

Título	Deleuze: a pluralidade metafísica. Sobre Gilles Deleuze, <i>Diferença e Repetição</i> , Relógio d'Água, Lisboa, 2001
Autor	Rui Magalhães
Keywords	Deleuze Diferença Repetição Ontologia
Origem	Publicado originalmente em <i>Ciberkiosk</i> , 2001
Referência	http://sweet.ua.pt/~f660/docs/Deleuze_DR.pdf

©Rui Magalhães – Uso livre, indicando a fonte

1. Um século deleuziano

Diferença e Repetição, como *Logique du Sens*, coloca-nos simultaneamente perante aquele que é não tanto o tema maior [1] mas a questão imperceptível de toda a filosofia desde Nietzsche: a dificuldade de pensar [2] e perante uma das mais radicais tentativas de pensar do nosso tempo.

Diferença e Repetição, a mais sistemática das obras de Deleuze, é, também, um dos grandes livros de metafísica do século XX, só comparável a *Ser e Tempo*, ou ao *Tractatus*. Na realidade o século nunca poderia ser, por exemplo, benjaminiano e, neste sentido, tem razão Foucault quando escreve que um dia que talvez o século seja deleuziano. Independentemente das razões porque o fez e da confirmação ou não da sua previsão, o facto é que Foucault exprimiu, indirectamente, nesta frase, uma das tragédias essenciais da filosofia: o que marca os séculos filosóficos não é tanto o pensamento como as metafísicas [3], as imagens. E neste sentido, a obra de Deleuze reúne todas as condições para dar o nome a um século.

Diferença e Repetição é, por um lado, como o próprio autor reconhece, um livro marcado pelo «ar do tempo» (p. 35); por outro é uma metafísica que vai buscar muita da sua inspiração à matemática (como Platão), à filosofia matemática de Leibniz e a G. Simondin. Neste aspecto constitui *mais uma* metafísica, a par de todas as que a filosofia ocidental foi produzindo.

A tese central de *Diferença e Repetição* é a de que se há repetição não pode ser do mesmo porque no próprio acto de repetir se introduz a diferença. Isto implica que, no lugar do Mesmo, se instala, agora, a diferença. Uma diferença que não é apenas uma diferença específica, isto é, uma diferença conceptual (subsumível, por conseguinte, no Mesmo ou no Uno), mas uma diferença livre, que não remete nem supõe qualquer identidade de que ela seria ainda uma forma. Na tradição metafísica, a alternativa à

identidade e, por conseguinte, o pensamento da diferença equivale a pensar esta como um «abismo indiferenciado (...) onde tudo é dissolvido». Ora, Deleuze considera que «não é a diferença que supõe a oposição, mas a oposição que supõe a diferença» (*DR*, p. 115). O projecto deleuziano consiste, então, em «arrancar a diferença ao seu estado de maldição» (*DR*, p. 83), encontrando uma alternativa, simultaneamente, ao primado da identidade e à diferença como indiferenciado.

Este estado de maldição é o modo próprio como a metafísica pensa a diferença, desde Platão. De Platão a Aristóteles dá-se a consolidação da redução da diferença e o advento da representação como base de todo o pensamento. Platonismo e aristotelismo constituem duas versões de uma mesma metafísica do idêntico: Platão uma versão moral (explicitada por Deleuze no combate entre o simulacro e a cópia) e Aristóteles uma versão onto-lógica, consubstanciada na doutrina das categorias.

O que está em questão, quer na doutrina platónica da cópia e do simulacro quer na doutrina aristotélica das categorias, é a legitimidade. Uma legitimidade fundada no Mesmo, porque se as categorias são categorias do ser, a cópia é, em relação ao simulacro, o único pretendente legal à verdade. Pensar será então, seguir as categorias que exprimem os modos legítimos de ser ou assumir-se como cópia do ser.

Deleuze desenvolve uma inteiramente diferente concepção das ideias: «As Ideias são multiplicidades; cada Ideia é uma multiplicidade, uma variedade» (*DR*, p. 303) e considera que «a multiplicidade não deve designar uma combinação de múltiplo e uno, mas, pelo contrário, uma organização própria do múltiplo como tal, que de modo nenhum tem necessidade da unidade para formar um sistema» (*Ibid*).

