

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**METAFÍSICA E EXTERIORIDADE**  
**JEAN WAHL E O GOSTO EMPIRISTA DE DELEUZE**

**BERNARDO TAVARES DOS SANTOS**

**BRASÍLIA**  
**2017**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**METAFÍSICA E EXTERIORIDADE**  
**JEAN WAHL E O GOSTO EMPIRISTA DE DELEUZE**

**BERNARDO TAVARES DOS SANTOS**

Dissertação defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, visando obtenção do grau de mestre.

Orientador: Hilan Bensusan.

**BRASÍLIA**

**2017**

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

T231e Tavares dos Santos, Bernardo  
Empirismo e exterioridade: Jean Wahl e o gosto  
empirista de Deleuze / Bernardo Tavares dos Santos;  
orientador Hilan Bensusan. -- Brasília, 2017.  
105 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Filosofia) --  
Universidade de Brasília, 2017.

1. Deleuze. 2. Jean Wahl. 3. Empirismo  
transcendental. 4. Gosto filosófico. 5. Metafísica. I.  
Bensusan, Hilan, orient. II. Título.

Para minha avó  
Na continuação de seus esforços

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Arlene, chefe da família, responsável por coisas em mim que eu nem sei; maior incentivadora e porto seguro nos mares tormentosos da vida e da filosofia. Ao meu pai, Jorge, de cujo espírito prático, pensamento visceral e sentido de urgência me sinto herdeiro em cada linha escrita e vivida. Ao meu tio, Francisco, que me ensinou bem cedo o prazer de pensar livremente. À minha avó, Yvonne, inspiração primordial e exemplo, nas incontáveis horas em que todas as forças estabelecidas pareciam lutar contra mim. À minha madrinha, Ignez, cujo amor foi indispensável para que esta e outras coisas se realizassem.

Ao professor João José R. L. de Almeida, por promover meu encontro com a filosofia no momento exato e da forma apropriada (viva e entre amigos); por sugerir pela primeira vez que poderia ser este o caminho que eu procurava. A Sérgio Gertel, orientador nas Ciências Sociais. A Peter Pal Pelbart, que me recebeu na PUC-SP, em 2010. A Antonio José R. Valverde e Jeanne Marie Gagnebin, cujas poucas palavras, no início do percurso na PUC, foram uma motivação fundamental até o fim (contra todas as oportunidades e motivos para desistir) — pelo seu teor, sem dúvida, mas também pelo simples fato de terem eles se dado o trabalho de transmiti-las a mim. A Cíntia Vieira da Silva, por este mesmo motivo e também por aceitar participar da defesa, contribuindo com seu apoio na conclusão do trabalho. A Guillaume Sibertin-Blanc, por ter personificado para mim, em um momento decisivo, os desafios fundamentais do rigor filosófico, do labor do texto e da disponibilidade do intelectual. A Salma Tannus Muchail, Silvia Saviano Sampaio e Marcio Alves da Fonseca, na PUC-SP, e Alexandre Hahn, na UnB, cujas disciplinas que frequentei contribuíram para o meu conhecimento filosófico e pelo aprofundamento do meu gosto pela filosofia. A Hilan Bensusan, por ter me recebido na UnB, por ter oferecido, como orientador, o estímulo e o espaço de discussão filosófica necessários para que o projeto tomasse a forma que tomou e fosse adiante, e por ter me apoiado quando o mais importante era não desistir. A Rogerio Basali, por participar do exame de qualificação e fornecer um dos impulsos finais para a conclusão do trabalho, e a Wanderson Flor do Nascimento, pelo mesmo motivo e por integrar ainda a banca da defesa.

Aos colegas de trabalho do MinC, que participaram da maior parte dos meus dias nos últimos anos, em especial a Vanessa Veiga Esteves, cuja compreensão e apoio naquele ambiente foram fundamentais à minha sobrevivência.

Aos meus amigos, que são meu povo por vir, aqui e agora: Eiti, Decev, Puncha, Toloí, Gá, Renan, Buia, Vanessa, Richard, Lontra, Laércio, Falconi, Marina, Leandro, Hannah, Milton, Lenon, Murilo, Ybiti, Alessandro... Meu pensamento se move sob sua influência viva — pelo que eles, certamente, não se responsabilizam.

A Lorena Maciel Leite, por todas aquelas coisas que não há palavras para dizer e por não ter hesitado em me acompanhar nos confins mais desagradáveis de mim e do mundo, para me ajudar a voltar de lá inteiro e renovado, pronto a continuar.

Tenho apenas duas mãos  
e o sentimento do mundo  
(Drummond)

“Você fica aqui com seus pensamentos e é o rei do mundo.” Esta inocente observação se alojou no meu cérebro e com tamanha serenidade que como por encanto eu senti de fato saber o que isto queria dizer — ser o rei do mundo. Rei! Ou seja, alguém capaz de prestar homenagem ao alto e abaixo; alguém tão senciente, tão perceptivo, tão iluminado com amor, que nada escapa à sua atenção nem ao seu entendimento. O intercessor poético, em resumo. Que não governa o mundo, mas o venera a cada fôlego.  
(Miller)

Escrever sobre Deleuze não é comemorar uma revolução filosófica já feita. Ninguém quer ou pretende dizer o que é “a” filosofia de Deleuze. Nós nos sentimos afetados por Deleuze; nós, seus exploradores, ao tentarmos fazer filosofia hoje. Presumimos que a filosofia não sairá ilesa da aventura deleuziana, mas sabemos que cabe a nós mostrá-lo e realizá-lo.  
(Zourabichvili)

## RESUMO

A presente dissertação assume, como via de acesso ao pensamento de Deleuze, a ideia de que imprimem-se, nos lances de tal filosofia, as marcas fundamentais de um empirismo metafísico diretamente influenciado pelo pensamento de Jean Wahl, e vinculado, através dele em sua posição particular na academia francesa, não apenas a Bergson (o que evidencia, certamente, uma linhagem do pensamento francês), mas também a William James e Whitehead. A seguir, contudo, as sugestivas relações histórico-biográficas às quais se apontará serão menos importantes que as relações filosóficas entre esses cinco pensamentos. Esta abordagem mais geográfica da assim chamada “história” da filosofia, feita de planos, regiões e camadas sobrepostas, é ela também deleuziana, e foi elaborada em sua forma mais bem acabada em *O que é a filosofia?* (com Guattari). A primeira parte deste trabalho se ocupará da concepção apresentada neste livro e culminará na noção deleuzo-guattariana de *gosto filosófico*. A hipótese de leitura que nos orientará a partir de então será a seguinte: é o próprio gosto de Deleuze — ou seja, a *maneira* como sua filosofia se constrói, e não apenas este ou aquele termo mobilizado por ela — que coloca a sua filosofia em comunicação decisiva com a de Wahl. A segunda parte desta dissertação percorre o empirismo metafísico deste último, uma filosofia positiva, relacional e intensiva, passando por sua leitura de Bergson, James e Whitehead. Será aberto assim um vasto conjunto de possibilidades de composição entre tais filosofias e a de Deleuze. Na terceira parte, serão recolhidas algumas destas possibilidades, com o objetivo de demonstrar de que maneira a hipótese de um Deleuze com gosto filosófico empirista à moda de Wahl e seus aliados conduz a uma compreensão coerente de três questões que a obra deleuziana coloca ao seu leitor: a relação de tal pensamento com a história da filosofia e notadamente seu cânone racionalista; as relações com Kant e sua filosofia crítica, por trás do projeto deleuziano do empirismo transcendental; a significação da obra escrita a partir d’*O anti-Édipo* e do encontro com Guattari.

Palavras-chave: Deleuze. Jean Wahl. Empirismo transcendental. Gosto filosófico. Metafísica.

