

DO PODEROSO EU AO “IMPODER” ESSENCIAL DO PENSAMENTO:
GILLES DELEUZE, UM COMEÇO PARA PENSAR

Ester Maria Dreher Heuser¹

Resumo

Ocupa-se do problema do começo em filosofia e o relaciona com as dificuldades de pôr em curso o ensinar e o aprender a filosofar. Apresenta as tentativas de fundar um começo absoluto do pensar feitas por Descartes, Kant, Fichte, Hegel e Feuerbach, para, então, tratar do começo da filosofia e do pensar no pensamento problematizado por Deleuze.

Palavras-chave: Começo; Filosofia; Pensar; Impoder; Deleuze.

Resumen

El artículo se ocupa del problema del comienzo en filosofía y lo relaciona con las dificultades de poner en curso la enseñanza y el aprendizaje en filosofía. Presenta los intentos de fundar un comienzo absoluto para el pensamiento en Descartes, Kant, Fichte, Hegel y Feuerbach, para, entonces, tratar del comienzo de la filosofía y del pensar en el pensamiento problematizado por Deleuze.

Palabras clave: Inicio; Filosofía; Pensar; Impoder; Deleuze.

Como, como, como: pensar, ensinar, filosofar?

Assim como o problema do começo em filosofia foi considerado sempre muito delicado, o mesmo acontece com o problema do começo do seu ensino. Como pôr o filosofar e, portanto, o pensar, em curso? Como “introduzir” os estudantes na filosofia? Ou, como apresentar a filosofia aos estudantes de tal modo que o pensamento de cada um entre em atividade filosófica? Ou, o que é preciso ser levado em conta para que as condições do pensar no pensamento sejam criadas? Dito de outro modo, ainda: quais são as condições de efetividade para que a experiência do pensar no pensamento aconteça? Tais questões serão tratadas, neste estudo, a partir do eixo do problema “o que significa pensar?”, orientador do plano filosófico deleuziano.

Antes, porém, serão apresentadas, brevemente, algumas tentativas de inaugurar um começo absoluto em Filosofia e, conseqüentemente, ao pensamento,

¹ Professora da Graduação e do PPG em Filosofia/UNIOESTE-PR, Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política; esterheu@hotmail.com

a fim de pôr em relevo elementos imprescindíveis para o tratamento do problema que orienta essa investigação. Tal procedimento se ampara na própria perspectiva de teoria apresentada por Deleuze na conversa com Foucault, *Os intelectuais e o poder*: “uma teoria é sempre muito local, relativa a um pequeno domínio, e pode ter sua aplicação em outro domínio, mais ou menos afastado”, ou, o que quer dizer o mesmo: “uma teoria é exatamente como uma caixa de ferramentas [...] É preciso que sirva, é preciso que funcione” (DELEUZE, 2006, p.265; 267). Parece que é isso que temos levado em conta nos usos que fazemos da produção deleuziana em Educação, Artes, Literatura e tantos outros campos de pensamento que se inspiram nas potências próprias a essa filosofia. Aliás, parece que tais potências têm passado ao largo da dita “filosofia pura” da academia, talvez, possamos dizer que só as “filosofias mestiças” têm se ocupado delas, que só elas sejam dignas delas.

Ainda que algumas das perspectivas teóricas a serem apresentadas estejam, relativamente, distantes do plano de composição da filosofia de Deleuze, há nelas elementos que interessam para a composição e “funcionamento” deste estudo. Isso poderá ser notado por quem já se encontrou com o terceiro capítulo de *Diferença e repetição* (1988), tão cheio de elementos que pode servir de texto base para décadas de estudos de uma vida...

Em busca de um começo absoluto: as tentativas de Descartes, Kant, Fichte, Hegel e Feuerbach

Descartes

Mesmo depois do esforço de Descartes (1979) em se desfazer de todas as opiniões e estabelecer algo de firme e constante capaz de fundar a ciência (a Filosofia que ele procurava), sobre princípios certos e indubitáveis – ao ponto de serem inabaláveis até mesmo diante das mais extravagantes suposições dos céticos – e, a partir do exame cuidadoso de todas as coisas que o levaram a conjurar qualquer pressuposto explícito a fim de alcançar a única proposição constante, sólida, exata e necessariamente verdadeira, expressa na fórmula do *Cogito* “penso, logo sou”, a busca pelo princípio não cessou. Tal busca continuou fazendo parte

do empreendimento filosófico posterior ao acontecimento cartesiano. Acontecimento que, em seu princípio primeiríssimo recusou qualquer pressuposto objetivo, mas, guardou em si, ainda que implicitamente, pressupostos de outro tipo, os subjetivos. Subjetivos porque supõem que – antes mesmo de a filosofia começar – “todo mundo sabe”, sem conceito e de um modo pré-filosófico, o que significam pensar e ser, ser uma coisa que pensa. Princípio primeiro apoiado, portanto, no senso comum, o qual Deleuze (1988, p. 218) nomeou *princípio da cogitatio natura universalis*, porque: → Descartes concebeu o pensamento como uma capacidade atuante e inerente a todo homem: o pensamento é, nesta teoria, o exercício natural de uma faculdade; → é um princípio baseado no senso comum, uma vez que o eu puro do *eu penso* que fundaria a filosofia, por conter em si seu próprio fundamento, remeteu todos os pressupostos implícitos nele contidos ao eu empírico, ao “eu” que cada um de nós é e sabe o que cada pressuposto significa. Portanto: “é porque todo mundo pensa naturalmente que se presume que todo mundo saiba implicitamente o que quer dizer pensar” (1988, p. 218).

Kant

À primeira vista, afirma Deleuze², a fórmula cartesiana parece impecável, irrefutável até, o “eu penso” determina o “eu sou” como coisa que pensa; no entanto, Kant (1985, B152 a B158) aparece e “corrige” Descartes, adiciona outro componente no conceito de “eu penso”: a forma do tempo, enquanto *forma de interioridade* (com três componentes: sucessão, simultaneidade e permanência), pois é somente no tempo que minha existência indeterminada se torna determinável³. Assim, o que Kant faz é substituir o eu substancial cartesiano pelo eu profundamente rachado pela linha do tempo, isto é, por um eu que só se

²Ao apresentar as aproximações e distanciamentos entre as Filosofias de Descartes e Kant, Deleuze afirmará que, na medida em que, para Descartes, não havia mais problemas que exigiam novas criações conceituais, era hora de um novo filósofo aparecer, pois, “quando um filósofo não tem problemas está por chegar o filósofo seguinte” (DELEUZE, 1978, p. 43).

