



Gilles Deleuze e a vida destituída de juízos

Por CHRISTIAN FERNANDO RIBEIRO GUIMARÃES VINCI

christian.vinci@usp.br

Introdução

O filósofo Gilles Deleuze sempre demonstrou um vívido interesse pela questão dos modos de existência. Em uma de suas aulas dedicadas ao pensamento de Espinosa, chegou a argumentar:

Jamais se queixem, pois sempre merecerão os afectos que recebem, sejam de tristeza ou de alegria. Não no sentido de que fizeram tudo o que podiam para tê-los, mas em um sentido muito maligno, muito sutil: *os afectos que experimentam remetem e supõem um modo de existência imanente*. E aí que o ponto de vista da imanência é completamente conservado. Trata-se de um modo de existência imanente pressuposto pelos afectos que vocês experimentam. Enfim, vocês sempre terão os afectos que merecem em virtude do seu modo de existência. (Deleuze, 2008, p. 463. Grifos nossos)

Percebemos, pelo excerto supracitado, uma íntima – e maligna – relação entre os conceitos de afectos-imanência-modos de existência. Como compreender essa assertiva deleuzeana, levando em conta a correlação estabelecida pelo autor entre esses termos? François Zourabichvili, um dos grandes comentadores do corpus deleuzeano, alerta-nos para uma confusão corrente envolvendo essa tríade. Normalmente, tendemos a considerar como modos de existência as formas como nos relacionamos com o mundo, ou, em outros termos, as nossas escolhas e atitudes frente a um estado de coisas. Essa impressão não é de todo falsa, mas, pautados somente por ela, podemos incorrer no risco de cairmos naquilo denominado por Deleuze de disjunção exclusiva – marcada sempre pela construção *ou...ou...* Convém fornecer um exemplo trivial para ilustrar o problema. Um indivíduo resolve adotar o vegetarianismo, abandonando com isso uma série de hábitos e relações que costumava manter. Poderíamos afirmar que, nesse caso, processou-se a criação de um novo modo de existência? Zourabichvili argumenta categoricamente que não.

Ora, as escolhas adotadas pelo indivíduo exemplificado estão postas no campo do possível – ou carnívoro ou vegetariano –, sendo escolhas mutuamente exclusivas: ou se come carne ou se abstém desse ato. São possibilidades já dadas num campo real, configuradas





aprioristicamente. Sem dúvida uma mudança desse porte iria permitir ao vivente experimentar outras relações, Deleuze jamais negaria algo dessa ordem, mas estas novas relações raramente escapariam de um horizonte de experiência já estabelecido. Os modos de existência deleuzeanos, por conseguinte, não são simples conjuntos de atos a realizar ou deixar de realizar – como nos lembra Zourabichvilli (2000) –, pelo contrário. Não são um conjunto de meros atos voluntários.

Como Deleuze concebe os seus modos de existência? Em primeiro lugar, pautado por uma indiferenciação entre pensamento e vida, a criação de um modo de existência passa necessariamente por um outro modo de pensar. Este outro modo de pensar, por sua vez, deve operar em um regime de imanência e não de transcendência. Ou seja, deve-se pautar por um agenciamento concreto, relações reais estabelecidas por um vivente, e não por valores dados a priori. Um modo de existência expressa um agenciamento concreto de vida e envolve uma avaliação, ou melhor: “não somente a avaliação das possibilidades de vida, quando se chega a apreendê-las como tais; mas a própria possibilidade de vida como avaliação, maneira singular de avaliar ou separar o bom e o mau, distribuição dos afetos” (Zouravbichilli, 2000, p, 338). A vida, não em um sentido substancializado, mas uma vida – concreta e produzida a partir de uma série de agenciamentos. Uma vida como juiz, pois. Isso significa que os valores norteadores da experiência não são dados de antemão, mas são criados no decorrer da própria experimentação do real, implicando uma distribuição de afetos sempre singular. Cada qual merece os afectos que recebe, lembrar-nos-ia Deleuze.