## ABSTRACT

The present work assumes, as a way of accessing Deleuze's thought, the hypothesis that the very moves of such philosophy carry the characteristic marks of a metaphysical empiricism directly influenced by Jean Wahl's thought, and, linked through him—in his particular position within French Academy—not only to Bergson (indicating an authentic lineage of French thought), but also to William James and Whitehead. In the following however, our suggestive observations on historical-biographical relations will be less important than the philosophical relations between the five thoughts. This more geographical approach of so called “history” of philosophy is itself a Deleuzian approach, which was developed in its best well-finished manner in *What is philosophy?* (with Guattari). The first part of this work is devoted to Deleuze's view of philosophy in the book mentioned, and culminates in the notion of *philosophical taste*. Our hypothesis transforms itself. It is by its philosophical taste—the very *manner* in which his philosophy is construed, not only some term which it mobilizes—that Deleuze's philosophy communicates resolutely with Wahl's. The second part of this text goes through the metaphysical empiricism of the latter—a positive, relational and intensive philosophy—whose paths also include encounters with Bergson, James and Whitehead. Thus we open numerous possibilities of bringing together—or to compose—this four thoughts and Deleuze's philosophy. In our third part, we will recall a few of these possibilities, in order to demonstrate that our hypothesis of a Deleuze endowed with empiricist philosophical taste, in the way of Wahl and his allies, leads to a coherent understanding of three questions brought by Deleuze to the readers of his books: the relations between Deleuzian thought and the history of philosophy, and namely the relations with its rationalistic canon; the relations with Kant and its critical philosophy that underlie the project of transcendental empiricism; the significance of the Deleuze's work written after his encounter with Guattari.

Key-words: Deleuze. Jean Wahl. Transcendental empiricism. Philosophical taste. Metaphysics.

# SUMÁRIO

*Abreviaturas das obras de Deleuze*

## PARTE I: UMA QUESTÃO DE GOSTO

1. *Deleuze e o empirismo*, 1.
2. *Um exercício deleuziano de leitura do empirismo de Deleuze*, 3.
3. *Cinco observações sobre a noção de gosto filosófico*, 16.

## PARTE II: JEAN WAHL COM JAMES, BERGSON E WHITEHEAD. UMA FAMÍLIA DE PLANOS EMPIRISTAS

1. *A hipótese de um Deleuze crítico e a intercessão de Jean Wahl*, 25.
2. *Um militante da revolução empirista da metafísica*, 35.
3. *A metafísica empirista de Jean Wahl*.
  - 3.1. *Um empirismo transcendental ou misticismo da coisa*, 44.
  - 3.2. *O empirismo radical e o problema da unidade*, 52.
  - 3.3. *Empirismo afetivo e univocidade da experiência*, 64.
  - 3.4. *Whitehead e os direitos da passividade*, 73.

## PARTE III: UMA INTRODUÇÃO EMPIRISTA AO PENSAMENTO DE DELEUZE

*MOTE* — *uma introdução empirista ao empirismo de Deleuze*, 80.

*PRIMEIRA COMPOSIÇÃO* — *concepção da filosofia*, 85.

*SEGUNDA COMPOSIÇÃO* — *Deleuze e a história da filosofia; empirismo e racionalismo*.

- 2.1 *Deleuze historiador: um estudioso do pensamento empirista*, 87.
- 2.2 *Espinosa e o empirismo que ultrapassa o racionalismo*, 88.
- 2.3 *Empirismo e racionalismo*, 89.
- 2.4 *Hume como precursor de James, Bergson e Whitehead*, 91.
- 2.5 *Leibniz ou Whitehead?*, 97.

*TERCEIRA COMPOSIÇÃO — A metafísica empirista de Deleuze; um movimento no trajeto deleuziano.*

- 3.1 *Deleuze, um empirista e um metafísico, 98.*
- 3.2 *Transcendental como metafísica positiva, 99.*
- 3.3 *Metafísica e exterioridade., 100.*
- 3.4 *Ontologia e crítica; matéria do ser e imagem do pensamento; metafísica e intensidade, 102.*
- 3.5 *Conclusão., 104.*

**BIBLIOGRAFIA.**

## **Abreviaturas das obras de Deleuze:**

*Por se tratar aqui de um estudo sobre a obra de Deleuze, as menções à bibliografia deleuziana serão feitas entre parênteses no corpo do texto, com as abreviaturas a seguir (em ordem cronológica); as demais referências bibliográficas serão feitas em nota de rodapé. Em todos os casos, o idioma do título acompanha o da edição utilizada. A tradução das citações de todas obras consultadas em idioma estrangeiro é de nossa responsabilidade.*

|     |  |
|-----|--|
| ES  | <i>Empirisme et subjectivité</i> (1953)                          |
| NP  | <i>Nietzsche et la philosophie</i> (1962)                        |
| PCK | <i>La philosophie critique de Kant</i> (1963)                    |
| B   | <i>Le bergsonisme</i> (1966)                                     |
| SPE | <i>Spinoza et le problème de l'expression</i> (1968)             |
| DR  | <i>Différence et Répétition</i> (1968)                           |
| LS  | <i>Logique du sens</i> (1969)                                    |
| AE  | <i>O anti-Édipo</i> (1972)                                       |
| D   | <i>Dialogues</i> (1977)  |
| MP  | <i>Mille Plateaux</i> (1980)                                     |
| C   | <i>Conversações</i> (1990)                                       |
| QP  | <i>Qu'est-ce que la philosophie?</i> (1991)                      |
| CC  | <i>Critique et clinique</i> (1993)                               |
| ID  | <i>L'île déserte</i> (Textos e entrevistas de 1953-1974)         |
| DRF | <i>Deux régimes de fous.</i> (Textos e entrevistas de 1975-1995) |
| LT  | <i>Lettres et autres textes</i>                                  |

## PARTE I

### UMA QUESTÃO DE GOSTO

#### 1. *Deleuze e o empirismo*

Propõe-se aqui uma tentativa de acessar a filosofia de Deleuze pelas vias do empirismo que a atravessa. Há evidências textuais suficientes para justificar este itinerário. As mais explícitas delas ocupam posição chave no desenrolar dessa filosofia.

Primeiramente, o livro que inaugura a bibliografia deleuziana em 1953<sup>1</sup> é *Empirismo e subjetividade*, um estudo sobre Hume, autor a quem, ademais, Deleuze também já havia consagrado sua tese de agregação. Tem início com este estudo empirista o que se pode chamar a fase “monográfica” de sua filosofia. Neste momento, Deleuze produz estudos ao mesmo tempo rigorosos e inventivos de história da filosofia (notadamente, os livros sobre Bergson, Nietzsche, Kant e Espinosa, além de Hume) e análises originais de obras literárias (como os livros sobre Sacher-Masoch e Proust). Trata-se de um período preparatório, mas também de criação; de reunião de ferramentas filosóficas e de investigação preliminar de problemas que reaparecerão em grande parte em *Diferença e repetição* (1968), o primeiro livro da fase propriamente “autoral” da trajetória deleuziana, quando o “retratista” de pensamentos alheios finalmente escreve em “nome próprio”, faz a “sua” filosofia<sup>2</sup> Em *Diferença e repetição*, a presença decisiva do aspecto empirista é inegável, como deixa claro o “Prólogo”, que coloca o esforço filosófico ali materializado sob o signo de certo “empirismo transcendental” (DR, p. 3-4). Esta fórmula paradoxal, por sua vez, embora pareça

---

<sup>1</sup> De seu “Projeto de Bibliografia”, redigido no final dos anos 1980 (LAT, p. 11-4), Deleuze exclui tanto os artigos anteriores a *Empirismo e subjetividade* (publicados em *Lettres et autres textes*) quanto o livro do tipo “vida e obra” sobre Hume, publicado na coleção “Philosophes”, em parceria com o professor André Cresson (*Hume. Sa vie, son oeuvre, avec une exposé de sa philosophie*. Paris: PUF, 1952).