³Nas palavras de Kant (1985, B157 e B158): “Ora, como para o *conhecimento* de nós próprios, além do ato do pensamento que leva à unidade da apercepção o diverso de toda intuição possível, se requer uma espécie determinada de intuição, pela qual é dado esse diverso, a minha própria existência não é, sem dúvida um fenômeno (e muito menos simples aparência), mas a determinação da minha existência só pode fazer-se, de acordo com a forma do sentido interno [o tempo], pela maneira peculiar em que é dado, na intuição interna, o diverso que eu ligo; sendo assim, não tenho *conhecimento* de mim *tal como sou*, mas apenas tal como apareço a mim mesmo”.

determina empiricamente (cf. DELEUZE, 1988, p.226). Para alcançar tal operação, Kant agiu como um grande explorador ao “descobrir” o domínio transcendental, um subterrâneo deste mundo, que condicionaria toda a experiência possível, uma vez que determinaria o que é de direito (*quid juris*) e o que é de fato (*quid facti*), que efetivaria a repartição entre o puro ou transcendental, e o empírico. Nesta repartição, Kant determinou o *a priori* e o *a posteriori*, separando, assim, o que independe da experiência e que é, por isso, necessário e universal, posto que aquilo que aparece, o *a posteriori*, é dado na experiência, é fenômeno particular e contingente. Tal separação, entretanto não é absoluta, uma vez que o *a priori* é condição do *a posteriori*. Ainda que aquele seja independente da experiência, ele fundamenta os objetos desta, ou seja, o universal e necessário – que em Kant são as categorias que funcionam como predicados universais condicionadores de toda experiência possível⁴ – que se diz das condições dos objetos da experiência. Nessa exploração e no esforço de repartição entre as condições e os fenômenos, Kant cria a noção de “sujeito transcendental”, assegurando uma promoção do sujeito e, ao mesmo tempo, uma duplicação dele: → promoção porque em Kant o sujeito constitui as próprias condições de possibilidade da aparição, ou seja, ele não é unicamente responsável pelas limitações e ilusões da aparência; → duplicação porque distinguirá dois sentidos de “eu”: há, de um lado, um sujeito que está

⁴ Há disponíveis na internet algumas aulas de Deleuze (1978) acerca da Filosofia de Kant, especificamente sobre “síntese e tempo”. Na primeira delas, Deleuze faz a distinção entre o *a priori* e o *a posteriori*, e apresenta, detalhadamente a tábua das categorias. Na segunda aula, o conceito de tempo inaugurado por Kant é tematizado a partir de vários ângulos, com exemplos trazidos da literatura e da poesia, os mesmos que serão utilizados no texto *Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a Filosofia Kantiana* (In. DELEUZE, 1997). Na terceira aula Deleuze explicita as relações entre Descartes e Kant, no empreendimento comum de determinar o começo em Filosofia e retorna à introdução do tempo no “eu penso” operada por Kant. Interessante notar ainda ao longo dessas aulas, além do conteúdo constituinte da Filosofia de Kant apresentado pelo professor Deleuze, os procedimentos utilizados por ele para mostrar como funciona a “espécie de máquina de pensar” que é Kant, encorajando os estudantes a resistirem a “atmosfera excessiva” dessa máquina, dando importância não exclusivamente para a compreensão dos seus conceitos, mas também para “tomar o ritmo desse homem, desse escritor, desse filósofo”. Procedimentos marcados por questões e exemplos corriqueiros que ilustram o seu esforço em mostrar o quanto a Filosofia é concreta, uma vez que ela é problema e criação de conceitos e que cabe ao professor de Filosofia ser mais claro do que o próprio filósofo ao evidenciar os problemas e explicar seus conceitos – usando exemplos que não estão no filósofo –, uma vez que o próprio filósofo tem que fazer outra coisa: criar conceitos para responder os seus problemas – concepção defendida por ele no *Abecedário*, em *H* de História da Filosofia e em *P* de Professor (2001). Nessas aulas é possível perceber o sentido da afirmação deleuziana (em *P*, do *Abecedário*) de que para dar uma aula é preciso tornar fascinante o assunto que se fala, eis o que ele faz com Kant.

subordinado às aparências e que cai nas ilusões sensíveis, o “sujeito empírico”, o eu fenomenal, o único que podemos conhecer; de outro, há um sujeito que não se reduz a empiria, que é, por sua vez, a unidade de todas as condições sob as quais uma coisa aparece a cada um dos sujeitos empíricos, daí este ser denominado “sujeito transcendental”. Eis, de modo sumaríssimo, o começo kantiano: tudo o que aparece a um sujeito ou a um eu empírico, se dá sob as condições do espaço e do tempo (as formas puras da intuição que são, por sua vez, as formas de recepção do que aparece) e das categorias (formas de representação do que aparece⁵); ambas as condições – uma irreduzível à outra – são as formas de toda experiência possível, as dimensões do sujeito transcendental. Deleuze compreende que, a fim de determinar as estruturas transcendentais do pensamento puro, entretanto, Kant decalcou-as sobre atos empíricos de uma consciência psicológica, isto porque ele partiu do empírico para chegar ao puro, fazendo deste o efeito daquele – como num passe de mágica, operou pelo método do decalque –, não conseguindo, portanto, manter-se no nível de sua própria exigência: conduzir a determinação do pensamento puro no plano de direito (*quid juris*)⁶.

⁵ Kant cria uma tábua de doze categorias, composta por quatro classes de conceitos do entendimento, sempre divididas em grupos de três categorias, sendo que a terceira delas, em todas as classes, é resultado da ligação da segunda com a primeira da sua classe. As categorias são as seguintes: da quantidade – unidade, pluralidade e totalidade; da qualidade – realidade, negação e limitação; da relação – substância, causa e reciprocidade; da modalidade – possibilidade/impossibilidade, existência/não-existência e necessidade/contingência (1985, “Analítica dos conceitos”, §10).

⁶ Deleuze (1988, p.224; 236) percebe esse método do decalque operado por Kant na **primeira edição da *Crítica da razão pura*** (1985, A 99ss) em “Dos princípios *a priori* da possibilidade da experiência” – sessão suprimida na segunda edição. A fim de tornar-se compreensível tal operação, parece pertinente apresentar as partes do texto kantiano, por mais extensas que sejam, em que o decalcamento das estruturas transcendentais se efetiva sobre atos empíricos da consciência psicológica, até porque, na edição brasileira traduzida por Valerio Rohden, as variantes da primeira edição não foram incluídas. **O desconhecimento dessa passagem, eliminada pelo próprio Kant, torna obscura a interpretação deleuziana acerca dos procedimentos de decalque kantianos.** Os grifos da citação que segue são nossos, destacam, exatamente, a operação de decalque das estruturas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica: “Da síntese da apreensão na intuição: Venham as nossas representações de onde vierem, sejam produzidas pela influência de coisas externas ou provenientes de causas internas, possam formar-se *a priori* ou empiricamente, como fenômenos, pertencem, contudo, como modificações do espírito, ao sentido interno e, como tais, todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do sentido interno, a saber, ao tempo, no qual devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação. É esta uma observação geral que se deve pôr absolutamente, como fundamento, em tudo o que vai seguir-se [é esse um dos momentos da *Crítica* em que podemos ver o “Eu profundamente rachado pela forma pura do tempo”, a qual Deleuze sempre enfatiza ao tratar de Kant]. Toda a intuição contém em si um diverso que, porém, não teria

Fichte

Não satisfeito com a solução transcendental empregada por Kant na qual persistiram dualidades tais como coisa em si e aparência, conteúdo e forma, razão prática e razão pura, sujeito e objeto, Fichte (1980) intensificou a busca por um começo absoluto em filosofia, o qual também deveria ser o princípio de todas as coisas, isto é, o princípio que determinaria tudo aquilo que dele se segue. Tal princípio deveria satisfazer os requisitos de unidade, imanência e capacidade de gerar um sistema, bem como permanecer em si, mesmo quando sai de si. Dele dependeria todo o sistema filosófico fichtiano, também sua forma, possibilidade e credibilidade. O começo para Fichte era o mais difícil de tudo. Embora não tenha esclarecido em que consistia tal dificuldade, afirmou que, para começar, para encontrar o princípio, é preciso coragem, esforço e até mesmo violência, a fim de mover o pensar em direção ao absoluto começo.