As Ideias não são, portanto representações, mas antes movimentos de diferenciação: (...) a Ideia é real sem ser actual, diferenciada (*différentiée*) sem ser diferenciada (*différenciée*), completa sem ser inteira» (*DR*, p. 307). Ou seja, as ideias são virtuais mas isso não significa que não são reais, mas apenas que *ainda* não são actuais.

Sobre, por exemplo, a ideia de ‘organismo’, Deleuze, lembrando que «Geoffroy Saint-Hilaire parece ter sido o primeiro a reclamar a consideração de elementos que chama abstractos, tomados independentemente das suas formas e das suas funções» (*DR*, p. 239) escreve o seguinte: «são estas relações diferenciais (*Différentiels*) entre elementos anatómicos puros que se incarnam nas diversas figuras animais, os diversos órgãos e as suas funções» (*ibid*). Neste sentido, as identidades, isto é, os organismos, seriam uma espécie de ilusão que ofuscaria inteiramente, a realidade das diferenças.

Através deste modo de entender a Ideia, entramos, pela mão inspiradora de Gilbert Simondon, num espaço virtual que Deleuze irá desenvolver, sob formas ligeiramente diferentes ao longo de toda a sua obra, e a que, em *Diferença e Repetição* e em *Lógica do Sentido*, chama «campo transcendental». O campo transcendental é, por conseguinte, o espaço específico das Ideias, ou melhor, da génese das ideias.

Deste modo, Deleuze opõe a um universo extensivo, constituído por coisas e representações, por identidades e diferenças referidas a uma identidade, um universo intensivo, constituído por singularidades pré-individuais.

Mas -- e este é outro dos temas essenciais do pensamento deleuziano -- entre estas singularidades pré-individuais e os indivíduos não se estabelece uma relação de possibilidade, ou seja, os indivíduos não são a actualização de um possível mas de um virtual.

De alguma forma se poderia, então, dizer que a sua grande questão propriamente teórica é, precisamente, a da génese e da *actualização*, não sob a forma da passagem do possível ao actual, mas do virtual ao actual. É aí que reside, talvez, a sua diferença em relação à metafísica tradicional.

Mas, em termos concretos, em que consiste esta diferença? Em que é que ela pode alargar o âmbito da nossa experiência, limitada na metafísica tradicional, pela passagem do possível ao actual? Quais os domínios em que esta diferença pode ser interventiva? Em suma: porquê e de que modo esta ideia nos pode ajudar a pensar o impensável no quadro da metafísica (isto é: o excessivamente estranho ou o demasiado óbvio)?

2. O que quer Deleuze: o modo deleuziano da crítica

A história da crítica moderna corresponde à constituição retrospectiva de um modo de pensamento de que, por exemplo, Hegel nos deu, simultaneamente a história e a lógica.

Também Heidegger não escapou à perspectiva histórica e é a partir dela e no seu interior que faz desenrolar perante nós as peripécias da história do ser e dela extrai um certo número de categorias que, supostamente, teriam a virtualidade de conferir uma nova orientação ao pensamento. De *Ser e Tempo* até *Unterwegs zur Sprache*, passando pelo *Kant e o Problema da Metafísica*, Heidegger vai delineando uma outra possibilidade de história do ser, sublinhando nela as virtualidades ontológicas do

sentido (entendido à maneira kantiana).

Heidegger constitui, deste modo, uma história da metafísica e a sua crítica sob a forma de uma *destruição* que pretendia constituir as condições para uma reassunção do esquecido da metafísica.

Mas neste tipo de procedimento revelam-se as origens teológicas do pensamento heideggeriano que, inclusivamente, o levam a incluir Nietzsche na História da metafísica, com o seu derradeiro avatar. Efectuando uma leitura parcial de Nietzsche que o impede de ver o esforço radical deste pensamento, lendo-o na sua totalidade à luz do que nele é o sistema da sua sustentação psicológica (os seus mitos pessoais), Heidegger não foi capaz de apreender o que em Nietzsche escapava à história da metafísica.