De modo grosseiro, podemos afirmar que a criação de um modo de existência não implica uma escolha voluntária entre a ou b, mas envolve uma nova distribuição de afetos, o fomento de uma outra sensibilidade, e a tomada de uma vida singular como avaliadora. Recorrentemente, em Deleuze, deparamos com a ideia de que não há um predisposição ao pensamento, pensamos somente coagidos por uma violência que nos força a pensar. Nesse caso, o mesmo acontece. Não é possível uma predisposição à criação de um novo modo de existência, apenas uma violência, decorrência de um encontro fortuito, é capaz de nos conduzir a esse processo. Mas como? Os exemplos fornecidos por Deleuze – o idiota de Dostoievski, Bartleby de Melville e outros – sempre partem de uma mesma situação: o



encontro com o intolerável. Este também não é dado de antemão, o intolerável não é algo já sabido por todos, mas passa por uma questão mais profunda, silenciosa, que demanda a formulação de novas perguntas e, por conseguinte, novas respostas. Talvez, retomando o nosso exemplo, o indivíduo que deixa de comer carne tenha se deparado com o intolerável, mas esse encontro resultou num fracasso, qual seja: a retomada voluntária de um projeto posto no mundo. E isso não configura um problema propriamente. Para Deleuze, qualquer voluntarismo e qualquer projeto de mudança, sobretudo revolucionária, estão sempre fadados ao fracasso. As mudanças, ou a revolução, só são pensadas por Deleuze em termos de devir, como atesta a seguinte passagem:

Em vez de apostar na eterna impossibilidade da revolução e no regresso fascista de uma máquina de guerra em geral, por que não pensar que um novo tipo de revolução está em vias de devir possível, e que toda espécie de máquinas mutantes, vivas, fazem guerras, se conjugam, e traçam um plano de consistência que mina o plano de organização do Mundo e dos Estados? (...) A questão do futuro da revolução é uma má questão, porque, enquanto se coloca, há inúmeras pessoas que não devêm revolucionárias, e ela é feita precisamente para isso, para impedir a questão do devir-revolucionário das pessoas, a todos os níveis, em qualquer lugar. (Deleuze; Parnet, 2004, p. 176)

Nessa seara deleuzeana, não há espaço para prospectos, projetos, voluntarismo e, muito menos, juízos. O vivente em devir-revolucionário, conforme atenta Zourabichvilli (2000), não age voluntariamente, apenas por coação. Não julga, não age, tampouco espera. Resiste. E sua resistência não pré-existe ao momento de sua efetivação, não retoma velhos clichês, mas é disparada por um encontro, possibilitado por experimentações reais. Cria-se em ato, ao longo de uma árdua e esgotante experimentação. Experimentação não do possível ou do real, mas do intolerável. Intolerável que nos leva a dizer não a tudo aquilo que está dado. E, por detrás desse não, vigora um estrondoso sim. Sim ao intempestivo, ao inatual, ao virtual etc. etc. etc. Sim àquilo que qualquer conceito é incapaz de apreender.

Ora, por esse motivo, o filósofo inventa conceitos. É uma forma de captar o inaudito, de produzir uma nova distribuição de afectos para que um novo modo de existência se anuncie com a aurora. Algo deverás difícil de se explicar. Não obstante isso, tentamos aqui elucidar do que se trata. Esse é o paradoxo com o qual todo leitor de Deleuze, num momento ou outro, depara. Como conciliar esse vitalismo deleuzeano, sua proposta radical de reformulação dos modos de existência vigentes, com essa demanda por um involuntarismo?



Por ora, reiteremos o seguinte: a criação de um modo de existência, nos termos deleuzeanos, passa pelo estabelecimento de uma sensibilidade outra, única capaz de permitir a experimentação de uma gama de afectos inauditos. Essa sensibilidade não passa por nenhum clichê existente, não está dada na ordem dos possíveis que se excluem. Está sempre por ser criada, sendo sempre da ordem do devir. De qual modo, também não sabemos, visto tratar-se sempre de um ato involuntário, impossível de ser reproduzido por situações artificiais ou a partir de um projeto. Não há caminhos, apenas o caminhar.

Essa simples constatação nos traz mais problemas do que soluções, sobretudo para nós, pesquisadores em Educação, interessados em trazer para o interior do nosso campo esse vitalismo deleuzeano. Como fazer isso sem, num átimo, fracassar? Eis a reflexão que gostaríamos de compartilhar.

Sobre os modos de existência ou a vida como construção de problemas

A temática dos modos de existência, em sua correlação com a questão da avaliação vital, remete à leitura deleuzeana e deleuze-guattariana da obra de Friedrich Nietzsche. Num curto excerto de *O que é a filosofia?*, os autores chegaram a comentar:

Nietzsche dizia que a filosofia inventa modos de existência ou possibilidades de vida. É por isso que bastam algumas anedotas vitais para fazer o retrato de uma filosofia, como Diógenes Laércio soube fazê-lo escrevendo o livro de cabeceira ou a lenda dourada dos filósofos, Empédocles e seu Vulcão, Diógenes e seu tonel. Objetar-se-á a vida muito burguesa da maioria dos filósofos modernos; mas a liga das meias de Kant não é uma anedota vital adequada ao sistema da Razão? E o gosto de Espinosa pelos combates de aranha deriva do fato de que reproduzem, de maneira pura, relações de modo no sistema da ética entendida como etologia superior. E que estas anedotas não remetem simplesmente a um tipo social ou mesmo psicológico de um filósofo (o príncipe Empédocles ou o escravo Diógenes), elas manifestam, antes, os personagens conceituais que o habitam. As possibilidades de vida ou os modos de existência não podem inventar-se, senão sobre o plano de imanência que desenvolve a potência de personagens conceituais. (Deleuze; Guattari, 1992, p. 96-7)

Nessa derradeira obra, Deleuze e Guattari reafirmam e desenvolvem a íntima relação existente entre modos de existência e plano de imanência. Um não preexiste ao outro, é sempre necessário traçar um plano de imanência para criar um modo de existência. Disso segue a importância das anedotas vitais para Deleuze.



Deleuze sempre pensou a história da filosofia como uma espécie de arte do retrato em pintura. O historiador-filósofo seria aquele que, embora busque retratar um determinado autor, acaba imprimindo a cada pincelada – ou comentário – algo próprio, um traço distintivo singular. Ao depararmos com um quadro, reconhecemos tanto as características do representado quanto as predileções do seu autor. Este opta por ressaltar tal ou qual característica do representado, utilizando um conjunto preciso de cores e assim por diante. Por qual motivo? Para nos advertir de algo inaudito ou para dar forma a um problema singular. É o caso de Francis Bacon, autor a quem Deleuze dedicou uma de suas obras, cujos quadros não buscavam representar nada, apenas dar corpo a problemas pictóricos concernentes às intensidades sensórias. Os quadros de Bacon, bem como as obras de um historiador-filósofo-pintor, possuem a função de operar uma nova distribuição de afetos, ou seja, lançar para um campo novas perguntas a fim de fomentar novas respostas. O mais difícil para um pintor (2007), lembra-nos Deleuze, é sempre produzir uma zona de indeterminação ou, mais precisamente, limpar os clichês que cobrem a tela branca.

Um quadro, tal qual uma obra de arte, opera por *perceptos*, conforme argumentam Deleuze e Guattari (1992), um conjunto de percepções e sensações que vão além daquele que as sente. Em um quadro, há sempre algo intuído por um pintor, cujo resultado final não representa sensações íntimas de seu autor e tampouco representa os clichês consolidados em dado campo social. O quadro também não capaz busca reproduzir fidedignamente o objeto representado. A obra de arte, por esse motivo, está sempre aquém ou além da representação que porta, ao ponto de ser inútil avaliar uma obra por parâmetros miméticos. Antes, deveríamos avaliá-la pela força que emana, deveríamos mensurá-la por conta dos novos problemas que traz consigo.

Em um diapasão deleuzeano, o mesmo valeria para a história da filosofia: não devemos avaliá-la por conta do rigor com o qual traçou o perfil de um determinado autor/pensamento, o quão fidedigna foi na representação esboçada, mas pensá-la a partir da força disparada pela imagem apresentada, pelos novos problemas levantados e assim por diante. Para tanto, convém limpar a tela, tal qual o pintor.





É um erro acreditar que o pintor esteja diante de uma superfície em branco. (...) O pintor tem várias coisas na cabeça, ao seu redor ou no ateliê. Ora, tudo o que ele tem na cabeça ou ao seu redor já está na tela, mais ou menos virtualmente, mais ou menos atualmente, antes que ele comece o trabalho. Tudo isso está presente na tela, sob a forma de imagens, atuais ou virtuais. De tal forma que o pintor não tem de preencher uma superfície em branco, mas esvaziá-la, desobstruí-la, limpá-la. Portanto, ele não pinta para reproduzir na tela um objeto que funciona como modelo; ele pinta sobre imagens que já estão lá, para produzir uma tela cujo funcionamento subverta as relações do modelo com a cópia. Em suma, o que é preciso definir são todos esses “dados” que estão na tela antes que o trabalho do pintor comece. E, entre esses dados, quais são um obstáculo, quais são uma ajuda ou mesmo o efeito de um trabalho preparatório (Deleuze, 2007, p. 91)

Ao retratar um autor como Espinosa, desse modo, Deleuze procurava esvaziar sua tela, reduzir a zero os clichês e os tantos comentários sobre a obra espinosana. Ou melhor, busca definir e trabalhar com os dados disponíveis, dando-lhes um novo arranjo e produzindo um retrato “pouco fiel”. Por esse motivo, o filósofo francês sempre prezou a anedota sobre o interesse de Espinosa pelas brigas de aranhas – considerada por Deleuze (2002) como o exemplo mais fiel do sistema ético espinosano –, assunto tantas vezes desprezado por outros comentadores.