sido representado como tal, se o espírito não distinguisse o tempo na série das impressões sucessivas, pois, como *encerrada* num momento, nunca pode cada representação ser algo diferente da unidade absoluta. Ora, para que deste diverso surja a unidade da intuição (como, por exemplo, na representação do espaço), é necessário, primeiramente, percorrer esses elementos diversos e depois compreendê-los num todo. Operação a que chamo *síntese da apreensão*, porque está diretamente orientada para a intuição, que, sem dúvida, fornece um diverso. Mas este, como tal, e como contido numa *representação*, nunca pode ser produzido sem a intervenção de uma síntese. **Esta síntese da apreensão deve também ser praticada a priori**, isto é, relativamente às representações que não são empíricas. Pois sem ela não poderíamos ter a priori nem as representações do espaço, nem as do tempo, porque estas apenas podem ser produzidas pela síntese do diverso que a sensibilidade fornece na sua receptividade originária. Temos, pois, uma *síntese pura da apreensão*". A segunda síntese, "Da síntese da reprodução na imaginação" (Idem, A100-A102), parte explicitamente do empírico para alcançar o transcendental: "É, na verdade, **uma lei simplesmente empírica**, aquela, segundo a qual, representações que frequentemente se têm sucedido ou acompanhado, acabam, finalmente, por se associar entre si, estabelecendo assim uma ligação tal que, mesmo sem a presença do objeto, uma dessas representações faz passar o espírito à outra representação, segundo uma regra constante. **Esta lei da reprodução pressupõe**, contudo, que os próprios fenômenos estejam realmente submetidos a uma tal regra e que no diverso das suas representações tenha lugar acompanhamento ou sucessão, segundo certas regras; a não ser assim, a nossa imaginação empírica não teria nunca nada a fazer que fosse conforme à sua faculdade, permanecendo oculta no íntimo do espírito como uma faculdade morta e desconhecida para nós próprios (...) se uma certa palavra fosse atribuída ora a esta, ora àquela coisa, ou se precisamente a mesma coisa fosse designada ora de uma maneira, ora de outra, sem que nisso houvesse uma certa regra, a que os fenômenos estivessem por si mesmos submetidos, não podia ter lugar nenhuma síntese empírica da reprodução. **Deve portanto haver qualquer coisa que torne possível esta reprodução dos fenômenos**, servindo de princípio a priori a uma unidade sintética e necessária dos fenômenos (...) Se pois podemos mostrar, que mesmo as nossas intuições a priori mais puras não originam conhecimento [sensível] a não ser que contenham uma ligação do diverso, que uma síntese completa da reprodução torna possível, esta síntese da imaginação também está fundada, previamente a toda a experiência, sobre princípios a priori e é preciso admitir uma síntese transcendental pura desta imaginação, servindo de fundamento à possibilidade de toda a experiência [As marcações em negrito são nossas, os itálicos são do autor].

Parece-nos que se trata de uma tarefa dolorosa, tal como é concebida a preparação do filósofo em Platão (2000), quando um dos prisioneiros da caverna é obrigado imediatamente a levantar-se, virar o pescoço, andar e olhar na direção da luz; forçado, à custa de perguntas, a designar o nome dos objetos que desfilavam por detrás do muro, os quais, até poucos instantes, davam a impressão de ser o verdadeiro mundo; arrastado à força para fora da caverna e, ainda que com a vista ofuscada, fora coagido a olhar não só para as sombras, imagens e objetos, mas também para o sol com todo o seu fulgor.

Para encontrar o começo, na perspectiva de Fichte, trata-se, entretanto, de um processo inabitual, que não está relacionado em nada com a sensibilidade e com os objetos, pelo contrário, é necessário o puro pensar que procede inteiramente a partir de si mesmo. Este puro pensar é descrito por Fichte como um gerar e produzir, o qual alcança, depois de tanto esforço e sofrimento do aprendiz, o terreno prévio, anterior a toda relação dual entre sujeito e objeto, coisa em si e aparência, razão prática e razão pura – o que Kant não teria conseguido, apesar de ter lhe indicado o caminho⁷. O ponto atingido pelo puro pensar é, finalmente, algo um tanto paradoxal: o mais claro de tudo e, simultaneamente, o mais oculto, onde não há claridade e que Fichte nomeou “eu puro”. Esse princípio é inteiramente “a partir de si, em si, por si”, portanto, apreendido numa vida absoluta, da qual não pode jamais sair, trata-se, pois, em última instância, de um eu encerrado em si que é, ainda assim, a fonte de toda a realidade, sem, contudo, ser, ele próprio real nem ideal. Esse eu puro não é a consciência individual do próprio Fichte, ou um sujeito empírico qualquer, ao contrário, o filósofo quer apresentar o começo do seu sistema filosófico como uma estrutura universal, uma consciência transcendental, unidade absoluta que é imutável, idêntica a si e verdadeira (cf. ASMUTH, 1998, p. 55-63).

Hegel

Hegel, por sua vez, iniciou a *Ciência da lógica* justamente com a questão “Qual deve ser o começo da ciência?” (1993, p. 87) e levou em consideração as

⁷ Cf. Rubens Rodrigues Filho, na introdução do volume dedicado a Fichte da Coleção *Os Pensadores* (1980).

respostas apresentadas por seus antecessores a fim de erigir o “seu” próprio começo. Menciona o “original” começo pelo *Eu* que “se fez célebre nos últimos tempos” uma vez que atende as características consideradas imprescindíveis por ele: ser um absoluto (ou um abstrato, o que quer dizer o mesmo) (1993, p. 91), uma primeira verdade da qual tudo provém, isto é, de onde tudo é deduzido, ser algo conhecido e uma certeza imediata (1993, p. 97ss). O *Eu* seria um começo plausível uma vez que é o mais concreto, o imediatamente certo e o pura e simplesmente conhecido, entretanto, para Hegel, a plausibilidade é apenas aparente. Começar pelo *Eu* é um equívoco, pois o imediatamente conhecido é o eu empírico, o eu subjetivo de cada homem o qual até pode ser o mais conhecido para cada um, mas é inteiramente desconhecido para os outros.

Sendo assim, o *Eu* não preenche as condições exigidas para o começo da filosofia. Para tanto, seria “preciso sua separação do concreto, quer dizer, o ato absoluto por meio do qual o eu se purifica de si mesmo e penetra em sua consciência como eu abstrato. Mas este eu puro *não* é mais um imediato nem conhecido; não é o eu ordinário da nossa consciência, ao qual imediatamente e para cada um se devia reportar a ciência” (1993, p. 98). Na medida em que Hegel caracteriza o começo como o puramente imediato, o indeterminado e o simples, exige que ele nada pressuponha. Eis, portanto, a “essência” do começo em Hegel: nada pressupor, pois “o começo, como começo do *pensar*, deve ser totalmente abstrato, universal, forma pura sem nenhum conteúdo, [...] nada mais que a representação de um simples começo como tal [...] [que] não é nada, [mas, ainda assim, dele] tem que surgir algo” (1993, p. 95). Começo que Hegel chamou “puro ser” o qual contém o ser e o nada, os contrários ser e não-ser.