Com Deleuze, as coisas passam-se de modo diferente. Primeiro não se dedica a uma específica tarefa de destruição, mas sublinha, na História da Metafísica, os momentos em que algo de vital conseguiu irromper como se pode verificar nos seus estudos sobre Hume, Kant, Nietzsche e Bergson; depois, não sucumbe à tentação dialéctica. Isso é, talvez, o essencial que lhe abre as perspectivas exploradas sistematicamente nesses dois livros centrais e incontornáveis que são *DR* e *Logique du Sens*.

O que quer, então, Deleuze? Retomando a inspiração nietzschiana, pretende libertar as forças positivas, libertar as forças da vida (lembramos que a primeira obra de Deleuze é uma recolha de textos sobre *Instintos e Instituições* (1955); como Nietzsche, ultrapassar os limites do pensamento resultantes do modo metafísico de constituir os objectos ontológicos. Diz Deleuze: «pensar não é um fio estendido entre um sujeito e um objecto, nem a revolução de um em torno do outro» (*Qu'est-ce que la Philosophie?*, p. 82).

Pensar significou sempre, na tradição metafísica, uma análise de representações. A questão consistia no grau de profundidade dessa análise, no ponto em que a análise se iniciava e no modo como o sujeito procedia perante essas representações. O ponto de partida era, necessariamente, o sujeito (ou, pelo menos, uma identidade), mesmo quando o sujeito não era, ainda, uma categoria epistemológica. Com a filosofia moderna, passando esta categoria a ocupar o lugar privilegiado, o pensamento desenvolve-se como exploração directa das representações presentes no sujeito; assim é de Descartes a Husserl. Deleuze, não apenas discute a legitimidade deste lugar central ocupado pelo sujeito, como considera que caracterizar o pensamento como a relação

entre um sujeito e um objecto significa reduzi-lo a um ponto de partida que não é mais do que uma transposição do senso comum, do modo comum de experienciar os acontecimentos. Ou seja, Deleuze considera que todo o pensar se inicia num sistema pressuposto que é o senso comum que assim actua, determinantemente, não apenas no empirismo, mas, igualmente, no racionalismo: «O pressuposto implícito da filosofia acha-se no senso comum, como *cogitatio natura universalis*, a partir do qual a filosofia pode iniciar-se (*prendre son départ*)» (DR, p. 228). E um pouco adiante, acrescenta: «neste sentido, o pensamento conceptual filosófico tem por pressuposto implícito uma imagem do pensamento pré-filosófica e natural, retirada do elemento puro do senso comum. (...) A esta imagem do pensamento podemos chamar imagem dogmática ou ortodoxa, imagem moral» (DR, p. 229).

Ora, a filosofia moderna em nenhum momento corresponde a uma tal caracterização. Nem em Descartes, nem em Kant. Tanto as *Meditações Metafísicas* como a *Crítica da Razão Pura* partem do modelo da reconhecimento «que é necessariamente compreendido na imagem do pensamento» (DR, p. 232). Deleuze reconhece que a filosofia rompe com a *doxa*, que é o elemento fundamental da imagem do pensamento: «A imagem do pensamento não é outra coisa do que a figura sob a qual universalizamos a *doxa* elevando-a ao nível racional. Porém, permanecemos prisioneiros da *doxa* quando nos limitamos a abstrair o seu conteúdo empírico, mantendo o uso das faculdades que lhe correspondem e que retêm, implicitamente, o essencial do conteúdo» (DR, p. 233).

Isto significa, todavia, que a filosofia rompe com a *doxa*, mas apenas com a *doxa* particular, conservando o essencial que é a forma. Ora, se definirmos, como o faz Deleuze, a reconhecimento como «o exercício concordante de todas as faculdades sobre um objecto suposto o mesmo» (DR, p. 231), não há qualquer dúvida de que o *cogito* constitui um princípio de reconhecimento. E é como efeito desse princípio que se constitui um dos *topoi* centrais da filosofia cartesiana: a simultânea constituição e recalçamento das duas instâncias de pensamento: a razão e a experiência; a razão, como razão da experiência e esta, como domínio de exercício da razão. Mesmo em Kant o espaço transcendental é constituído à imagem e semelhança do empírico.