<sup>2</sup> Anne SAUVAGNARGUES, por exemplo, se refere às obras da primeira fase como “monografias criativas que preparam *Diferença e repetição*” (*Deleuze. L’empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009). Para a visão do próprio Deleuze sobre os dois períodos mencionados de sua obra, vide a “Carta a um crítico severo” (C, p. 14-5) e a entrevista “Sobre a filosofia” (ibid., p. 169-71). Para a história da filosofia como uma “arte do retrato”, que não se reduz à mera repetição do que o filósofo disse ou “em que é preciso fazer semelhante, mas por meios que não sejam semelhantes”, vide a mesma entrevista (loc. cit.) e QPh?, p. 74. Sobre a arte filosófica do retrato “como atividade que faz parte da própria filosofia”, mas também sobre seu “papel preparatório”, como “lenta modéstia”, “enorme respeito” ou árduo “trabalho” a empreender “antes de [“ousar”] entrar na filosofia”, vide ABC, “H”, de História da Filosofia e QPh, p. 75.

ter sido abandonada logo em seguida, acabará por ser reclamada por Deleuze quase trinta anos depois, no último texto publicado por ele, “*L’immanence: une vie...*” (1995). De modo que é legítimo dizer que o empirismo abre os dois principais períodos da obra de Deleuze e também a encerra. Neste sentido, ele de fato “atravessa” o pensamento deleuziano, percorre de uma extremidade a outra.

Mas se é mesmo possível e interessante atravessar a obra deleuziana pelas vias de tal empirismo, é porque ele se insinua também em outros trabalhos, de maneira mais difusa. Pode-se dizer, por exemplo, que *O que é a filosofia?* (1991) adota a perspectiva do empirismo transcendental de *Diferença e repetição*, uma vez que, como esclarece Deleuze em carta de 1982, esta fórmula “quer dizer criação de conceitos” (LAT, p. 90). *Crítica e clínica* (1993), por sua vez, ocupa-se em grande parte da literatura inglesa e norte-americana, fonte indubitável do empirismo deleuziano, trazendo textos sobre Lewis Carroll, D. H. Lawrence, Walt Whitman e Melville. Anos antes, n’*A dobra* (1988), Deleuze já citava os nomes de Henry e de William James e fazia de Whitehead o autor da “terceira grande lógica do acontecimento” (LP, p. 72) e verdadeiro “sucessor” de Leibniz (LP, p. 103), em uma linha que tem seu início nos estoicos e que nos lança no seio do pensamento do próprio Deleuze, a quem o tema do acontecimento é caro desde *Lógica do sentido*.

Pode-se saltar então algumas obras (inclusive as que tratam do cinema e têm no pensamento de Pierce uma inspiração), para alcançar os dois livros principais da parceria com Guattari, que testemunham uma guinada, uma aceleração, no pensamento de Deleuze: *O anti-Édipo* (1972) e *Mil platôs* (1980). Dir-se-ia que, neles, o aspecto empirista não é tão evidente. De fato, não são feitas maiores menções ao empirismo e a autores empiristas em suas páginas; e talvez se pudesse lembrar neste ponto que mesmo *Lógica do sentido*, onde mal se vê o nome do empirismo, ecoa a fórmula do “empirismo transcendental” de *Diferença e repetição*, afinal Deleuze afirma ali que a sua “lógica do sentido”, instalada ela mesma em um campo transcendental, “é toda inspirada de *empirismo*” (LS, p. 32 – grifo nosso). Acontece, contudo, que *O anti-Édipo* e *Mil platôs* são mais povoados de empirismo do que estes argumentos sugerem. E a chave para percebê-lo é, principalmente, o capítulo “Da superioridade da literatura angloamericana” de *Dialogues* (1977, com Claire Parnet), que possui um trecho especificamente “Sobre o empirismo”. Ao longo do capítulo e sobretudo neste trecho, as ideias de “multiplicidade”, “agenciamento” e “rizoma” são celebradas por Deleuze como conquistas do empirismo filosófico e literário do pensamento inglês e

norte-americano. E isto é o bastante para que se destaque a decisiva vocação empirista de *Mil platôs*, que tem naquelas ideias três de suas noções fundamentais, tese que se reforça, quando se observa que o segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia* foi preparado, justamente, no período em que *Dialogues* era publicado.<sup>3</sup> E mesmo n'*O anti-Édipo* a presença do empirismo pode ser sentida; seja nas recorrentes referências à literatura de Henry Miller e de D. H. Lawrence ou quando se conduz o “e” e o “ou... ou” inclusivo das máquinas desejantes (AE, p. 16 e 25) ao encontro do “e” da lógica das relações exteriores aos termos, com que Deleuze define o empirismo, tanto em *Dialogues* quanto no verbete “Hume” da história da filosofia de François Châtelet (1972 – ID, p. 226-37), e como ele também já fazia em 1953, em *Empirismo e subjetividade* (p. 109).

## 2. Um exercício deleuziano de leitura do empirismo de Deleuze.

O empirismo, portanto, permeia toda a obra de Deleuze, presente em seus pontos mais significativos. É verdade, contudo, que ainda não se sabe bem de que empirismo se trata. Acima, saltou-se rápida e vagamente de sua presença expressa à ideia que Deleuze faz dele e aos desdobramentos desta ideia em sua obra. Saltou-se, assim, da evocação do empirismo para a manifestação da concepção do empirismo de Deleuze no próprio pensamento deleuziano. Passou-se a tratar, portanto, do estilo empirista de Deleuze. Além disto, no que diz respeito a este trabalho, passa-se agora também àquela dimensão em que mesmo o mais estrito exercício de leitura da obra de um filósofo é também um modesto (e sempre passível de fracasso) exercício “de filosofia” ou um *fazer* filosófico. Um fazer que, no entanto, não investimos porque estamos prontos, e sim *porque não estamos*. Um efetivo fazer que coincide imediatamente com o “mero exercício” de aspirante, na medida em que este, enquanto o realizamos, por menor que seja sua amplitude e interesse, nos põe imediatamente às voltas com aquilo que aspiramos (em nosso caso, a filosofia), nos obriga a dar conta deste algo, “do jeito que dá” – pois, do contrário, é impossível levar o exercício, isto é, a leitura, adiante. Segundo esta visão, o exercício de leitura da obra de um filósofo é, ao mesmo tempo,

---

<sup>3</sup> O primeiro texto de *Mil platôs*, “Rizoma”, que articula e desenvolve aquelas três noções, veio à luz como texto separado em 1976. Além disto, agora se sabe que, em meados de 1977, Deleuze e Guattari já tinham um plano com doze dos quinze “platôs” da versão final do livro, dos quais apenas três eram considerados por Deleuze ainda “por fazer” (LAT, p. 53-4).

um *exercício filosófico* de leitura – e é por isto que, mesmo as leituras mais corretas, contidas, acadêmicas, carregam e efetuam uma imagem da filosofia. Quanto a este trabalho, enquanto exercício de leitura, ele se dirige à obra de Deleuze e tenta introduzir-se nela pela via de seu empirismo; enquanto exercício filosófico, por outro lado, ele aspira, nesta tentativa, “dar conta” da filosofia de Deleuze, isto é, fazer uma leitura filosófica desta filosofia, adotando uma perspectiva ela mesma deleuziana.

Daí que comecemos a abordar o empirismo que corta de ponta a ponta a obra de Deleuze pelo “final” desta obra, ou mais especificamente, por *O que é a filosofia?*, onde encontramos a concepção da filosofia e as ferramentas conceituais que orientarão nosso itinerário. Com vistas às formulações deste livro é que começávamos a levantar a questão sobre qual empirismo é este que Deleuze reclama e também define em seus livros, e que, mesmo quando não é expressamente evocado, se manifesta, como uma das marcas impressas no próprio estilo da filosofia deleuziana. Isto porque a existência de um “estilo”, de um “tom” ou de um “gosto” peculiar, por trás das criações do pensamento, sejam elas filosóficas, científicas ou artísticas, é uma das ideias principais de *O que é a filosofia?*. Para chegar a tratar da noção de gosto e do empirismo como um traço particular do gosto de Deleuze, seria preciso, portanto, partir da resposta dada por ele e Guattari à questão título de seu último livro em parceria.