Feuerbach

Feuerbach foi um dos filósofos que mais longe foi no problema do começo. De acordo com Deleuze, ele denunciou os pressupostos implícitos da filosofia em geral e da filosofia de Hegel em particular (cf. DELEUZE, 1988, p.220n). Em seu projeto de uma reforma da filosofia com vistas a uma filosofia do futuro, Feuerbach almejou “reconduzir a Filosofia do reino das ‘almas penadas’ para o reino das almas encarnadas, das almas vivas” (2008, p. 5n). Projeto que o levou a fazer uma

crítica geral à filosofia moderna, de Descartes a Hegel, uma vez que ela não passa de metamorfose da teologia: a essência abstrata e transcendente de Deus se realizou e foi suprimida de um modo abstrato e transcendente na própria razão – uma razão necessariamente separada e distinta da sensibilidade, do mundo e do homem.

Para Feuerbach, quando Descartes retirou dos sentidos a possibilidade de fornecerem realidade verdadeira, essência e certeza porque buscava algo de imediatamente certo e, para tanto, afirmou a cisão entre sentidos e entendimento, atribuindo a este a exclusividade de proporcionar a verdade, não operou mais do que por derivação da teologia: no lugar de Deus, do ser puramente pensado – sem determinações de fora, sem sensibilidade e matéria –, pôs o ser pensante, o eu. Fundou, assim, a filosofia na autoconsciência que passou a ser o próprio espírito puro, atividade realizada puramente como ato de pensar – o Ser absoluto como pensamento absoluto⁸. Nas palavras de Feuerbach: “assim como outrora a abstração de todo o sensível e material foi a condição necessária da teologia, ela foi também a condição necessária da Filosofia especulativa” (FEUERBACH, 2008, §10)⁹.

No seu próprio empreendimento em determinar o verdadeiro começo da filosofia e, portanto, do pensamento, coerente com sua crítica à abstração efetivada pela filosofia e pela teologia, Feuerbach (FEUERBACH, 2008, §31) retomou justamente o que a filosofia especulativa havia eliminado do Absoluto e rejeitado para o âmbito do finito, do empírico: o sensível. Determinou, portanto, que o princípio da filosofia e do pensamento é um elemento distinto do pensar, aquilo

⁸ “A definição que *Descartes* propõe de si como espírito — a minha essência consiste unicamente no pensamento — é a definição que de si fornece a Filosofia moderna” e que se prolonga no idealismo kantiano, fichtiano e hegeliano (FEUERBACH, 2008, §18 [os itálicos são do autor]). A abstração dos sentidos também é condição necessária para que o ensino de Filosofia se efetive, na carta *Acerca de la exposición de la filosofía en los Gimnasios* endereçada ao Conselheiro escolar superior do Reino da Baviera, Inmanuel Niethammer, Hegel recomenda: “é preciso que se subtraia da juventude primeiramente a visão e a audição, é preciso que se lhe desvie do representar concreto, que se retire a noite interior da alma, que aprenda a ver sobre esta base, a manter firmes e a diferenciar as determinações” (HEGEL, 1991, p. 142 [nossa tradução]).

⁹ O começo da Filosofia especulativa é marcado pelo começo da Filosofia cartesiana a qual realizou a abstração da sensibilidade e da matéria e determinou a identidade do ser e do pensar; ela começou, também, a Filosofia da identidade, que “nada mais é do que uma consequência e um desenvolvimento necessários do conceito de Deus, enquanto ser cujo conceito ou essência implica a existência” (FEUERBACH, 2008, §24).

que não filosofa no homem, que, pelo contrário, é contra a filosofia, que se opõe ao pensamento abstrato¹⁰. A filosofia, para Feuerbach, deve começar pela não-filosofia, sua essência é a-filosófica, trata-se do princípio do sensualismo: “afecção precede o pensamento”. A “nova filosofia” considera e aborda o ser tal qual ele é para nós, pensante e existente; ela começa, pois, com a proposição: “sou um ser real, um ser sensível; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha própria essência” (FEUERBACH, 2008, §36). Em suma, o homem, com seu coração e cabeça, sem parte nenhuma abstraída, portanto, é o começo da filosofia para Feuerbach, o que lhe dá unidade, pois: “toda a especulação sobre o direito, a vontade, a liberdade, a personalidade sem o homem, fora ou acima do homem, é uma especulação sem unidade, sem necessidade, sem substância, sem fundamento, sem realidade” (FEUERBACH, 2011, p. 19).

Deleuze está de acordo com Feuerbach quando este compreende que o homem em sua inteireza já era o solo e o fundamento do *Cogito* cartesiano, do sujeito transcendental kantiano, do eu puro de Fichte e também do puro ser hegeliano, apesar de todo o esforço empregado pelos filósofos para atingir a abstração e, finalmente, alcançar a pureza. Para ele, o que resulta desse esforço é o sufocamento da vida (em uma subjetividade), o que se produz são “enormes dualismos estéreis”. Em sua perspectiva “os filósofos se deixam enganar de bom grado e discutem em torno do que deve ser o primeiro princípio (o Ser, o Eu, o Sensível?...)”, e considera que não vale a pena nem mesmo invocar a riqueza concreta do sensível “se for para fazer dele um princípio abstrato” (1988, p. 68).

Em busca de um começo do pensar no pensamento: para alguém do *Eu* e da verdade

Diferentemente de todos eles, inclusive de Feuerbach, Deleuze (1988, p. 215, 216, 220) recusa que o verdadeiro começo da filosofia parta do eu, do ser

¹⁰ “Para tomar *realmente a sério* a realidade do pensamento ou da Ideia é preciso acrescentar-lhe algo de *diferente* dela, ou: o *pensamento realizado* deve ser *algo diverso* do pensamento não realizado, do simples pensamento — objeto não só do pensar, mas também do não-pensar” (FEUERBACH, 2008, §31).

empírico, sensível e concreto ainda que ele tenha uma aparência de começo puro. Percebe que esses variados esforços pela busca de um começo absoluto estão ancorados em pressupostos comuns que compõem uma imagem moral do pensamento¹¹, a qual Deleuze quer combater e procura aliados para tanto, geralmente habitantes externos ao plano filosófico. Dentre eles está Marcel Proust que, em sua *Recherche*, combate os pressupostos da filosofia clássica racionalista, os quais podem ser assim resumidos: 1) o pensador procura, quer e ama naturalmente o verdadeiro e sua busca é baseada, de forma premeditada, em uma decisão carregada de boa vontade, eis o que estava suposto já em Descartes → *princípio da cogitatio natura universalis*; 2) a boa vontade e a natureza reta do pensador pertencem de direito (*quid juris*) ao pensamento → *ideal do senso comum*; 3) ainda que de direito a busca da verdade seja a coisa mais natural e, por isso, a mais fácil possível, entretanto, de fato (*quid facti*) é difícil pensar, pois há coisas exteriores que influenciam e desviam o pensamento de sua vocação e fazem com que ele tome o falso pelo verdadeiro e caia em ilusões, mas, para vencer isto, associado à decisão do pensador é preciso → um método, um caminho seguro para seguir os passos da verdade e encontrá-la, “tratar-se-ia de descobrir e organizar as ideias segundo uma ordem que seria a do pensamento, como significações explícitas ou verdades formuladas que viriam saciar a busca e assegurar o acordo entre os espíritos” (DELEUZE, 2003a, p. 89); 4) método que garantiria o exercício concordante de todas as faculdades de um sujeito sobre um objeto, supostamente o mesmo para todas elas (sensibilidade, memória, imaginação, razão/pensamento) → *concordia facultatum*; 5) acordo entre as faculdades, fundado no sujeito pensante tido como universal e se exercendo sobre o objeto qualquer → modelo da reconhecimento que santifica nada mais que o reconhecível e o reconhecido e inspira conformidades (DELEUZE, 1988, p. 223). Com tais pressupostos, contudo, as verdades que a filosofia alcançará permanecerão arbitrárias e abstratas; ela explicitará apenas o convencional e