Contra este sistema de pensamento, Deleuze retoma a inspiração crítica moderna mas, essencialmente, para mostrar que ela é essencialmente limitada, nunca se pondo a si mesma em questão, isto é, não interrogando o seu ponto de partida. A questão torna-se, então: em que reside a possibilidade crítica? Deleuze afirma que o que distingue uma filosofia crítica de uma filosofia não crítica reside no seu ponto de partida; em vez de se basear na imagem do pensamento, como o faz a filosofia não crítica, a filosofia crítica

«tomaria como ponto de partida uma crítica radical da imagem e dos “postulados” que ela implica. Ela encontraria a sua diferença ou o seu verdadeiro começo, não num acordo com a imagem pré-filosófica, mas numa luta rigorosa contra a imagem, denunciada como não filosofia» (*DR*, pp. 172-173).

O único caminho viável da crítica consiste num recuo em relação ao universo da representação – o que Kant havia pretendido mas não conseguira concretizar -- , penetrando num universo anterior às categorias e à representação como forma de realizar o pensamento.

Deleuze inspira-se, para trilhar este outro caminho, naturalmente em Kant, mas num kantismo pluralizado leibnizianamente com apoio no energético bergsoniano e inspirado pela crítica nietzschiana. Inspira-se, igualmente, em discursos da literatura (que exprimem uma des-ordem) e da ciência (que exprimem uma outra ordem). A partir de tudo isso constrói uma metafísica. É certo, como sublinha Badiou (*Deleuze, La Clameur de l’Etre*, p. 53), que Deleuze luta contra si próprio, mas é preciso dizer que não vence essa luta.

Se Deleuze afirma explicitamente que «se começa sempre pelo meio» (acerca dos começos em filosofia), o facto é que a sua ambição é sempre a da origem, a de estabelecer (reconhecer?) as condições de génese. Neste sentido, o seu projecto permanece kantiano (mas haverá algum projecto filosófico actual não kantiano?). O mito de que a origem é explicativa não está ausente deste monumental trabalho filosófico. O objectivo de Deleuze é o de constituir um transcendental que não reconstitua a imagem do empírico.

O que Deleuze descreve é um *aliquid* que subsume o ser e o não ser (*Logique du Sens*, p. 16), campo intensivo e não extensivo, campo de acontecimentos puros, para além do modelo e da cópia, fundamento de um e de outro. É por isso que Deleuze insiste no simulacro, pretendente não legitimado pela semelhança.

Este espaço absolutamente prévio de diferenças puras onde a repetição se liberta do Mesmo e que será caracterizado em *Mille Plateaux* como rizomático e explicitado através das ideias de ‘máquinas desejanter’ e ‘corpo sem órgãos’ torna-se o lugar de emergência de todo o pensamento de Deleuze.

Deleuze coloca a tónica no real, pensando-o em termos de imanência: «Quando se invoca uma transcendência, detemos um movimento para introduzir uma interpretação

em vez de experimentar» («Signes et Événements», *Magazine Littéraire*, nº 257, Septembre de 1988, p. 22).

Mas o que é real? Podemos tentar uma aproximação através do modo como Deleuze entende o problema da subjectivação em Foucault; Sobre esta matéria escreve Deleuze: «Os processos de subjectivação não têm nada a ver com a ‘vida privada’ mas designam a operação pela qual os indivíduos ou as comunidades se constituem como sujeitos, *à margem dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos ...*» (sublinhados meus, RM). É neste *à margem* que reside o essencial da questão. Porque, na realidade, não é tanto *à margem* mas *contra*, ainda que este *contra* possa assumir uma multiplicidade de figuras. Tal é o movimento de Deleuze: um movimento que liga directamente os acontecimentos àquele *aliquid*, passando por cima ou ao lado das configurações efectivas, por via de um desejo que não reside num sujeito mas nas máquinas desejantes.

O real de Deleuze não se identifica com o perceptível nem com o imperceptível: reside para lá de tudo isso nas relações entre as bordas e não entre essências. É por isso que, como diz em *Logique du Sens*, «profundo deixou de ser um cumprimento» (p. 19).