De acordo com o que se lê na conclusão de *O que é a filosofia?*, “Do caos ao cérebro” (p. 189-206), a filosofia, para Deleuze e Guattari, é uma “faculdade” – uma faculdade pensante criativa do “cérebro-sujeito”, ao lado das ciências e das artes. Em comum, essas três disciplinas ou faculdades têm a criação de uma “ideia vital” que “enfrenta o caos”, que “traça um plano” sobre ele<sup>4</sup>. É a maneira pela qual a ideia filosófica se cria a partir do caos que nos interessa por ora; deixaremos para outro momento, portanto, a questão do cérebro-sujeito e suas faculdades.

O que Deleuze e Guattari tomam por “caos” não é a “ausência de determinação” ou o estado de uma “mistura ao acaso”, mas antes uma “velocidade infinita”. Por um lado, isto quer dizer que o caos contém “todas as partículas possíveis”, evoca “todas as formas possíveis”, às quais percorre integralmente, em um único lance. Por outro, isto implica igualmente que o caos não é simples questão de coexistência, pois, com a mesma velocidade

---

<sup>4</sup> “O que define o pensamento, as três grandes formas do pensamento, a arte, a ciência e a filosofia, é sempre enfrentar o caos, traçar um plano, desenhar um plano sobre o caos” (QPh, p. 186).

que vê aparecer, ele também *perde* as inumeráveis determinações que abarca, “dissipa toda forma que nele se esboça”. O caos é, assim, uma velocidade infinita “de nascimento e de esvanescimento”, que não diz respeito senão a “variabilidades infinitas”, ou seja, meros *esboços fugidios* de determinações, cuja aparição e desaparecimento “coincidem”. Daí que, apesar de possuir todas as determinações, o caos seja a própria “impossibilidade de uma relação entre duas determinações”; daí que não se trate, do seu ponto de vista, da mera desordem (o que já seria alguma relação), mas sim da mais absoluta *inconsistência*. O caos, com sua velocidade, “*desfaz no infinito* toda consistência”. Ele é, por isso, uma espécie de “vazio”, mas um vazio “que não é um nada”, e sim um “virtual”. A totalidade das determinações é pura *virtualidade caótica*, variabilidade infinita vazia, por ser “sem consistência nem referência, *sem consequência*” (QPh, p. 44-5, 111-2 e 189 – grifos nossos.).

A questão então é como o conceito filosófico dá conta do caos virtual ou se cria a partir dele. A criação da ideia vital, seja em filosofia, nas artes ou nas ciências, sempre supõe ou é concomitante ao *traçado de um plano sobre o caos*. Daí Deleuze e Guattari afirmarem que, tanto quanto suas respectivas ideias, o que define essas “três grandes formas do pensamento” é sua maneira singular de “traçar um plano, extrair um plano do caos” (QPh, p. 186, cf., p. 90). Ao plano propriamente filosófico Deleuze e Guattari chamam plano “de imanência”, e o problema particular a que ele responde, o problema do conceito, consiste, segundo eles, em “*salvar o infinito, dando-lhe consistência*” (ibid., p. 186 – grifo nosso).<sup>5</sup> Acontece que o infinito, como se disse, jamais pode chegar a possuir consistência por si só, pois o próprio da velocidade infinita é percorrer apenas variabilidades fugidias, meras virtualidades evanescentes, sem inter-relação possível e, portanto, incapazes de construir qualquer coisa. A instauração do plano de imanência, ao contrário, constitui, justamente, um dos aspectos do *construtivismo* filosófico<sup>6</sup>. É *sobre* o plano de imanência que o outro aspecto deste construtivismo, a criação de conceitos propriamente dita, se desenrola. O plano de imanência é a base do constructo filosófico, o “solo absoluto da filosofia, sua Terra [...] e sua fundação, sobre as quais ela cria seus conceitos”. Assumindo que a filosofia só começa enquanto tal com a efetiva criação dos conceitos, Deleuze e Guattari concebem o plano de imanência como “pré-filosófico”. Mas o prefixo “pré” deve ser bem compreendido. O plano

---

<sup>5</sup> Cf., p. ex., ibid., p. 45: “O problema da filosofia é adquirir uma consistência sem perder o infinito [...]”

<sup>6</sup> V. ibid., p. 12 e p. 38: “A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares que diferem por natureza: criar conceitos e traçar um plano.”

não é exterior à filosofia; se ele a “funda”, é na medida em que a fundação já faz parte da própria construção ou a condiciona “de dentro”. O plano diz respeito às “condições internas” da filosofia, que, apesar de começar com o conceito, é por ele “instaurada” (ibid., p 43-4).

O que se instaura com o plano de imanência é uma “imagem do pensamento”, isto é, a “imagem que o pensamento se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento...”. Na base de qualquer filosofia se encontra, portanto, segundo Deleuze e Guattari, uma concepção particular daquilo que o pensamento “pode reivindicar *de direito*” (QPh, p. 39-40). Mas o caráter primitivo ou fundante da imagem do pensamento não deve fazer da filosofia em geral ou do pensamento deleuzo-guattariano em particular um kantismo em última instância. O necessário é somente que haja uma imagem do pensamento específica na base da criação filosófica; esta necessidade em hipótese alguma se confunde com o giro copernicano de Kant, com a identificação da imagem do pensamento à consciência subjetiva, que corresponde tão somente a um caso (bastante influente) de especificação da imagem. Como uma filosofia especifica seu plano de imanência ou sua imagem do pensamento? Elegendo e resgatando diretamente do caos determinados movimentos que lhe serão “fundamentais”, que lhe constituirão o “horizonte absoluto”, a “respiração” que banhará o “arquipélago” de seus conceitos, o “meio indivisível” que estes últimos vão “distribuir sem dividir”, isto é, fraturar “sem lhe romper a integridade”. Na instauração da filosofia a questão é, portanto, a da *seleção* de tais movimentos infinitos que estabelecerão um “Todo potente”, um “Uno-Todo ilimitado”, que se distingue por natureza de qualquer conceito que possa vir a lhe povoar (ibid., 38-9).

Quanto ao caos, poder-se-ia dizer que, com sua velocidade infinita, ele é, por si mesmo, um só movimento, que atravessa todas as determinações possíveis, em um único lance. Pelo mesmo motivo, contudo, pode-se admitir que ele é, simultaneamente, *uma infinidade de movimentos distintos* que se cruzam e se dobram infinitamente uns nos outros, esboçando e desfazendo determinações, em lances igualmente ilimitados. Há pouco, o caos como movimento infinito era dito uma pura “virtualidade”; pode-se dizer então que seus infinitos movimentos, os movimentos *do* infinito, são *virtuais*. Perguntar aonde se dirigem esses movimentos virtuais (objetos intensionais?), ou o que eles movem exatamente (uma consciência subjetiva?) não seria apropriado. Pois o movimento do infinito “não implica nem ponto de referência objetivo nem móbil que se experimentaria como sujeito”; é o próprio movimento que “*tomou tudo*, e não há o menor espaço para um sujeito ou um objeto”, em

proveito dos quais ele se executaria. O movimento virtual é uma “direção absoluta”, “agulha” que “é também o polo” (QPh, p. 40 e 42 – grifo nosso), ou, simplesmente, *imane*nte. Pois afirmar que o puro movimento “tomou tudo” sem referência possível a um sujeito que o testemunhe ou um objeto a que se dirija é o mesmo que dizer que a *imanência* “toma tudo [...] e não deixa subsistir nada a que ela pudesse ser imanente” (ibid., p. 47). É por isso que, para Deleuze e Guattari, o plano filosófico que lida com o caos “salvando” o infinito é um plano “de imanência”: trata-se de um plano que se constitui dos próprios movimentos virtuais que o caos reúne, movimentos do infinito ou em variação infinita. Dizia-se acima que este plano de movimentos era *pressuposto* pela criação filosófica, à maneira de uma fundação que já faz parte da respectiva construção. Decerto que os conceitos propriamente ditos também podem pressupor uns aos outros, se apoiar uns nos outros, remeter uns aos outros, e que isto é parte de seu jogo. Mas o plano não é ainda um conceito. Ao contrário, ele apela apenas a uma “compreensão não conceitual” ou *intuitiva*, isto é, uma compreensão imediatamente implicada nos movimentos virtuais infinitos – pois não é senão de *intuições* que eles se “revestem”. De modo que afirmar a correlação entre criação de conceitos e o traçado de um plano de imanência composto de movimentos infinitos fundamentais equivale a admitir, seguindo a “grandiosa perspectiva leibniziana ou bergsoniana”, que “toda filosofia depende de uma intuição que seus conceitos não cessam de desenvolver” (ibid., p. 42-3).