¹¹ Imagem que Deleuze critica ao longo de toda constituição de sua Filosofia, mas, de modo mais incisivo e esquemático nos escritos da década de 60: em *Nietzsche e a Filosofia* publicado em 1962, na primeira edição de *Proust e os signos*, de 1964, em *Diferença e repetição* de 1968 e em *Lógica do sentido* de 1969.

determinará nada mais que significações explícitas e comunicáveis, enfim, não conseguirá realizar o seu projeto de romper com a *doxa*.

Deleuze compreende que outras sendas precisam ser abertas para libertar a filosofia e o pensamento das potências que os impedem de criar. O começo da filosofia e do pensar no pensamento é explorado por ele em outros territórios, aquém do Eu e da verdade e distante da pacífica boa vontade do pensador que deseja naturalmente conhecer o verdadeiro. O filósofo concebe que a relação do pensamento com o verdadeiro nunca foi um negócio simples, considera que “é vão invocar tal relação para definir a Filosofia” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 73). O pensamento enquanto faculdade ou força é, para Deleuze, uma simples possibilidade de pensar¹²; não há, no pensamento, um pensador pressuposto capaz de pensar nem de dizer *Eu*, conforme sua vontade autoconsciente. Inerente ao pensamento é a dificuldade de chegar a pensar alguma coisa; unicamente, o que lhe é de direito (*quid juris*), é o “seu próprio ‘impoder’ natural” de pensar.

Artaud

Foi na experiência de escrita/pensamento de Antonin Artaud que Deleuze encontrou a “terrível revelação de um pensamento sem imagem e a conquista de um novo direito que não se deixa representar” (DELEUZE, 1988, p. 242); talvez tenha sido ele quem expressou de modo mais intenso aquilo que Deleuze também considera ser o começo do pensar e, portanto, da Filosofia: “pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar, ‘pensar’ no pensamento” (DELEUZE, 1988, p.243)¹³.

¹² Ao afirmar isso, Deleuze (Cf. 1988, p. 238; _____; GUATTARI, 1992, p. 73) tem como uma de suas referências o “célebre” texto de Heidegger *Que significa pensar?* (2005, p. 125): “Aportamos ao que significa pensar quando nós mesmos pensamos. Para que semelhante tentativa tenha êxito devemos estar dispostos a aprender o pensar. Assim que nos envolvemos nesse aprender também já concedemos que ainda não somos capazes do pensar. Mas o homem denomina-se aquele que pode pensar – e isso com razão pois ele é o ser vivo racional. A razão, a *ratio*, desdobra-se no pensar. Como ser vivo racional o homem deve poder pensar, desde que queira, entretanto talvez o homem queira pensar e, mesmo assim, não pode [...] O homem pode pensar à medida que tem a possibilidade para tanto. Esse possível, porém, ainda não nos garante que somos capazes disso, pois apenas somos capazes do que desejamos”. Mas, diferentemente de Heidegger, Deleuze não conserva o desejo de pensar, nem a homologia que há entre o pensamento e o que está para ser pensado.

¹³ Também em 1985, quando Deleuze relaciona o pensamento e o cinema, Artaud está presente: por um momento breve, o poeta acredita no cinema, pois é “arte nova, pensamento novo [...] Diz que o cinema é coisa de vibrações neurofisiológicas, e que a imagem deve produzir um choque,

Como engendrar o pensar no pensamento? Como chegar a pensar? Foi esse o problema disparador de uma série de cartas trocadas entre um jovem poeta – que, posteriormente, seria conhecido pelo mundo como um artista “maldito” genial¹⁴ – e o diretor da revista *Nouvelle Revue Française*, Jacques Rivière. Após um polido “não!” à intenção de publicar seus “poemas defeituosos” advindo do diretor, Artaud responde à negativa com uma extensa correspondência na qual o poeta se põe a pensar o próprio fazer poético. Um pensamento que ultrapassa o problema de dar acabamento à expressão daquilo que ele pensa e alcança o ponto de pôr em questão como chegar a pensar alguma coisa. Ao contrário dos poemas, as cartas causam forte impacto sobre o editor que se propõe a publicá-las. Proposta aceita por Artaud sob a condição de “não falsear a realidade” (BLANCHOT, 2005, p. 47)¹⁵. A série de correspondências trocadas entre eles terá imensa importância na própria obra de Artaud, ela ocupa seu lugar fundador, é uma autorização para escrever. Paradoxalmente, “ao poeta coube primeiro a edição de suas cartas e não de sua poesia!” (KIFFER, 2008, p. 01). Mas, que realidade é essa que não pode ser falseada? A própria realidade do pensamento: → a grave erosão que lhe é inseparável; → a perda central, a impossibilidade de pensar, seu essencial “impoder” – “Não consigo pensar. Vocês entendem esse oco, esse intenso e durável nada?”, escreve Artaud (*apud* BLANCHOT, 2005, p. 54); → a fragilidade do espírito em nada parecida com o poderoso sujeito autoconsciente e senhor de si que a Filosofia, desde Descartes, acreditou existir como começo do pensamento: “o que é primeiro não é a plenitude do ser, é a fenda e a fissura, a erosão e o

uma onda nervosa que faça nascer o pensamento, ‘pois o pensamento é uma matrona que nem sempre existiu’. O pensamento não tem outro funcionamento que seu próprio nascer, sempre a repetição de seu próprio nascimento, oculto e profundo” (2005, p. 199ss).

¹⁴ Cf. LINS, 1999, p.44: “Na sua polissemia infinita, Artaud fascina, exaspera biógrafos, pesquisadores, críticos, admiradores e ‘discípulos’. Sua obra divulgada, sobretudo pela prestigiada Gallimard ocupa 25 volumes! (...) a obra de Artaud teve grande repercussão, a partir de 1970, quando os maiores homens das letras, da Filosofia, das artes plásticas e da psicanálise, assim como o espaço acadêmico, com dezenas de teses elaboradas sobre Artaud, inclusive no Japão, vão apresentá-lo ao mundo inteiro como um artista ‘maldito’ genial”.