A topologia ultrapassa, completamente a geografia. Mas há aqui, um nítido recalçamento do geográfico, isto é, daquilo que se apresenta e do modo como se apresenta.

Há, pois, em Deleuze, uma descrição que só pode ser ideal ou irreal. É de um platonismo empírico e materialista que se trata.

3. Conclusão

O problema é que libertar a diferença não pode ser ignorar a identidade. O real é a luta da diferença contra a identidade (contra uma identidade em contínuo processo de reconstituição), mas é também a ausência de luta e a diferença livre.

O Campo Transcendental real (como o arquivo em Foucault) não pode ser pensado como cópia do real (e nisso Deleuze tem plena razão) mas também não pode ser pensado como o ‘lugar’ das singularidades pré-individuais, mas antes como um espaço instável (em termos temporais e espaciais) constituído por imagens e fragmentos.

O que há é um sistema de imagens, as suas fracturas, os seus restos e as relações e não

relações entre tudo isso. Eis porque todas as tentativas de Deleuze são condenadas ao fracasso se por fracasso entendermos a constituição de uma metafísica. Só pode haver uma ontologia do acontecimento em relação ao regime de imagem/fragmento/fractura/resto. A imanência pura é uma ilusão de não transcendência, é o ponto de fuga que permite constituir uma ontologia alternativa, mas igualmente instalada no ideal. A isso é preciso opor o real que é o espaço onde todas as ontologias e todas as metafísicas se encontram, se confrontam, originando filosofias.

O campo transcendental real, enquanto domínio de intensidades, abriria, segundo Deleuze, a possibilidade de um outro pensamento não limitado pelas categorias nem pela representação. Deleuze encontra em certos textos literários, em certos modelos científicos e na linguagem do esquizofrénico realizações desse outro modo de pensar. Em relação ao discurso do esquizofrénico, escreve: «Não se trata de opor à imagem dogmática do pensamento uma outra imagem, tomada, por exemplo, à esquizofrenia. Trata-se, antes, de lembrar que a esquizofrenia não é somente um facto humano, mas uma possibilidade do pensamento, que apenas se revela como tal na abolição da imagem» (*DR*, p. 252).

No entanto, é preciso não esquecer que mesmo na esquizofrenia não encontramos um sem fundo de singularidades impessoais. O que se perde é a ligação normal (corrente, habitual) entre as imagens, mas é sempre com imagens que o esquizofrénico opera. Com fragmentos, mas fragmentos de imagens. Tentar encontrar a verdade das coisas na linguagem do esquizofrénico é um puro mito. O diferente não é o verdadeiro.

A ordem não é universal. Mas substituir a ordem por um *caosmos* (expressão muitas vezes utilizada por Deleuze) é uma operação que, em última instância, se limita a estabelecer um outro tipo de ordem na qual, supostamente, habitaria a verdade.

O que resulta da procura deleuziana é uma ontologia que não é mais do que a descrição de um ser que está inscrito na metafísica; ou seja, estamos perante exactamente o modelo tradicional. Entre a analogia e a univocidade não pode colocar-se uma questão de escolha: são metafísicas alternativas. E se o nosso objectivo for o de libertar as forças confinadas na metafísica tradicional, o caminho não pode ser o de constituir uma metafísica alternativa e daí, extrair uma outra ontologia. Até poderíamos admitir que o objectivo foi alcançado, mas apenas no plano da formulação da própria ontologia. Ora, do que se trata não é, como na literatura, de engendrar um mundo, ideal, onde nos possamos recolher, mas de compreender o que efectivamente se passa e como se passa. Eis a grande diferença entre a literatura e a filosofia.

Ora, para isso, é preciso partir do modo real como as coisas (indivíduos, acontecimentos, afecções) efectivamente funcionam. E aí será preciso ter em consideração a simultaneidade de várias metafísicas tópicas. Será preciso considerar que há diferenças livres e diferenças dependentes. Que há modos que se subordinam à univocidade e modos que se subordinam à analogia.