Mas o que significa exatamente selecionar essas direções absolutas, esses movimentos infinitos, essas intuições virtuais, que constituirão as condições internas de uma filosofia? Selecionar o movimento é “retê-lo”, “conservá-lo”. Todavia, isto não corresponde a interrompê-lo muito menos isolá-lo. É preciso notar, de saída, que o movimento do infinito se caracteriza por um “vai e vem”, segundo o qual ele não pode se lançar em uma direção “sem já retornar sobre si” (QPh, p. 40). Sob um primeiro aspecto, Deleuze e Guattari localizam aí a “reversibilidade” do pensamento e do ser. Afinal, em um puro plano de imanência sem sujeitos ou objetos e feito apenas de direções absolutas intuíveis, o movimento não se lança como “imagem do pensamento” sem retornar como “matéria do ser”, e “é neste sentido que se diz que pensar e ser são uma só e mesma coisa” ou que o plano de imanência “tem duas faces, como Pensamento e como Natureza, como *Physis* e como *Noûs*” (ibid., p. 41) – um novo indício de que a questão do plano de imanência não responde a um problema de tipo kantiano. Mas é possível ainda uma segunda leitura do vai e vem dos movimentos, que não contradiz a primeira. De acordo com ela, é como se a “ida” remetesse à potência de “direção

absoluta” do movimento infinito que cruza o caos inteiro, enquanto a “volta” remeteria à sua potência de “misturar-se” e variar, por assim dizer, sua necessidade de lançar outros movimentos, de dobrar-se com eles, de participar de emaranhados, tendendo à caotização. Assim, “cada movimento percorre todo o plano, fazendo um retorno imediato sobre si mesmo, cada um deles se dobrando, mas também dobrando outros ou se deixando dobrar, engendrando retroações, conexões, proliferações, na fractalização dessa infinidade infinitamente dobrada”, de tal modo que “o plano de imanência não para de se tecer, gigantesca lançadeira [de tear]” (loc. cit.). A conservação ou retenção dos movimentos fundamentais (imagem do pensamento ou matéria do ser) “curva” o plano de diversas maneiras, de modo a *condicionar* os caminhos possíveis, que a princípio se mostravam infinitos. É assim com o “erro”, por exemplo: como “direção que exprime de direito o negativo do pensamento”, ele é um dos traços principais do que Deleuze e Guattari chamam a “imagem clássica do pensamento”. Uma vez selecionado como traço de direito, o erro “repele outras determinações rivais”, remetendo-as ao “estado de simples fatos”, fatos estes que certamente poderão ser conceitualizados, mas já sobre um plano condicionado por aquela que foi retida como a direção fundamental. Ao se fazer do erro o negativo de direito, portanto, “não se ignora [...] que há outras coisas que ameaçam o pensamento: a besteira, a amnésia, a afasia, o delírio, a loucura...; mas todas estas determinações serão consideradas como fatos que têm um só efeito de direito imanente no pensamento, o erro”. Além disto, em seu retorno sobre si, o erro como direção de direito do pensamento, que se dobra sobre as determinações de fato da amnésia, do delírio etc., ainda que seja “afetado por um signo negativo”, também se encontra “dobrado em outros movimentos”, desta vez “de signos *positivos*”. Assim, na imagem clássica, Deleuze e Guattari sugerem que o erro não exprime o negativo do pensamento sem cruzar com outro movimento fundamental, segundo o qual o próprio pensamento “se apresenta como 'querendo' o verdadeiro”, inclinado naturalmente para a verdade; pois é na medida em que possui de direito o verdadeiro que o pensamento encontra no “erro” (“tomar o falso por verdadeiro”<sup>7</sup>) o seu negativo de direito (ibid., p. 53-4).

A retenção dos movimentos de base de uma filosofia induz, portanto, uma seleção generalizada de movimentos de direito e também de fato. O plano de imanência, partindo do estabelecimento dos movimentos de direito do pensamento, é, desta forma, “como um corte no caos e age como um crivo”, uma peneira; em suas “curvaturas variáveis”, se “conservam

---

<sup>7</sup> Cf. ibid., p. 42.

os movimentos infinitos que retornam sobre si na troca incessante” e que, retornando, “não param de liberar nele [no plano] outros movimentos que se conservam”, recobrando o caos inteiro, no que pode tomar a forma, à primeira vista, de uma espécie de reação em cadeia, mas que é, antes de tudo, um “apelo à criação de conceitos” que mapearão o plano (QPh, p. 44-5). Deste modo, é o plano inteiro ou é todo o recorte do caos que se oferece à variação, quando se lhe alteram os movimentos fundamentais. Mas se o plano tem este aspecto de “Uno-Todo”, de horizonte absoluto, não é porque seus elementos fundamentais unifiquem ou totalizem o caos. É verdade, contudo, que esta hipótese caracteriza boa parte das tentativas na história da filosofia, que abrem mão da pura imanência do plano, para torná-lo imanente a algo, uma unidade superior, “que seria como um 'dativo', Matéria ou Espírito” (é assim que Kant, por exemplo, atribui o plano de imanência à unidade originária de uma consciência subjetiva). Acontece que é o plano de imanência, com seus movimentos heterogêneos, “que constitui, ele mesmo, essa matéria do ser ou essa imagem do pensamento”, e *ambas ao mesmo tempo* (ibid., p. 46-7). Que ele seja um “meio indivisível”, um “Uno-Todo”, não é algo que se deva a uma suposta potência de unificação que esta ou aquela determinação escolhida exercem sobre o caos; ao contrário, é a potência de conexão e proliferação ilimitada do próprio caos que permite que as determinações fundamentais selecionadas por uma filosofia irradiem consequências por toda parte, condicionando os demais movimentos e produzindo um recorte coeso e englobante do infinito.

Traçar um plano e criar conceitos: são estas, segundo Deleuze e Guattari, as duas atividades complementares de que a filosofia se faz. O traçado do plano “faz apelo à criação de conceitos” pela seleção de movimentos que induz; a criação de conceitos, por sua vez, não deixa de trabalhar as curvas do plano segundo suas necessidades. No entanto, além destas duas instâncias e entre elas, interfere o “personagem conceitual”. Os personagens são os “verdadeiros sujeitos”, os “verdadeiros agentes de enunciação”, de uma filosofia – dos quais o filósofo é apenas um “invólucro” ou então o “pseudônimo” com que assinam tantos “heterônimos” quanto sua filosofia articular. A filosofia não é feita de proposições, mas sim dos movimentos pensados por intermédio desses personagens<sup>8</sup> (QPh, p. 62-3). É o personagem que “mergulha no caos” e, segundo seu ponto de vista peculiar, “extraí as determinações com as quais fará os traços diagramáticos [os movimentos selecionados] de

---

<sup>8</sup> “Na enunciação filosófica, não se faz algo dizendo-o, mas *faz-se o movimento pensando-o*, por intermédio de um personagem conceitual. (Ibid., p. 63 – grifo nosso.)

um plano de imanência” (ibid., p. 73). Esses personagens “vivos” podem ser expressamente evocados no texto (como os inúmeros personagens de Nietzsche, como o Sócrates de Platão) ou então aparecer por si mesmos “muito raramente ou por alusão” (como nos diálogos subterrâneos que povoam as filosofias ou na escrita em primeira pessoa, em que o filósofo esconde sob seu eu o personagem que fala através dele). Eles também podem ser de todo tipo: não humanos tanto quanto humanos, ou então mitológicos, históricos, ficcionais etc. A condição é que, uma vez mobilizados por certa filosofia, eles “se tornem outra coisa que aquilo que são historicamente, mitologicamente ou correntemente” (ibid., p. 63-4), uma vez que sua personalidade deve variar segundo os movimentos que são convocados a buscar e os conceitos que são capazes de criar. Pois se os personagens são estes verdadeiros “agentes de enunciação” da filosofia, é na medida em que, ao traçar o plano, eles também criam o conceito propriamente dito. É que, como se dizia, ao contrário do que a impressão de uma reação em cadeia dos movimentos talvez possa sugerir, “os conceitos não se deduzem do plano” (como Descartes, por exemplo, pretendeu); na verdade, “é necessário o personagem conceitual para criá-los sobre o plano, tanto quanto ele é necessário para traçar o próprio plano” (ibid., p. 73).