¹⁵ Blanchot é autor de comentários importantes sobre essas correspondências, em 1959, – aos quais Deleuze remete em nota no seu *Diferença e repetição* (1988, p.243), bem como em *O que é Filosofia?* (____; GUATTARI, 1992, p. 73) –, neles é evidenciada a impossibilidade de pensar que é primeira no pensamento, bem como a necessidade de um combate infinito contra o Eu e os pensamentos corretos já formados que habitam o pensamento, combate necessário para que se comece a pensar, isto é, a criar.

dilaceramento, a intermitência e a privação corrosiva” (BLANCHOT, 2005, p. 53)¹⁶. Atormentado por não poder se isentar de seu pensamento poético, ainda que impotente em sua essência, Artaud escreve:

Há algo que destrói meu pensamento; algo que me impede de ser o que eu poderia ser, mas que me deixa, poder-se-ia dizer, sob suspensão [...] No momento em que a alma se dispõe a organizar sua riqueza, suas descobertas, essa revelação, no minuto inconsciente em que a coisa está prestes a emanar, uma vontade superior e malévola ataca a alma como um ácido, ataca a massa palavra-imagem, ataca a massa do sentimento e me deixa ofegante como na própria porta da vida¹⁷.

Esse “ácido” que lhe provoca a experiência da dor da impotência de pensar, nunca é, porém, completamente corrosivo, a impotência não é forte o bastante para fazê-lo desistir de pensar, de manter-se vivo e ativo no infundável combate contra aquilo que não o deixa pensar: “o combate é também aquele que Artaud quer continuar, pois nessa luta ele não renuncia ao que chama de ‘vida’ [...] cuja perda não pode tolerar, que quer unir a seu pensamento e que [...] se recusa a distinguir do pensamento” (BLANCHOT, 2005, p. 55).

Nesse combate, Deleuze vê Artaud vivendo um processo de pensar “que não pode abrigar-se sob uma imagem dogmática tranquilizadora, mas se confunde, ao contrário, com a destruição completa da imagem” (DELEUZE, 1988, p. 242). A destruição dessa imagem constituída pela tradição europeia dualista, centrada no *Eu* puro – a expressão do espírito absoluto – que abomina o corpo, implica, portanto, interrogar tudo aquilo que aprendemos como sendo próprio ao pensar e, conseqüentemente, também pôr em questão o que compreendemos por ensinar a pensar. Trata-se, pois, de colocar em xeque o *Eu*, ainda que transcendental, com

¹⁶ O tema da fissura orienta as leituras que Deleuze faz da literatura moderna de Zola, Fitzgerald e Malcom Lowry, sempre numa relação privilegiada com o alcoolismo, “como se a fissura não atravessasse e não alienasse o pensamento senão por ser também a possibilidade do pensamento, aquilo a partir do qual o pensamento se desenvolve e se recobre. Ela é o obstáculo ao pensamento, mas também a morada e a potência do pensamento, o lugar e o agente” (2003b, p. 342).

¹⁷ ARTAUD *apud* KIFFER, 2008 [“Il y a donc un quelque chose qui détruit ma pensée; un quelque chose qui ne m’empêche pas d’être ce que je pourrais être, mais qui me laisse, si je puis dire, en suspens (...) et qu’au moment où l’âme s’appête à organiser sa richesse, ses découvertes, (...), à cette inconsciente minute où la chose est sur le point d’émancer, une volonté supérieur et méchante attaque l’âme comme un vitriol, attaque la masse mot-etimage, attaque la masse du sentiment, et me laisse, moi, pantelant comme à la porte même de la vie”].

suas faculdades harmoniosamente concordantes, para constituir um pensamento sem sujeito e sem modelo; pensamento desenraizado, perpetuamente engendrado frente à impotência que lhe é de direito.

Pensar e sofrer

Desenraizamento que não se dá sem um sofrimento avassalador, pois sofrer e pensar estão secretamente ligados. Já não era isso que Platão supunha quando descreveu toda a crueldade necessária para arrancar o prisioneiro da caverna e forçá-lo a contemplar a verdade? E Fichte – ainda que recusasse a importância da sensibilidade – quando afirmou que o mais difícil de tudo é o começo porque se trata de uma tarefa dolorosa que supõe uma violência inabitual? Parece que mesmo a tradição filosófica orientada pela imagem dogmática do pensamento está assentada sobre este segredo: não há criação de pensar no pensamento senão com dor e sofrimentos causados por uma violência. O genealogista Nietzsche conhecia o segredo e mostrou o quanto o filósofo pode estar alheio a ele na medida em que crê na boa vontade do pensador:

A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* [compreender] é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*. Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira mais inconsciente e sentida por nós, mas eu penso que tais impulsos que lutam entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal *uns aos outros*. – a violenta e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez tenha aí a sua origem (é a exaustão de um campo de batalha). Sim, pode haver no nosso interior em luta muito heroísmo oculto, mas certamente nada de divino, nada repousando eternamente em si, como queria Spinoza. O pensar *consciente*, em particular o do filósofo, é a espécie menos vigorosa de pensamento e, por isso, também aquela relativamente mais suave e tranquila: daí que justamente o filósofo pode se enganar mais facilmente sobre a natureza do conhecer (2001, §333 “O que significa conhecer”).

Também o filósofo, no entanto, quando têm seus pensamentos mais vigorosos, os têm neste campo de batalha. Campo incontornável mesmo para

aquele que, por quase toda a vida, filosofou como um juiz de paz. Foi justamente na Filosofia de Kant que Deleuze percebeu um dos maiores e mais conflituosos campos de batalha da História da Filosofia. Em sua furiosa obra de velhice, a *Crítica da faculdade do juízo* (1993), Deleuze flagra Kant engendrando a gênese do pensar no pensamento, ponto em que a *concordia facultatum* e nenhum dos outros pressupostos constituidores da imagem dogmática do pensamento podem funcionar. Capítulo decisivo da História da Filosofia para a busca deleuziana por um começo do pensar¹⁸: trata-se da abordagem do exercício da faculdade da imaginação na última *Crítica*, quando ela assume uma função produtiva e original e exerce-se livremente, uma vez que não está submetida a nenhum conceito e, assim, encontra-se liberada da tutela do entendimento e da razão – o que não acontecia nas duas *Críticas* anteriores, nas quais as faculdades, ainda que difiram por natureza, entram em um acordo harmonioso para atender o interesse da razão, sempre determinado por uma das faculdades¹⁹. Deleuze percebe que a faculdade da imaginação, na terceira *Crítica*, sinaliza para um livre exercício das faculdades, de tal modo que cada uma deve se tornar capaz de funcionar por conta própria. Imagino que isso tenha um sentido expressivo para vocês, povo das artes!

Esse exercício livre da imaginação é apresentado por Kant na “Analítica do sublime”, quando ela está relacionada ao sentimento do sublime, um prazer negativo – desprazer, portanto –, produzido pelo sentimento de uma momentânea inibição das forças vitais, chegando a produzir um contínuo maravilhamento e estima, admiração ou respeito. Kant considera o sublime apenas em relação a objetos da natureza bruta que, sem raciocínio, produzem no espírito uma comoção, uma violência à faculdade da imaginação. Ele ressalta, entretanto, que o sublime não está em nenhuma forma sensível, mas no homem e diz respeito

¹⁸ Um estudo mais demorado acerca da importância de alguns aspectos da Filosofia de Kant para a criação da Doutrina das faculdades deleuziana pode ser encontrado no capítulo “Coação do sublime” do livro *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de Filosofia* (HEUSER, 2010).