Apesar de todas as precauções de Deleuze, na realidade o seu pensamento é uma metafísica do múltiplo que se opõe a uma metafísica do uno. Trata-se, afinal, da oposição entre modelos interpretativos. Daí, a maneira como ele estuda a génese do indivíduo, por exemplo.

Ora o importante será reconhecer o carácter tópico a função tópica dos vários modelos e os modos como eles se relacionam. Se há uma diferença livre há também uma diferença dependente que é tão real como a primeira. O próprio ideal é real.

Deleuze procura ultrapassar o sistema metafísico de oposições: «Assim como não há oposição estrutura-génese, também não há oposição entre estrutura e acontecimento, estrutura e sentido. As estruturas comportam tantos acontecimentos ideais quantas as variedades de selecções e de pontos singulares que se cruzam com os acontecimentos reais que eles determinam» (*DR*, p. 316).

Isto não significa que, de facto, não exista oposição. Há momentos em que o tipo de relação será o da oposição. A questão continua a ser a da prioridade ou originalidade. Mas determinar um modo de originalidade é já descrever um modo de pensamento, uma metafísica específica. A afirmação da pluralidade pode, em certas circunstâncias, significar uma negação da pluralidade.

A compreensão não se dá pelo acesso à origem mas pelo reconhecimento dos modos como os acontecimentos se ligam e engendram as suas próprias origens. Aprender a pluralidade enquanto pluralidade implica não recalcar os efeitos da unidade, como pensar a diferença implica não recalcar os efeitos da identidade.

Será preciso tomar o real não como pluralidade ou como unidade, mas como o conjunto simultâneo de ambas, sendo que a unidade não se integra na pluralidade. Assim, os pares possível/actual e virtual/actual não se opõem. Não se trata de uma alternativa mas de uma coexistência. Opo-los é optar por um, é um acto metafísico.

O mundo que Deleuze descreve através desta opção será real, mas não mais do que o que se baseia na outra opção.

O espaço em que Deleuze desenvolve o esforço de compreender e de libertar redonda na descrição de uma visão parcelar que se identifica com o desejo da libertação, mas um desejo que, como todo o desejo, se funda no efeito de uma imagem.

Neste sentido e apesar da sua aparência de radicalidade, o programa deleuziano é comparável a uma série de outros, como os de Foucault e de Derrida na sua igualmente presente vertente metafísica. Foucault escapa, em muitos pontos, exactamente porque nunca teve o desejo de constituir uma metafísica (poder-se-ia dizer que nunca teve o desejo - o seu tema é o prazer [4]. E lendo-o mais nas suas margens, nas suas fracturas para além das suas afirmações, podemos achar uma descrição bem mais real do que acontece.

Como um livro de filosofia, um pensamento, só pode ser nem absoluto nem discutível, um jogo eternamente apaixonado do absoluto com as suas formas (ou modos) relativos.

Há um desejo a mover um pensamento. Esse desejo tem as suas exigências, efectua as suas reivindicações de um modo mais ou menos subtil através de todos os passos desse pensamento. As conclusões de um pensamento equivalem ao orgasmo final e como ele, são o menos interessante. Os pensamentos, na sua forma mais selvagem e interessante agem pelas bordas, pelos flancos, através de invisíveis deslocamentos do que é dito ou mesmo pelo que não é dito. São aqueles pontos que escapam ao desejo e, simultaneamente, à imagem do prazer. Que são livres. Mas livres em relação a coisa nenhuma.

O pensamento de Deleuze será extremamente activo se o arrancarmos ao «pensamento de Deleuze», se o lermos fragmentariamente não o opondo nem o ligando à tradição; ou seja, se o lermos nem na sua vertente crítica, nem na constitutiva, mas nos traços menos visíveis que vai deixando sobre o espaço do próprio pensamento.

Escapar à crítica e à metafísica, simultaneamente, escapar ao desejo e à imagem do prazer, escapar, escapar, escapar. Eis o pensar que não toma o ser como objecto, que não anseia, desmedidamente, nomear o ser. Que, por conseguinte, é indiferente às opções entre o rizomático e o arborescente porque sabe que há um tempo para cada um dos modos e para uma infinidade de outros. E que cada modo é igualmente real. Não poderemos, portanto, dizer que as multiplicidades se opõem às arborescências. Deleuze afirma a não oposição, mas pratica activamente a oposição. Compreender Deleuze é,

também, compreender os modos como o seu desejo sistematicamente interfere no real sob a forma de indiscutíveis opções.