As anedotas vitais privilegiadas por Deleuze, nesse sentido, são sempre exemplos perfeitos, visto que sintetizam a força de um pensamento em ato; ou seja, cada anedota resgatada não visa representar um autor, mas expressam um pensamento em exercício. A partir de uma nova distribuição de afectos, de um trabalho com os clichês dados, Deleuze apresenta-nos um Espinosa revigorado, cômico, e, através dessa imagem, demonstra um pouco de seu próprio pensar. Pois bem, fazer história da filosofia tal qual um pintor pinta um quadro, implica em deixar de lado os juízos e abandonar toda e qualquer pretensão absolutizante, buscando atentar para elementos pouco usuais ou, em outros termos, procurando construir novos problemas em cima de um dado pensamento.

É engraçado como essa questão das anedotas vitais, além de propiciar esse elucidativo desvio por uma discussão metodológica em Deleuze, conduz-nos ao coração da questão dos modos de existência. Aquele que filosofa a partir de anedotas vitais abandona toda e qualquer regra diretriz do pensamento, busca retratar um filósofo não a partir daquilo que disseram ou deixaram de dizer acerca de sua obra e procura apreender certas questões que, no mais das vezes, sequer estavam explicitadas na obra do autor estudado. Ao invés de solucionar



problemas interpretativos, cria problemas a serem interpretados. Um modo de filosofar que Deleuze diz ter aprendido também com Nietzsche:

Foi Nietzsche, que li tarde, quem me tirou disso tudo [história da filosofia tradicional]. Pois é impossível submetê-lo ao mesmo tratamento. Filhos pelas costas é ele quem faz. Ele dá um gosto perverso (que nem Marx nem Freud jamais deram a ninguém, ao contrário): *o gosto para cada um dizer coisas simples em nome próprio, de falar por afectos, intensidades, experiências, experimentações*. Dizer algo em nome próprio é muito curioso, pois não é em absoluto quando nos tonamos por um eu, por uma pessoa ou um sujeito que falamos em nosso nome. Ao contrário, um indivíduo adquire seu verdadeiro nome próprio ao cabo do mais severo exercício de despersonalização, quando se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem. O nome como apreensão instantânea de tal multiplicidade intensiva é o oposto da despersonalização operada pela história da filosofia, uma despersonalização de amor e não de submissão. Falamos do fundo daquilo que não sabemos, do fundo de nosso próprio subdesenvolvimento. (Deleuze, 2007, p. 15. Grifos nossos)

De acordo com o excerto supracitado, Nietzsche teria ensinado Deleuze justamente a falar por afectos, intensidades, experiências, experimentações. Ou, em outros termos, o filósofo alemão teria sido o responsável por ensinar Deleuze a pintar um retrato filosófico a partir ardis pouco usuais – utilizando anedotas vitais, por exemplo.

Reiteramos que, para além de uma mera questão metodológica, estamos diante de um problema fulcral em Deleuze. A história da filosofia almejada pelo filósofo francês recusa qualquer apriorismo, qualquer transcendência ou parâmetro norteador. O interesse do autor de *Bergsonismo* pelos autores com os quais trabalha é resultado de um problema jamais dado de antemão – não há, para Deleuze, um trecho ou passagem erroneamente interpretados, ou um argumento que necessita ser melhor explicitado –, e os critérios norteadores de sua obra são sempre imanentes. Ou seja, Deleuze constrói problemas limpando o terreno da exegese tal qual o pintor limpa o seu quadro dos clichês. Uma tal filosofia, revitalizada ou intensiva, cria-se em concomitância com um outro modo de sentir o mundo, uma nova maneira de se relacionar com ele. Deleuze não julga os autores sobre os quais se debruça, tampouco os comentários elaborados por um ou outro colega. Evita, assim, adentrar em discussões. Certa vez, chegou a comentar:

Suavidade de não ter nada a dizer, direito de não ter nada a dizer; pois é a condição para que se forme algo raro ou rarefeito, que merecesse um pouco ser dito. Do que se morre atualmente não é de interferências, mas de proposições que não têm o menor interesse. Ora, o que



chamamos de sentido de uma proposição é o interesse que ela apresenta, não existe outra definição para o sentido. Ela equivale exatamente à novidade de uma proposição. Podemos escutar as pessoas durante horas: sem interesse... Por isso é tão difícil discutir, por isso não cabe discutir, nunca. Não se vai dizer a alguém: “o que você diz não tem o menor interesse”. Pode-se dizer: “está errado”. Mas o que alguém diz nunca está errado, não é que esteja errado, é que é bobagem ou não tem importância alguma. É que isso já foi dito mil vezes. As noções de importância, de necessidade, de interesse são mil vezes mais determinantes que a noção de verdade. De modo algum porque elas a substituem, mas porque medem a verdade do que digo. (Deleuze, 2007, p. 162)