Um conceito, a ideia vital propriamente filosófica, se cria como “ponto de condensação” ou de “sobrevoo a velocidade infinita” de um número finito de movimentos, trazidos à tona e ordenados pelos personagens, que integram os seus “componentes” ou as “ordenadas intensivas” de acordo com as quais se desenham, em uma região do plano e entre as “curvas” que o estabelecem, os “contornos” de uma “superfície absoluta”. O conceito, segundo Deleuze e Guattari, é um “todo fragmentário”. *Fragmentário*, uma vez que seus componentes se conservam sempre “distintos, heterogêneos”, livres da necessidade de qualquer outro termo eminente que lhes assegure a unidade e acabe, no limite, por neutralizar a sua diferença – o conceito é assim “autoposição”. Um *todo*, pois não deixa de se estabelecer uma unidade entre tais componentes, na forma de “um recobrimento parcial [mútuo], uma zona de vizinhança ou um limiar de indiscernibilidade”, no seio do qual eles se “fundem”, se tornam “não separáveis”, desprovidos de independência relativa<sup>9</sup>: “algo passa de um

---

<sup>9</sup> Os conceitos filosóficos e as funções científicas são, segundo Deleuze e Guattari, “duas multiplicidades que diferem em natureza”. Evocando a duração bergsoniana, a dupla caracteriza “as multiplicidades propriamente filosóficas” como “multiplicidades de  *fusão*”, expressão que deve dar conta da “inseparabilidade das variações [ou componentes do conceito], em oposição às multiplicidades de espaço, número e tempo, que ordenavam misturas e remetiam à variável ou às variáveis  *independentes*”, características da ciência (v. ibid., p. 121 – grifos nossos).

[componente] ao outro, algo de indecível entre os dois: há um domínio *ab* que pertence tanto a *a* quando a *b* ou onde *a* e *b* ‘devem’ indiscerníveis”, são “condensados”, “sobrevoados a velocidade infinita” (i.e., instantaneamente) ou *fazem conceito*. É desta maneira que, das variabilidades ilimitadas que abalam o plano, destacam-se *variações* inseparáveis como componentes de conceitos. Pois, em tais regiões de indiscernibilidade, os componentes continuam com margem para variar, contanto que respeitem os termos de sua inseparabilidade ou de sua determinação recíproca, ou seja, com a condição de que não se transformem para além dos limites de sua vizinhança ou de seu recobrimento mútuo, sob pena de provocarem o desmantelamento do conceito, a desarticulação de sua “endoconsistência” – há também, contudo, uma “exoconsistência” ou uma “vizinhança externa”, segundo a qual, a “saturação” de um componente, ao invés de levar à desarticulação do conceito, conserva-o e lança uma ponte para um conceito diferente no mesmo plano.<sup>10</sup>

Pode-se compreender, a esta altura, duas coisas: por que Deleuze e Guattari chamam aos componentes do conceito “ordenadas intensivas” e também como a criação filosófica é capaz de guardar o infinito. Quanto à primeira questão, fala-se em “ordenadas”, justamente porque é a *ordem* de vizinhança que trabalha os componentes e assim determina o próprio conceito – daí aqueles serem ditos “processuais, modulares” (QPh, p. 25). Tais ordenadas são “intensivas”, por outro lado, pois o que varia com um componente, quando ele experimenta diferentes fases sem sair da zona de vizinhança que habita, e o que varia de um componente a outro, na ordem ela mesma inseparável ou gradual do conceito, são as *intensidades* aportadas pelas intuições que revestem os respectivos movimentos. Quanto à segunda questão, decerto que a relação particular da criação filosófica com o infinito começa a se estabelecer com a tendência do plano de imanência a recobrir todo o caos; por outro lado, Deleuze e Guattari afirmam que, se a filosofia é capaz de salvar o infinito, é graças ao duplo aspecto, “ao mesmo tempo relativo e absoluto”, do conceito:

*relativo a seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao plano sobre o qual ele se delimita, aos problemas que se espera que ele resolva, mas absoluto pela condensação que ele opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que ele atribui ao problema*

---

<sup>10</sup> “O conceito não tem outra regra senão a vizinhança, interna ou externa. Sua vizinhança ou consistência interna é assegurada pela conexão de seus componentes em zonas de indiscernibilidade; sua vizinhança externa ou exoconsistência é garantida pelas pontes que vão de um conceito a outro, quando os componentes do primeiro estão saturados.” (QPh, p. 87.)

[pois a enunciação do conceito e o estabelecimento do plano são concomitantes]. *Ele é absoluto como todo, mas relativo enquanto fragmentário. Ele é infinito por seu sobrevoos ou sua velocidade [a condensação imediata que implica], mas finito por seu movimento, que traça o contorno dos componentes.* (ibid., p. 26.)

Os conceitos são, assim, “*velocidades infinitas de movimentos finitos*, que percorrem, a cada vez, seus próprios componentes”; ou ainda: “*movimentos finitos*, cujo infinito é apenas de velocidade, e que constituem, a cada vez, uma superfície ou um volume, um contorno irregular, marcando uma parada no grau de proliferação” (ibid., p. 38 e 42 – grifo nosso). A filosofia como criação de conceitos guarda o infinito, portanto, limitando-lhe os movimentos, ao mesmo tempo em que assume sua velocidade. De um lado, tem-se a “pedagogia”, a “criação”, a “idealidade” do conceito, remetendo às suas condições de emergência e ao seu estabelecimento passo a passo, isto é, de componente em componente ou – para ressaltar que a ideia conceitual não é como uma abstração tradicional – de singularidade em singularidade<sup>11</sup>. De outro lado, é a “ontologia”, a “autoposição”, a “realidade” do conceito que se manifestam, remetendo à sua consistência “autorreferencial”, assegurada pelo sobrevoos absoluto (que prescinde, para a unificação dos componentes, de uma dimensão suplementar a eles<sup>12</sup>), e não menos real por dar conta de um “puro acontecimento” virtual, um incorporeal, uma intensão extraída do caos, sem relação a estados de coisas ou de corpos extensos em que

---

<sup>11</sup> Os componentes (e, com eles o conceito) são estritamente locais, o que os afasta da pretensão de uma natural generalidade; por outro lado, eles se apresentam igualmente como linhas de variação (ainda que controlada), daí não se reduzem a meros particulares. Por esta razão, os componentes em si mesmos não são senão “singularidades” designadas por um artigo indefinido (“*un*” e também “*des*”, em francês) – que podem, por sua vez, assumir “valores variáveis” (particulares) ou uma “função constante” (geral) conforme o caso (QPh, p. 25). Deleuze e Guattari opõem então uma “pedagogia” do conceito, que toma os momentos de sua criação (componentes) como singularidades, a uma “enciclopédica” do conceito, levada a cabo pelos pós-kantianos, em especial Hegel, com sua pretensão de universalidade e sua vocação eminentemente representativa, ou seja, anticriativa (Ibid., p. 16-7).