O problema está na indeterminação dos modos de ligação entre as imagens e os fragmentos. Os modos como isto é recalcado não chegando sequer a ser isto, e como isto se condensa, adquirindo um contorno, uma substância, um nome.

O campo transcendental real é uma tentativa de resposta a esta questão. Mas apenas por via de uma outra interposta: a de saber qual é a natureza verdadeira do que «existe» antes da existência nomeável.

O que importa, então, em termos de trabalho filosófico, é o de saber como (de que modos) se liga o caos e a ordem, a identidade e a diferença, a singularidade e o sistema não em geral, mas em cada caso concreto. O problema é o de saber que mundo descrevemos: se o real, se o que existe, se o que supomos constituir o modo último do ser.

Que a linguagem deleuziana permanece essencialmente metafísica e os seus objectivos também é a inevitável conclusão de uma leitura que não se limite às declarações do autor.

A grande questão é: será viável um nietzschianismo filosófico? Será Nietzsche e tudo o que ele representa compatível com a linguagem, os conceitos e os *temas* filosóficos?

Em Deleuze, Derrida e Foucault encontramos esta matéria explorada em vias distintas, mas constantemente presente. Será sequer possível uma leitura filosófica de Nietzsche? Ou será apenas possível usá-lo? Nietzsche é, talvez, um dos poucos casos que confirma a hermenêutica pragmatista.

Derrida tentou encontrar vias travessas para ler Nietzsche e para construir o seu pensamento, partindo da consciência de que não é possível quebrar a metafísica, instalar-se fora dela.

Foucault, num gesto tipicamente nietzschiano, ignorou a metafísica, a filosofia e desenvolveu o seu pensar num soberano desprezo pelos registos e pelas retóricas. Correu os mesmos riscos de Nietzsche e como Nietzsche foi-se apoiando nos seus mitos pessoais.

Deleuze, diferentemente, muito kantianamente, explorou a metafísica em modo metafísico e lutou contra si mesmo.

Recusar a univocidade (as categorias) em nome da libertação das forças positivas é um processo idealista. Por outro lado, a infinitização das categorias é apenas uma escapatória.

As categorias são plurais. Não há uma lista (nem uma nova lista como queria Peirce), mas sucessivamente e paralelamente, listas que se vão reformulando de acordo com o nosso conhecimento do ser. Haverá categorias mais e menos gerais. Haverá, inclusivamente, quem sabe, categorias individuais. Mas o problema não pode ser formulado nestes termos. Estamos, assim, sempre, na metafísica. A alternativa unívoco/análogo é, obviamente, metafísica.

Por outro lado, se contemplamos o sentido (o que é dito que é, os modos como nos ligamos à exterioridade e à interioridade, a nós mesmos) será preciso reconhecer categorias como elementos determinantes da constituição do real, ou melhor: imagens (fragmentos não integrados ou excluídos). E as lutas entre umas e outros. O sentido é categorial, é não categorial e é *combate*.

O tempo é ainda curto para pensar um trabalho como o de Deleuze e é quase absurdo, de tão pretensioso, efectuar qualquer crítica porque a crítica filosófica é sempre, no essencial, um conflito entre mundos, uma guerra de mundos. Ela é, neste sentido, totalmente inútil, tal como a discussão, como sabiamente o sublinharam Deleuze e Guattari em *O que é a Filosofia?*. A crítica poderá, no entanto, e seguindo de *certo modo* as indicações do próprio Deleuze, começar no meio, isto é, não se assumir como um discurso sobre mas insinuar-se nas malhas do texto, numa espécie de incisão alógica, para, a partir desse ponto injustificado e provavelmente indefinível e injustificável, refluir para as margens do texto e do mundo e nelas ir erguendo uma espécie de tendas de campanha (não de militares mas de nómadas ou de exploradores) e aí ir fotografando, medindo, registando, anotando. Experimentando, dir-se-ia em linguagem deleuziana, mas sem a cobertura de retaguarda de uma teoria genética.

