dita. O que não se dá sem uma reformulação profunda da forma como compreendemos e internalizamos o estudo e o ensino da história da filosofia.

## REFERÊNCIAS

ARANTES, P. *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana: uma experiência nos anos 60*. São Paulo, Paz e Terra, 1994.

CANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF 1966

DELEUZE, G. *Deux régimes de fous*. Paris, Les Éditions de minuit. 2003

\_\_\_\_\_, *Différence et Répétition*. Paris, PUF. 2000

\_\_\_\_\_, *Nietzsche et la philosophie*, 3ª edição. Paris, PUF. 1970

DELEUZE, G e GUATTARI, F., *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, les éditions de minuit, 1991.

DERRIDA. “Cogito et histoire de la folie”. IN: *L'écriture et différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.

DESCARTES. *Regras para direção do espírito*, São Paulo, col. Os Pensadores, Abril

cultural. 1979

\_\_\_\_\_. *O discurso do método*, São Paulo, col. Os Pensadores, Abril Cultural. 1979

FOUCAULT. *História da loucura*, São Paulo, ed. Perspectiva 2010

\_\_\_\_\_. *As Palavras e as coisa*, São Paulo, Martins Fontes, 2010

\_\_\_\_\_. ; Dits et écrits, vol I Paris, Gallimard 2001

\_\_\_\_\_. *O nascimento da clínica*, Rio de Janeiro, Forense universitária, 2011

GUEROULT, M. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*; Paris: Aubier-Montaigne, 1979

GOLDSCHMIDT, V. "Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas Filosóficos" IN: \_\_\_\_\_ *A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963, pp. 139-147.

\_\_\_\_\_. Remarques sur la méthode structurale em histoire de la philosophie. IN : *Écrits*. Paris, Vrin, 1984, T. II.

HEGEL. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo, Vozes, 2001

KANT. *Crítica da razão pura*, trad. Fernando Costa Mattos, ed. Vozes, São Paulo, 2012

LEBRUN. *A filosofia e sua história*, São Paulo, Cosac Naif, 2006

MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2010

MOURA, C.A. "História *Stultitiae* e história *sapientiae*". IN: \_\_\_\_\_ *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, pp. 13-42.

MUCHAIL, T. Salma e FONSECA, A. Márcio *Lecteurs brésiliens* in L'Herne Foucault, éditions de L'Herne, 2011 Paris.

NOBRE, M. "A filosofia da USP sob a Ditadura Militar" IN: *Novos estudos CEBRAP*, nº 53. São Paulo, março de 1999, pp. 137-150.

SAFATLE, V. "Introdução à experiência intelectual de Gilles Deleuze", curso ministrado na Universidade de São Paulo, 2012. Disponível online em: [https://www.academia.edu/5854737/Curso\\_Integral\\_Gilles\\_Deleuze\\_-\\_Em\\_dire%C3%A7%C3%A3o\\_a\\_Diferen%C3%A7a\\_e\\_Repeti%C3%A7%C3%A3o\\_2012](https://www.academia.edu/5854737/Curso_Integral_Gilles_Deleuze_-_Em_dire%C3%A7%C3%A3o_a_Diferen%C3%A7a_e_Repeti%C3%A7%C3%A3o_2012)