A verdade, em Deleuze, mede-se por parâmetros vitais e não por parâmetros lógicos. Mais uma vez, não há qualquer peso de transcendência nessa seara deleuzeana, apenas uma suave da imanência. A verdade vale não por sua coerência com algo alhures, mas por sua força, sua potência ou, em termos mais corriqueiros, sua serventia. Os modos de existência, nesse sentido, funcionam de maneira similar.

Não temos a menor razão para pensar que os modos de existência tenham necessidade de valores transcendentos que os comparariam, os selecionariam e decidiriam que um é “melhor” que o outro. Ao contrário, não há critérios senão imanentes, e uma possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça e pelas intensidades que ela cria, sobre um plano de imanência; é rejeitado o que não traça nem cria. Um modo de existência é bom ou mau, nobre ou vulgar, cheio ou vazio, independente do Bem e do Mal, e de todo valor transcendente: não há nunca outro critério senão o teor da existência, a intensificação da vida. (Deleuze; Guattari, 1992, p. 98)

A partir desse rincão, não nos é possível mais traçar uma distinção clara entre vida e obra, ação e pensamento ou coisa que o valha. Os conceitos possuem um lastro vital, sempre. Ao optarmos por nos pautar em avaliações imanentes, seja no campo teórico ou prático, adentramos em um movimento singular no qual os critérios postos pelo real, as disjunções exclusivas, acabam tornando-se insuficientes de descrever ou captar as escolhas possibilidades por essa imanência. Precisamos lançar mão de novos conceitos, bem como de novos modos de existência.

E, mais uma vez, esse movimento não é possível de ser realizado por um voluntarismo, uma boa vontade qualquer. Apenas a partir de uma coação, de uma violência, conseguimos abdicar dos juízos em prol das avaliações vitais. Recorrendo ao paralelo metodológico sustentado por nós, falar por afectos em história da filosofia é uma forma de fazer frente à violência exercida por uma questão obscura, desconhecida. Questão que demanda que a problematizemos a luz de outros conceitos que não aqueles postos aqui e acolá, questão que



demanda a construção de um problema singular a partir de uma limpeza do terreno. Só assim podemos nos libertar das amarras impostas pelos modos de pensar/viver vigentes, os clichês colocados aqui e acolá.

Essa vida deleuzeana, avaliadora, implica o abandono dos velhos problemas, com suas respostas dadas de antemão:

Com efeito, cometemos o erro de acreditar que o verdadeiro e o falso concernem somente às soluções, que eles começam apenas com as soluções. Esse preconceito é social (pois a sociedade, e a linguagem que dela transmite as palavras de ordem, “dão”-nos problemas totalmente feitos, como que saídos de “cartões administrativos da cidade”, e nos obrigam a “resolvê-los”, deixando-nos uma delgada margem de liberdade). Mais ainda, o preconceito é infantil e escolar, pois o professor é quem “dá” os problemas, cabendo ao aluno a tarefa de descobri-los a solução. Desse modo, somos mantidos em escravidão. A verdadeira liberdade está em um poder de decisão de constituição dos próprios problemas: esse poder, “semidivino”, implica tanto o esvaecimento de falsos problemas quanto o surgimento criador de verdadeiros. (Deleuze, 2012, p. 11)

Libertar-se dos falsos problemas, a fim de possibilitar a criação daqueles verdadeiros. Essa é uma medida radical, pois, por si, envolve um novo modo de se relacionar com o pensar e com o viver. Uma vida como avaliação, portanto, implica uma experimentação singular do real, envolvendo uma constante tentativa de apagar os clichês vigentes, e a busca por produzirmos escolhas existências inauditas a partir da colocação de problemas inéditos:

O que caracteriza o problema é que ele é inseparável de uma escolha. Em matemática, cortar uma linha reta em duas partes iguais é um problema, pois é possível cortá-la em partes desiguais; colocar um triângulo equilátero num círculo é um problema, enquanto colocar um ângulo reto, num semi-círculo é um teorema, porque qualquer ângulo no semi-círculo é reto. Ora, quando o problema tem por objeto determinações existenciais e não coisas matemáticas, bem se vê que a escolha se identifica cada vez mais com o pensamento vivo, com uma decisão insondável. A escolha não recai mais sobre este ou aquele termo, mas sobre o modo de existência daquele que escolhe. (Deleuze, 2007, p. 213)

Quanto mais enveredamos por essa discussão, porém, mais difícil é aceitar essa visão deleuzeana. Como nós, professores e pesquisadores em Educação, podemos levar para o coração do nosso labor esse vitalismo da filosofia de Deleuze sem fracassar? Não basta problematizarmos tudo aquilo que está aí a partir de algum dito valor deleuzeano, pois assim cairíamos em uma nova transcendência. Como lidar então com esse pensamento? Bem, talvez, ao invés de propor compreender essa e tantas outras aporias, convém sentir o retrato que Deleuze está nos ofertando.