Só o espírito de aventura será adequado a pensar ‘sobre’ este pensamento.

É preciso não perder de vista o facto de que as eventuais críticas que o crítico faz não têm como objecto o livro ou o pensamento de Deleuze, porque um *livro ou um*

pensamento não é um objecto, mas as sensações geradas pelo encontro entre a imagem que o livro produz de si mesmo e a imagens que o leitor produz a partir dessas imagens da sua própria imagem de leitor.

Porque um livro de metafísica (como qualquer grande livro e qualquer grande livro é um livro de metafísica) age à distância e, sobretudo, por aquilo que não diz ou não diz claramente.

Se é certo que não se pode pensar contra o próprio tempo, o que importa é tentar apreender o que podemos fazer, de que modo podemos utilizar esta metafísica não apenas para compreender melhor (para ‘justificar’ ou ‘fundar’) o que o tempo que foi o do livro produziu, mas se e até que ponto nos ensina, por um lado a compreender o tempo enquanto produtor e, por outro, a nossa relação com esse tempo, os conflitos, as conformações, os apaziguamentos, as guerras, em suma, as sensações afectivas, emotivas e intelectuais que vamos entretecendo com o nosso próprio tempo. Ou seja, os modos mais ou menos paradoxais como vamos efectuando uma interpretação do que se nos é presente, seja sob a forma temporal que for (presente, passado, futuro).

O que de melhor se pode pedir a um grande livro de metafísica não é que explique a eternidade; mas que nos ajude na tarefa de compreender que tempo e eternidade são dois modos de compreender a infinidade absoluta que cada instante contém num não menos infinito jogo de visibilidade e invisibilidade.

A filosofia deleuziana representa uma das maiores tentações do nosso tempo, na medida em que uma visão alternativa das coisas é, não apenas o modo mais comum de tentar enfrentar os problemas como a visão especificamente deleuziana é, indiscutivelmente aliciante e permissora de um diálogo, muitas vezes fecundo, com domínios extra-filosóficos como a arte e a literatura, diálogo esse praticado exaustivamente pelo próprio Deleuze. É, também, talvez, uma das maiores obras literárias; neste sentido não apenas está ao nível das maiores como as ultrapassa na capacidade de construir um mundo, na medida em que dispõe de um número infinito de personagens e porque, desenhando esses personagens no modo conceitual pode escapar inteiramente ao psicológico que a literatura dificilmente pode evitar. O mais metafísico dos filósofos radicais acaba por ser mais adequadamente lido como o mais literário de todos. O que ele inventa ou reinventa é um tipo de literatura filosófica, tal como havia sido praticada por Platão. O que nos dá Deleuze é, no fim de contas, uma definição de real. Tal como Platão. Mas trata-se, inevitavelmente, do *seu real*, ou melhor: da sua imagem (desejante) de real.

Como em todos os grandes autores, há, em Deleuze, dois Deleuzes: o filósofo e o sábio, situando-se o segundo nos interstícios, nas fracturas, no não desejo do primeiro. O primeiro produz teorias (ou pseudo-teorias, conforme queiramos entender o estatuto das formulações teórico-filosóficas); o segundo pensa. Compete a nós, leitores, escolher o Deleuze que nos interessa, especificando uma hermenêutica capaz de lidar, simultaneamente, com teorias e com pensamentos, com imagens e com fragmentos.

Notas:

- 1- Como *tema* o tratou Heidegger, por exemplo, no seu livro *O que é Pensar?*, projectando num tempo futuro a possibilidade de *vir a pensar*.
- 2- Por «impossibilidade de pensar» não se deverá entender uma afirmação negativa, mas antes a relação com o in-pensável, isto é, com aquilo que não se dá ao pensamento como um seu objecto.
- 3- O pensar é, originariamente, um acto inteiramente selvagem. É por isso que o pensamento mais fundo é aquele que pensa o mais óbvio ou o mais improvável de ser objecto de pensamento.
- 4- Também aí podemos detectar uma outra espécie de metafísica, mas isso já é uma outra questão.