<sup>12</sup> A ideia de um domínio de sobrevoos absoluto é remetida, por Deleuze e Guattari (ibid., p. 26), à concepção de Raymond RUYER, segundo a qual a ideia geométrica de que “é preciso sempre um observador situado em uma dimensão  $n + 1$ , para ver todos os pontos constituintes de um ser de  $n$  dimensões” não se aplica aos fenômenos da consciência nem da vida, fenômenos para os quais “a noção de sobrevoos absoluto, de sobrevoos não dimensional, é a chave”. Quanto à consciência, Ruyer afirma: “‘eu’ não preciso estar fora de minha sensação, em uma dimensão perpendicular, para considerar, um separado do outro, todos os detalhes da sensação.” Deste modo, “relativamente à multiplicidade dos detalhes na sensação, ‘eu’ – o indefinível ‘eu’ – apareço como unidade, como uma unidade dotada de *ubiquidade*.” É da mesma forma com o conceito, para Deleuze e Guattari, que, a despeito de não ocupar uma dimensão suplementar à multiplicidade de seus componentes, aparece como a sua unidade, mas uma unidade, justamente, por “ubiquidade”, onipresença, isto é, velocidade infinita. (Cf. *Néo-finalisme*. Paris: PUF, p. 95-100).

o conceito venha a se atualizar (ibid., p. 27). “Real sem ser atual, ideal sem ser abstrato...” A fórmula do virtual encontrada por Deleuze em Proust (v. PS, p. 76) e retomada em *Bergosnismo*, fórmula esta que remete à Ideia, em *Diferença e repetição*, ao Acontecimento, em *Lógica do sentido*, ao corpo sem órgãos e ao plano de consistência em *Mil platôs*, definirá os conceitos filosóficos, em *O que é filosofia?*, como “formas de um pensamento-Natureza”.

Tome-se um dos exemplos que Deleuze e Guattari nos apresentam: o do cogito cartesiano, que se pode enunciar na fórmula estendida “eu, que duvido, penso; se penso, logo sou; eu sou uma coisa que pensa”. São três os componentes que ele envolve: duvidar pensar e ser. O conceito do Eu cartesiano é, portanto, o ponto de sobrevoos que dá conta dos três; o ponto de acumulação *E*, “que passa por todos os componentes e em que coincidem *E'* – duvidar, *E''* – pensar, *E'''* – ser”. Se, para condensá-los, o conceito *passa* pelos componentes, é porque, como se dizia acima, ele não é propriamente um ponto estabelecido em uma dimensão suplementar, observando-os, mas uma velocidade infinita ou a própria superfície absoluta que não é diferente dos componentes heterogêneos que a produzem segundo sua ordem de vizinhança. “Uma primeira zona [de vizinhança] está entre duvidar e pensar (eu que duvido não posso duvidar que penso) e a segunda está entre pensar e ser (para pensar é necessário ser)”; o conceito do cogito é a continuidade imediata destas duas zonas, *nesta ordem*. Uma ordem diferente, com ou sem a interferência de outros componentes, implicaria um conceito e componentes distintos.

É assim com o cogito kantiano, como demonstram Deleuze e Guattari. A crítica de Kant a Descartes é por este ter concebido o conceito de um sujeito substancial do pensamento, uma vez que, do ponto de vista do plano de imanência instaurado pela filosofia kantiana, “nada funda uma tal pretensão do Eu”. Com o problema transcendental das condições de possibilidade da experiência, Kant traz para seu plano um novo elemento, a forma pura do tempo, que “não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior”. A introdução deste elemento conduzirá o próprio conceito de um sujeito do pensamento a um paradoxo, o “paradoxo do sentido interno”: a atividade pensante ou a espontaneidade do entendimento, levada adiante por uma autoconsciência originária, não se confunde à intuição passiva de si mesmo, que é mero fenômeno. O eu que efetivamente pensa (o “*Je*” indeterminado, na tradição francesa) não é o mesmo eu que é pensado como objeto de experiência (o “*moi*” determinado pela forma do

tempo). Tem-se, no caso kantiano, portanto, o conceito de um Eu “rachado”, como dizia Deleuze em *Diferença e repetição*, um conceito que, afirmando sua heterogeneidade irreconciliável, “torna *inseparáveis* o *Je* e o *Moi*” (v. QPh, p. 34-6).<sup>13</sup> Entre “eu penso” (subjetividade transcendental) e “eu sou” (objetividade empírica), Kant fez interferir outro elemento, a forma do sentido interno, que reposicionou as vizinhanças e, por isso mesmo, trabalhou os próprios componentes, que agora integram um novo conceito de Eu, conceito este ligado a um diferente conceito de tempo (forma a priori da intuição, tempo linear infinito, independente da forma do espaço), assim como de ser (problema do fenômeno e da coisa em si). Vê-se bem porque não é o bastante dizer que os componentes apenas “se relacionam” por sua vizinhança: eles também se transformam a partir dela, segundo sua natureza *processual* ou *modular*, isto é, eles variam em si mesmos, conforme a posição que ocupam ou conforme sua ordem de entrada nas zonas de indiscernibilidade abarcadas pelo conceito em questão.<sup>14</sup>

Por outro lado, a despeito das diferenças, o cogito cartesiano e o cogito kantiano têm suas semelhanças. Em ambos os casos, afinal, a construção do conceito atende à necessidade de instaurar um plano reduzido que servirá de fundamento sólido para o pensamento da verdade. E tanto a filosofia cartesiana como a kantiana operam tal redução, eliminando do problema do pensamento como verdade os pressupostos (ou movimentos diagramáticos na base do Uno-*Todo*) objetivos; seu pressuposto comum é a subjetividade implícita em todo conhecimento, que consideram uma e naturalmente afeita à verdade (de acordo com a imagem clássica do pensamento ou imagem dogmática, nos termos de *Diferença e repetição*) – daí ambos os sistemas recorrerem a um conceito de Eu, e daí também o Eu rachado de Kant ser “paradoxal” (a exigência fundamental de verdade ou de validade objetiva, associada à

---

<sup>13</sup> “O cogito apresenta agora quatro componentes”, dizem Deleuze e Guattari, “[1] Eu penso e, por isso, sou ativo; [2] eu tenho uma existência; [3] portanto esta existência não é determinável senão no tempo como aquela de um eu passivo; [4] eu sou, pois, determinado como um eu passivo que se representa necessariamente sua própria atividade pensante como um Outro que o afeta.” (QPh, p. 35.)

<sup>14</sup> V. também a discussão sobre o conceito de Outrem (ibid., p. 21-2): “outrem é necessariamente segundo em relação a um eu? Se sim, é na medida em que seu conceito é aquele de um outro – sujeito que se apresenta como objeto – especial em relação ao eu: são estes seus dois componentes. [...] Estamos aqui diante de um problema que concerne a pluralidade dos sujeitos, sua relação, sua apresentação recíproca. Mas tudo muda evidentemente se acreditamos descobrir outro problema: em que consiste a posição de outrem, que o outro sujeito vem apenas ‘ocupar’ quando me aparece como objeto especial, e que eu, por minha vez, venho ocupar como objeto especial quando lhe apareço? Deste ponto de vista, outrem não é ninguém, nem sujeito nem objeto. Há vários sujeitos, pois há outrem, e *não o inverso* [...]”. Neste conceito, a posição de outrem é que é “primeira em relação a um eu”, e “tudo mudou”, inclusive o sentido de “sujeito”, “objeto” e “outro”.

unidade do Eu, é que faz da rachadura um paradoxo). Mas, ainda assim, como se dizia, os resultados filosóficos atingidos pelos dois são radicalmente diferentes. Como tratar desta questão? Seria interessante considerar que, de Descartes a Kant, há tão somente uma espécie de evolução, como se a ruptura entre eles, uma vez tomada retroativamente, aparecesse como continuidade progressiva? Uma afirmação como esta, para Deleuze e Guattari, se aplicaria às ciências, não à filosofia. O tempo da filosofia, segundo eles, é um tempo “estratigráfico”, que renuncia “ao ponto de vista estritamente histórico” e compreende que “o antes e o depois” indicam apenas a “ordem de superposições” dos planos ou sistemas particulares, como folhas empilhadas, recobrando o grande plano de imanência que é caos<sup>15</sup>. Primeiramente, as filosofias se constroem apoiadas umas sobre as outras; os movimentos de uma são frequentemente “atalhos ou desvios” em relação aos movimentos de uma antecessora, que é assim eclipsada; é comum também que uma curvatura variável só apareça na qualidade de transformação “de uma ou várias outras”, advindas de pensamentos mais antigos ou subterrâneos; igualmente (QPh, p. 58-9),