Por uma sensibilidade filosófica

Em uma aula de seis de janeiro de 1981, Deleuze comentava:

Eu sonho em fazer alguma coisa acerca da sensibilidade filosófica. Pois só assim cada um de vocês poderá encontrar os autores que ama. Não estou dizendo a vocês que se tornem espinozistas, pouco me importa isso. O que me importa de fato é que vocês encontrem aquilo que lhes faz falta, que vocês encontrem os autores que lhes faltam, quer dizer, os autores que têm algo para lhes dizer e a quem vocês têm algo a dizer. O que me interessa em filosofia é essa seleção. (...) Há uma sensibilidade filosófica. Aqui também é uma questão de moléculas, caso apliquemos tudo o que acabamos de estudar até pouco tempo atrás. Basta pensar como as moléculas de alguém são atraídas, como elas se tornam, por exemplo, cartesianas. Existem cartesianos. Bem, compreendam, um cartesiano é alguém que leu Descartes muito bem e que escreve livros sobre Descartes. Mas isso não é lá muito interessante. Devemos pensar num outro nível de cartesianos. Há aqueles que consideram que Descartes sussurra-lhes algo aos ouvidos, algo fundamental para as suas vidas, incluindo aqui a vida moderna. Bem, a mim, tomo-me como exemplo, realmente Descartes não me diz nada, nada, nada, nada... Faz dormir, cansa. Entretanto, não vou dizer que é um qualquer, sua genialidade é evidente. Pois bem, têm gênio, mas eu, por minha conta, não tenho nada o que fazer com ele. Jamais me disse nada. (...) Defendo, antes, que vocês estabeleçam relações moleculares com os autores que leem. Encontrem aquilo que lhes atrai, não passem sequer um segundo criticando algo ou alguém. Nunca, nunca, nunca critiquem. E caso alguém venha a lhes criticar, digam “de acordo” e prossigam, não há nada a fazer. Encontrem suas moléculas. Se não as encontram, nem sequer poderão ler. Ler é isso, é encontrar as suas próprias moléculas. Estão nos livros. As suas moléculas cerebrais estão nos livros, e é preciso que encontrem esses livros. Eu acredito que não há nada mais triste do que jovens avançados em idade, incapazes de encontrar os livros que realmente amam. E, geralmente, não encontrar os livros que ama, ou não amar a nenhum, dá um mau humor... acaba por gerar aquela espécie de sabe tudo sobre todos os livros. É uma coisa comum. Nós tornamos amargos. Vocês conhecem a amargura desse tipo de intelectual que se volta contra os autores pelo simples fato de não ter encontrado aqueles que realmente ama... aquele ar de superioridade conferido pela força de ser um boçal. Tudo isso é muito nojento. Seria preciso que, em última instância, apenas mantenhemos relações com aquilo que amamos. (Deleuze, 2008, p. 161)

Nessa incitação deleuzeana, mirando fomentar em seus alunos um amor por aquilo que experimentam filosoficamente, deparamos com um rechaço da noção de *crítica*. Ao invés dessa amarga tarefa [criticar], Deleuze propõe o estabelecimento de relações com aquilo que amamos a partir de um elemento pouco usual – o amor. Essa maneira de pensar a filosofia implica o abandono de um sistema de julgamento, fixo e imutável, e a incitação ao estabelecimento de conexões moleculares com certos componentes de obras – filosóficas ou não – a fim de fomentar uma espécie de leveza de espírito, apenas isso. A proposta deleuzeana sugere um deixar-se levar pelo *sussurrar* de uma obra, conectar-se com o elemento vital de um determinado pensamento por vias que não as tradicionalmente aceitas nos meios





acadêmicos. Mira, portanto, propiciar um bem-estar. Um bom autor é aquele que nos faz bem, apenas.