¹⁹ Deleuze compreende, no entanto, que as faculdades nunca entrariam em um acordo determinado por uma das faculdades se, de início, elas não fossem capazes em si mesmas de um acordo indeterminado, sem legislação, interesse e predominância. Portanto, o livre acordo entre as faculdades – livre, mas não sem dor –, que só aparece na última *Crítica*, é primeiro, condição dos acordos concordantes das outras duas *Críticas*, ou seja, a *Crítica da faculdade do juízo* funda as demais (Cf. DELEUZE, 2006, “A ideia de gênese na estética de Kant”).

apenas a Ideias da razão, não podendo ser representado. Assim, o sublime não está nos objetos da natureza, estes apenas podem ser aptos a uma sublimidade possível de ser encontrada e evocada no ânimo, na *gemüt*, que é inteiramente vida. Apenas o caos, as mais selvagens e desregradas desordem e devastação suscitam as ideias do sublime quando somente poder e grandeza podem ser vistos²⁰. Tais fenômenos são sublimes porque eles nos fazem descobrir que ao provocarem a elevação da fortaleza da alma, acima de seu nível médio, permitem descobrir em nós uma faculdade de resistência a qual possibilita que nos julguemos independentes e superiores à natureza; faculdade sobre a qual está fundada a autoconservação da espécie, dado que leva em si as Ideias da razão, de totalidade absoluta, capazes de superar o que, à primeira vista, parecia ultrapassar o próprio homem.

É neste pensamento vigoroso kantiano que Deleuze vê se expressar uma harmonia paradoxal entre razão e imaginação quando ambas se implicam no esforço de apreender a selvageria da natureza: ambas só entram em acordo “no seio de uma tensão, de uma contradição, de uma dilaceração dolorosa. Há acordo, mas acordo discordante, harmonia na dor” (DELEUZE, 2006, p. 86). Por sua importância na instauração do começo deleuziano do pensar no pensamento, é imprescindível que este estudo se detenha ao processo desse acordo discordante que é engendrado do seguinte modo: frente a um espetáculo selvagem da natureza, o sentimento do sublime exerce uma afronta sobre a faculdade de imaginação, uma vez que ela é retirada da forma do senso comum, isto é, do acordo harmonioso entre as faculdades e, por si, avança até o infinito, em um jogo livre, sem qualquer impeditivo, excedendo todo padrão de medida da

²⁰ KANT, 1993, §23-28. Grandeza e poder são as formas das duas espécies de sublime: a matemática e a dinâmica. A espécie matemática de sublime é extensiva, dada pelo absolutamente grande, pelo grande acima de qualquer comparação, cujo padrão de medida não pode ser outro senão ele mesmo e compreendido pela imaginação, única faculdade capaz de avançar por si mesma até o infinito. Exemplos do sublime matemático são o espetáculo do mar em plena calma, assim como a abóbada celeste estrelada, que inspiram um sentimento de respeito. A espécie dinâmica, por sua vez, é dada pelo infinitamente potente da natureza, o qual nos causa medo e impotência física, como exemplo da espécie dinâmica de sublime, Kant refere fenômenos da natureza que “tornam nossa capacidade de resistência de uma pequenez insignificante em comparação com o seu poder”. Trata-se de espetáculos naturais atraentes quanto mais terríveis forem, desde que, no entanto, seus observadores encontrem-se em segurança, *tsunami*, terremotos, enchentes podem servir de exemplo.

sensibilidade. Toda a forma de reconhecimento foi quebrada. Todo o ritmo e ordem do senso comum foi rompido. O infinito circunscreveu a totalidade do espaço, só há o caos. O sublime coage a imaginação a enfrentar o seu máximo, o inimaginável na natureza, e ela não pode mais refletir a forma de um objeto. O excessivo²¹ se transforma em abismo, no qual a imaginação teme se perder e, por isso, transmite sua coerção à faculdade da razão, que é forçada a pensar o suprassensível como fundamento da natureza e da própria faculdade de pensar (DELEUZE, 1988, p. 237). O constrangimento da imaginação, contudo, ao se reportar à natureza sensível, não é, realmente, efeito exercido pelo sublime, mas provocado pelas Ideias da razão, a nossa faculdade de pensar, pois “somente a razão nos obriga a reunir em um todo o infinito do mundo sensível; nada mais força a imaginação a enfrentar seu limite” (DELEUZE, 2006, p. 86).

Do desacordo entre imaginação e razão nasce um acordo, eis a gênese do pensamento sendo engendrada na estética kantiana: a razão força a imaginação a atingir o seu máximo, coloca-a em presença do limite do seu poder no sensível²²; e a imaginação, por sua vez, desperta a razão como faculdade que pensa um substrato suprassensível para a infinidade do mundo sensível. Tendo como objeto seus próprios limites – o inimaginável para a imaginação e o impensável para o pensamento na forma do senso comum –, as faculdades elevam-se a um exercício transcendente, ultrapassando suas limitações pela violência que uma provoca à outra entrando em um acordo discordante e engendrado na dor.

É no exercício transcendente das faculdades, que aquilo que era o “impoder” natural de cada uma, no nível do senso comum, é transformado em sua mais elevada potência, sua diferença radical, aquilo que só ela é capaz de exercer sobre

²¹ Kant ilustra este excessivo diante do qual a imaginação fica estupefata como “o pavor, o horror e o estremecimento sagrado que apanha o observador à vista de cordilheiras que se elevam aos céus, de gargantas profundas e águas que irrompem nelas, de solidões cobertas por sombras profundas que convidam à meditação melancólica” (KANT, 1993, “Observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos”, p.115-116).

²² A lição da “Analítica do sublime”, salienta Deleuze (2006, p. 86), é que “mesmo a imaginação tem uma destinação suprassensível”, o que o entendimento ocultava quando o interesse da razão era especulativo e complementa mais adiante que este é o destino de nossas faculdades em geral, a unidade de todas elas, o que Kant chama de Alma. É o suprassensível, o princípio que anima qualquer uma das faculdades, pois é por meio dele que cada uma engendra o seu livre exercício em um livre acordo com as demais.

a alma. Defendemos que apenas mediante a perspectiva do funcionamento das faculdades em um acordo discordante que uma parte enigmática da filosofia deleuziana ganha sentido. Enigmática e incontornável para quem quer encontrar o começo do pensar no pensamento inerente à filosofia de Deleuze: ao contrário de Kant, que só pensa o desacordo das faculdades frente ao sentimento do sublime, Deleuze considera que outras faculdades, além da imaginação também têm seus dados, seu estilo e seus atos particulares investindo o dado, cada uma a sua maneira. Isto é, cada faculdade tem um poder exclusivo, alcançado quando uma força a outra a atingir o seu máximo potencial – o que só se efetiva mediante o rompimento da *concordia facultatum* e a necessária quebra do modelo da reconhecimento, quando o pensamento nada cria, apenas reconhece, como no caso de Descartes com o pedaço de cera que é sempre o mesmo que é visto, tocado, imaginado ainda que receba modificações de forma e odor²³.