Desnecessário dizer que, para além dos tons espinosanos do excerto supracitado, deparamos com um ritornelo tipicamente deleuzeano: a necessidade de conexões potentes para fomentar um viver outro. Ao longo dos escritos de Deleuze, encontramos noções que atestam essa predileção do autor: desde o conceito de signo, presente nos primeiros escritos do autor, até o tardio rizoma. Conectar-se com aquilo que amamos é uma maneira de criar outras possibilidades de vida, isso está posto para o próprio Deleuze – a quem sempre encantou Espinosa, em detrimento de Descartes ou Kant¹. Há um apelo vital em cada linha deleuzeana, em cada endereçamento a um ou outro autor. Portanto, ao lermos Deleuze, não devemos enxergar em suas escolhas analíticas ou metodológicas meras predileções, mas formas de conexão vitais.

Tais conexões não seguem regras, antes estão condenadas a realizarem-se de acordo com a ordem imprevisível dos encontros. Por esse motivo, pensar e viver, implicariam uma experimentação constante e em ato dos encontros e conexões produzidas ao sabor do acaso. Uma ética e nunca uma moral. Por esse motivo, qualquer critério de escolha e seleção é sempre imanente e necessita de uma constante suspensão do estado de coisas no qual um indivíduo se encontra. Se há método a guiar esse tateio vital, este se assemelharia àquele entrevisto por Deleuze na obra de Proust, e sintetizado na assim denomina *estratégia da aranha*.

Eu creio que o narrador [de *Em busca do tempo perdido*] tem um método e que não o sabe a princípio, que o aprende em diferentes ritmos, em ocasiões muito distintas, e que este método é a estratégia da aranha. (...) A aranha crê, porém crê unicamente em sua teia. Enquanto a mosca não é apanhada pela teia, a aranha não crê de nenhuma forma na existência da mosca. Não acredita. Não crê nas moscas. Pelo contrário, acredita em qualquer movimento da teia, por minúsculo que seja, e acredita nele como se fosse uma mosca, ainda que seja outra coisa. (Deleuze, 2003, p. 45-46)

¹ Como podemos depreender do seguinte comentário feito em aula: “Seria muito bom saber a Ética de memória. Decorem-na! Aprender Kant de memória não tem nenhum sentido, não serve para nada. Aprender Espinosa de memória serve para a vida. Em qualquer situação vital, vocês se perguntarão: “À qual proposição isto me remete?”. Sempre haverá uma em Espinosa” (Deleuze, 2008, p. 146) .



Para uma aranha é sempre a intensificação de seu viver que está em jogo, a composição com as moléculas da mosca a fim de perseverar em sua existência. Algo simples. Em Proust, analogamente, trata-se de perseverar na sociedade. Ambos padecem de – e lidam com – um mesmo problema: estabelecer conexões vitais. Para tanto, o literato e a aranha erigem um método, seguir a variação de sua *teia*. Método variável e aberto. Uma vibração mais pesada, por exemplo, pode ser indicativo de um predador e não de uma presa necessariamente ou uma coquete qualquer e não um verdadeiro amor, mas o aracnídeo e o narrador não sabem disso, a princípio, pois só acreditam em sua teia. Cada movimento experimentado exige um ato: atacar, fugir, modificar a teia, tecer outras conexões, mudar de salão etc. Cada modificação realizada na teia implica outras sensibilidades, outro viver.

Acreditamos que essa *estratégia da aranha*, tal qual apresentada por Deleuze, replica uma importante figura do universo deleuzeano: o idiota, representado magistralmente pela figura de *Bartleby, o escrivão*, analisada longamente pelo filósofo (Deleuze, 2006). A teia, nesse caso, possuiria uma função análoga àquela da fórmula bartlebyana, *I would prefer not to*: indeterminar e permitir a um vivente, dentro de um dado agenciamento, compor relações mais potentes do que as ditadas pela *doxa*. A vida em Wall Street assemelha-se à mosca posta diante da aranha ou aos salões nos quais se perde o narrador de *Em Busca do Tempo Perdido*, não vibra, pois destituída de potência está. Nesse sentido, como nota Deleuze em momentos diversos (2002; 2003; 2006a), a aranha, o narrador proustiano, Bartleby ou o idiota – essas personagens são passíveis de se confundirem –, deparam constantemente com algo mais urgente, uma questão que sempre ultrapassa os dados da situação, e, acerca disso, o filósofo francês nos esclarece: “o que conta é esta forma de manifestação de uma questão qualquer, é sua intensidade mais que seu conteúdo, seus dados mais que seu objeto, que, de algum modo, fazem dela uma questão de esfinge, uma pergunta de feiticeira” (Deleuze, 1985, p. 234). A intensidade da questão relaciona-se de maneira imediata com o problema colocado pela mesma; problema vital, uma vez que implica os modos de existência no qual alguém se vê envolvido. As questões postas no campo do real carecem de intensidade, haja vista pressuporem respostas dadas de antemão, por isso a necessidade constantemente reiterada por Deleuze e Deleuze-Guattari de fabricarmos as nossas próprias questões, inventarmos os nossos problemas.





Para inventarmos as nossas questões-problemas precisamos estar abertos aos encontros, buscar conectarmos o máximo possível com os livros-ideias que amamos, abdicando de qualquer forma de juízo. Uma nova crítica precisa ser erigida, não mais pautada em apriorismos, mas sim numa avaliação constante dos afectos que nos mobilizam. Ir cada vez mais longe e entregar-se com afinco às paixões que nos tocam. Não há uma fórmula correta, esse aprendizado não é possível de ser ensinado, mas é isso que Deleuze tem em mente ao pensar a sua sensibilidade filosófica. Ao ler Deleuze e Deleuze-Guattari, em suma, devemos abdicar um pouco do elemento exegético em prol de algo mais reles, um sensorio cujo fim seria uma ascese. Mas isso não traria ainda mais problemas para o campo educacional? Como ensinar algo que não é possível ser ensinado? Talvez essa seja uma falsa questão.

Considerações finais

Parece-nos que uma das maiores aporias de Deleuze consiste nessa condenação do voluntarismo. Em *Imanência: uma vida...*, o derradeiro texto de Deleuze, é uma personagem de Dickens, a beira da morte, que vivencia um modo de existência singular. Em *Proust e os signos* é a violência que produz pensamento, e sempre em rarefeitos momentos. Em um mundo saturado de clichês, o pensamento e a vida são acontecimentos raros. Contudo, e isso é o mais paradoxal, esse involuntarismo deleuzeano não pressupõem uma passividade, pelo contrário. Os exemplos dados por Deleuze são sempre carregados de ação, são indivíduos de pura positividade. Mesmo Bartleby, que jamais recusou uma ordem, apenas argumentava preferir não. São seres, em outros termos, abertos à experimentação, preocupados em esgotar os dados de uma questão e em lançar novos problemas. São seres que, em outros termos, amam os agenciamentos nos quais adentram, com afinco. Mesmo que isso significa sua completa perdição. Algumas vezes, é preciso falhar.

Por esse motivo, convém voltar a Deleuze, compreender as aporias postas por seu pensamento e esgotá-las da maneira que for possível. Convém, também, ensinar Deleuze ou pesquisar em companhia de Deleuze, por mais exegético que isso seja. Dentro do cenário intelectual contemporâneo, Deleuze é mais um clichê. Está dado. Pode ser que, para um historiador-filósofo-pintor-pesquisador-professor, o clichê Deleuze, com tantas palavras de ordem e tantos ritornelos, de nada sirva; ou, ao contrário, o clichê Deleuze pode muito bem





servir como um potencializador do pensamento. Não se sabe de antemão. Cada um é merecedor dos afectos que recebem, essa é a única lição passível de ser ensinada e é impossível saber quais os desdobramentos desse ensinamento.

Referências

- DELEUZE, Gilles. **A Ilha Deserta**. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, Gilles. **Cinema 1: Imagem-movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, Gilles. **Cinema 2: Imagem-tempo**. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Editora 34, 2006a.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2007.
- DELEUZE, Gilles. **Deux Régime de Fous**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. São Paulo: Graal, 1986.
- DELEUZE, Gilles. **Empirismo e Subjetividade**. São Paulo: Editora 34, 2004
- DELEUZE, Gilles. **En Medio de Spinoza**. Buenos Aires: Cactus Editorial, 2008.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa, filosofia prática**. São Paulo: Editora Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Francis Bacon: lógica da sensação**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 2007.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Taurus editores, 1976.
- DELEUZE, Gilles. **Sacher-Masoch: o frio e o cruel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**. vol.2. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**. vol.3. São Paulo: Editora 34, 2007.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**. vol.4. São Paulo: Editora 34, 2008.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Lisboa: Relógio D'água, 2004.



LIMA, Vladimir Moreira. **Deleuze-Guattari e a ressonância mútua entre filosofia e política**. Rio de Janeiro: Ponteio, 2015.

MENGUE, Philippe. **Deleuze et la question de la démocratie**. Paris: L'Harmattan, 2003.

MENGUE, Philippe. **Faire L'idiote: la politique de Deleuze**. Paris: Germina, 2013.

MENGUE, Philippe. **Utopies et devenirs deleuziens**. Paris: L'Harmattan, 2009.

ZOURABICHVILI, François. "Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)".
In: ALLIEZ, Eric (org.). **Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000.
p. 333-356.