Os poderes próprios de cada faculdade são assim apresentados por Deleuze (1988, p. 231ss): → o poder da sensibilidade é o “ser do sensível”, o *sentendum*, aquilo que é, ao mesmo tempo, insensível no nível do senso comum, mas que só pode ser sentido no uso transcendente da faculdade da sensibilidade; → o poder transcendente da memória aparece quando ela fica diante do seu próprio limite, frente à forma pura do tempo, a qual força a memória a transcender a si própria e a recordar-se do *memorandum*, daquilo que só pode ser lembrado; → a imaginação é forçada a imaginar o *imaginandum*, o limite, o impossível de imaginar, como Kant expõe na “Analítica do sublime”; → por fim, o pensamento é forçado a apreender aquilo que só pode ser pensado, o *cogitandum*, o ser do inteligível, o pensamento puro ou a Essência. Uma impelida pela outra, como em uma cadeia de força, cada faculdade sai dos eixos, da forma do senso comum e, ao invés de entrarem em um regime de convergência e de contribuição para o

²³ 1979, 2ª Meditação, §11-13. Esse é o exemplo emblemático para Deleuze (1988, p. 222) determinar o modelo da reconhecimento que se define pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo. O objeto é reconhecido “quando uma faculdade o visa como idêntico ao de uma outra ou, antes, quando todas as faculdades em conjunto referem seu dado e referem a si mesmas a uma forma de identidade do objeto”. Além da identidade do objeto, o modelo da reconhecimento tem seu fundamento na unidade do “Eu penso”, orientado pelo princípio de colaboração das faculdades no sujeito para “todo mundo”, ou seja, o senso comum como *concordia facultatum* que tem seu ápice na afirmação cartesiana “ninguém pode negar”.

reconhecimento de um objeto, “cada uma é colocada em presença do seu ‘próprio’, daquilo que a concerne essencialmente” (DELEUZE, 1988, p. 233).

Um problema, ao menos, ainda permanece: o que dispara essa cadeia de força sobre a faculdade da sensibilidade? O que força o desencadeamento do exercício transcendente das faculdades? O que provoca o engendramento, o nascimento do pensar no pensamento? Como começar a pensar se não há um Eu para acionar o pavio de pólvora do pensamento? Deleuze inscreve sua singularidade no clássico problema do começo em filosofia, criando uma nova estética transcendental como teoria da sensibilidade, o que se pode chamar de uma *aesthesiologia*, uma vez que para ele “no caminho que leva ao que existe para ser pensado, tudo parte da sensibilidade” (DELEUZE, 1988, p. 239). O pensamento só poderá pensar, atingir o *cogitandum*, se houver o encontro com a intensidade de um signo que faça nascer a sensibilidade no sentido, o *sentendum*, o qual forçará as demais faculdades a apreenderem aquilo que lhes é próprio. A gênese desse começo na Filosofia de Deleuze aparece, com toda sua força, muito antes de *Diferença e repetição*, no genuíno olhar que ele apresenta da literatura de Proust, quando na conclusão da primeira edição afirma: “sem algo que force a pensar, sem algo que violente o pensamento, este nada significa. Mais importante do que o pensamento é o que ‘dá que pensar’; mais importante do que o filósofo é o poeta (...) [pois ele] aprende que o essencial está fora do pensamento, naquilo que força a pensar” (2003a, p. 89). Olhando retrospectivamente o conjunto da obra que constitui a filosofia de Deleuze, pode-se afirmar que ela toda – nos encontros com filósofos, artistas, escritores, cientistas, cineastas – é a busca desse começo que faz nascer o pensar no pensamento, começo que precisa ser rempre, a cada vez, recomeçado. É nesse ponto que Deleuze está mais próximo de Artaud, pois o problema de ambos é o mesmo (em certa medida também o nosso): fazer com que nasça aquilo que ainda não existe → o pensar no pensamento.

Uma vez que só o imprevisível, o impensável no nível do senso comum das faculdades, é o que provoca o pensar; que só pensamos quando forçados por um signo que determinará a necessidade absoluta de pensar; nessa perspectiva, o professor de filosofia também, para que consiga instaurar, em instantes de suas

aulas, momentos de experiência de pensamento, precisa passar a ser um *ensignador*, um emissor de signos dolorosos capazes de elevar as faculdades de cada estudante com a emissão de uma multiplicidade de signos, a seu exercício transcendente, instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar e promover uma paixão de aprender. Um *ensignador* que amorosamente prepara e promove encontros com signos de todo tipo: mundanos, amorosos, sensíveis, artísticos, mortais; advindos de variadas expressões do pensamento que recebeu de herança: da História da Filosofia, da música, da literatura, da poesia, da pintura, do teatro, do cinema, das ciências, enfim, do livro-mundo. Um *ensignador* que, além de lançar signos – ciente de que nem todos eles interessarão a todos os estudantes –, garante a participação dos estudantes na constituição dos problemas, pois eles, assim como o *ensignador*, só serão livres quando dispuserem de seus próprios problemas. Um *ensignador* que a cada aula experimente estabelecer oportunidades para que o começo do pensar no pensamento, o seu nascimento, aconteça –, ainda que as experiências fracassadas sejam em maior número.

REFERÊNCIAS

- ASMUTH, Christoph. Começo e forma da Filosofia. Reflexões sobre Fichte, Schelling e Hegel. In. *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º. 13, 1998.
- BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Cuatro lecciones sobre Kant*. Dictadas entre Marzo y Abril de 1978. Edición electrónica de [Erro! A referência de hiperlink não é válida](#). Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS.
- _____. *Diferença e repetição*. (Trad. de Luiz Orlandi e Roberto Machado). Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Crítica e clínica*. (Trad. de Peter Pál Pelbart). São Paulo: 34, 1997.
- _____. *L' ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Montparnasse, 1997. Entrevista com Gilles Deleuze. Editoração: Brasil, Ministério de Educação, "TV Escola", 1 videocassete, VHS, cor, 2001.
- _____. *Proust e os signos*. (Trad. de Antonio Piquet e Roberto Machado). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a.
- _____. *Lógica do sentido*. (Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes). São Paulo: Perspectiva, 2003b.

_____. *A ilha deserta: e outros textos*. (Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi). São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. (Trad. de Eloísa Araújo Ribeiro). São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* (Trad. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz). Rio de Janeiro: 34, 1992.

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações*. In. Coleção Os Pensadores. (Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

FEUERBACH, Ludwig. *Teses provisórias para a reforma da Filosofia*. (Trad. de Artur Morão), 1988.

_____. *Princípios da Filosofia do futuro*. (Trad. Artur Morão). Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

FICHTE. *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. In. Coleção Os Pensadores. (Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KIFFER, Ana. *Cartas e corpos, de Antonin Artaud*, 2008. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/221054952/KIFFER-Ana-Cartas-e-Corpos-De-Antonin-Artaud>. Acesso 07 de jul. de 2015.

HEGEL, G. W. F. *Ciência de la lógica* (Primera parte). Buenos Aires: Solar, 1993.

_____. *Escritos pedagógicos*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Que significa pensar?* (Trad. de Paulo Rudi Schneider). In. SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre que significa pensar? e a época da imagem do mundo, de Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2005.

HEUSER, Ester Maria Dreher. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de Filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. (Trad. de Alexandre Morujão). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. (Trad. de Valerio Rohden e António Marques). Rio de Janeiro: Forense universitária, 1993.

LINS, Daniel. *Antonin Artaud: o artesão do corpo sem órgãos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. (Trad. de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das letras, 2001.

PLATÃO. *A República*. (Trad. de Carlos Alberto Nunes). Belém: EDUFPA, 2000.