*as imagens do pensamento não podem surgir em uma ordem qualquer, uma vez que implicam mudanças de orientação que só se pode localizar diretamente sobre a imagem anterior (e mesmo para o conceito: o ponto [ou superfície absoluta] de condensação que o determina supõe ora a explosão de um ponto ora a aglomeração de pontos precedentes).*

Mas a estratificação filosófica não é sempre uma sequência linear. Acontece frequentemente de “camadas muito antigas” abrirem caminho até a camada presente (Heidegger e os pré-socráticos); além disto, em regiões diferentes do plano, “as superposições não são forçosamente as mesmas nem têm a mesma ordem”. De modo que o tempo stratigráfico da filosofia é “um tempo grandioso de *coexistência*” (grifo nosso), ao passo que o tempo científico é serial, com toda ruptura implicando um reencadeamento retroativo, que não implica, por sua vez, a retomada dos caminhos de teorias passadas, mas antes torna desnecessário reexaminá-los<sup>16</sup>.

A questão geral sobre o cogito kantiano *versus* o cartesiano vem a ser a seguinte: como abordar as proximidades e distâncias entre as filosofias? Ou ainda: não mais “o que é a filosofia?”, mas sim “o que é *uma* filosofia?”. E uma filosofia, para Deleuze e Guattari, é a

---

<sup>15</sup> Sobre o aspecto “folhado” do plano de imanência, v. *ibid.*, p. 51.

<sup>16</sup> Sobre o “ritmo do progresso científico” e sua diferença para o tempo da filosofia, v. QPh, p. 117-8.

instauração de um plano, a invenção de personagens e a criação de conceitos, empreendida segundo um *gosto filosófico* determinado. O gosto é o estilo que trabalha um sistema e dá o seu tom, para além dos meros termos mobilizados (no caso de Kant e Descartes, por exemplo, os termos são, em boa parte, os mesmos, mas seu sentido varia segundo o gosto que move a filosofia de cada um). Se é possível dizer a esta altura que os termos evocam ora o plano e seus movimentos, ora os personagens e suas idiossincrasias, ora os conceitos e seus componentes singulares, então o gosto, dizem Deleuze e Guattari, “é a própria faculdade filosófica de coadaptação [dos três elementos], que regra a criação de conceitos” (QPh, p. 74). Sem se identificar a este ou àquele elemento da criação filosófica, portanto, a regra de gosto diz respeito à sua articulação, à maneira como, imediatamente, um se ultrapassa nos demais sem que se possa deduzi-los mutuamente. É verdade que a ideia de regra pode provocar uma compreensão equivocada: tratar-se-ia apenas de uma espécie de princípio metodológico estabelecido expressamente pelo filósofo? De maneira alguma. “Nenhuma regra”, esclarecem Deleuze e Guattari, dirá “a princípio se é o bom plano, o bom personagem, o bom conceito, pois é cada um deles que decide se os dois outros deram certo ou não [...] Constroem-se problemas e soluções dos quais se pode dizer ‘Deu certo... Não deu certo...’, mas somente na medida de e segundo suas coadaptações” (ibid., p. 79). O gosto, portanto, é uma regra imanente, que se confunde à coadaptação “em ato” dos elementos e que deve pesar igualmente sobre os princípios metodológicos que o filósofo se propõe, e não obedecer a eles (pois o estabelecimento de regras metodológicas já se dá no plano da filosofia tomada, através de seus personagens e com vistas a conceitos específicos).

### 3. *Cinco observações sobre a noção de gosto filosófico*

Antes de prosseguirmos, algumas notas sobre a noção de gosto devem ser feitas.

#### *a. O gosto não é uma psicologia do filósofo*

O gosto filosófico não é o gosto “do filósofo”, mas sim da filosofia que leva seu nome. Certamente, é possível recorrer à trajetória do filósofo para retomar os momentos que participam da emergência e das transformações do seu estilo, e isto é algo que não se deixará

de fazer adiante. É verdade também que o gosto de uma filosofia pode aparecer até mesmo no comportamento do filósofo que a batiza. Todavia, a bibliografia e as “anedotas vitais” de um filósofo só serão filosoficamente relevantes na medida em que “manifestem os personagens conceituais que o habitam” (QPh, p. 96-7 – tradução adaptada). O gosto como o tratamos aqui, portanto, não diz respeito à vida e às opções atuais do filósofo, mas à consistência virtual de sua filosofia, isto é, às decisões ou lances propriamente filosóficos de que ela se faz e que não relevam de experiências particulares mais do que vêm à tona à despeito das escolhas casuais que tais experiências venham a inspirar no filósofo, e até mesmo de maneira ambígua em relação a elas.

Em suma: “Deleuze” não será a seguir (salvo quando expressamente observado) o nome de um professor e filósofo francês, nascido no ano de 1925 e defenestrado deste mundo setenta anos mais tarde. “Deleuze” será, principalmente, o nome próprio de uma filosofia, com seus problemas e com seus conceitos, e também (até segunda ordem) o nome próprio do personagem que a enuncia, personagem este que se mistura certamente, mas não se confunde com a pessoa de Gilles Deleuze.

#### *b. O amor do conceito “bem feito”*

Enquanto regra de construção imanente, o gosto diz respeito ao que uma filosofia “gosta”, mas também ao que ela “desgosta” e tudo mais que ela faça. O gosto é o “amor do conceito bem feito”, relativo à sua consistência, e não diretamente ao seu teor (QPh, p. 75); o conceito pode ser “repulsivo” (a má consciência de Nietzsche, o capitalismo de Marx); personagens “antipáticos” podem intervir (o asceta, o burguês); e mesmo o plano tem movimentos “negativos” (denúncia do ideal ascético e da economia política). Pois uma filosofia se cria também com vistas ao que considera serem os “riscos e perigos que o pensamento enfrenta” (Ibid., p. 74).

#### *c. Um mau gosto relativo se manifesta, na passagem de uma filosofia a outra*

Posto que são os próprios elementos da criação filosófica que decidem mutuamente se “deram certo ou não”, segundo suas “coadaptações”, então o gosto como expressão deste “dar certo” diz respeito à coerência interna ou, como dizem Deleuze e Guattari, à endo e

exoconsistência dos conceitos de uma filosofia (a primeira diz respeito a um único conceito e a segunda é relativa às ligações entre conceitos diferentes sobre o plano). Pode-se dizer das “grandes” filosofias que em geral elas “dão certo” ou têm “bom gosto”, afinal são todas coerentes; todas colocam problemas a que seus conceitos podem responder e articulam personagens capazes de fazer a ponte entre as duas dimensões. É possível dizer também, e pelo mesmo motivo, que as críticas que uma filosofia dirige a outra não são tanto a denúncia de seus “erros” quanto a imposição a seus elementos de um estilo a que eles não se adaptam, de uma coerência distinta da sua, em face da qual a filosofia criticada não se sustenta mais (e isto é algo que acontece mesmo se as filosofias opostas adotam termos idênticos, personagens de mesmo nome ou conceitos de uma mesma tradição). É comum fazermos a defesa de um pensador diante das censuras de outro, argumentando que a filosofia que dirige a crítica “não entendeu” a criticada. E isto não deixa de ser exato, caso o que se tenha em mente seja essa incomensurabilidade dos gostos: um filósofo critica outro a partir de seu próprio pensamento, de seu próprio gosto, e gostos diferentes proporcionam, certamente, entendimentos diferentes. Sendo assim, criticar “é somente constatar que um conceito se esvanece, perde seus componentes ou adquire outros novos que o transformam, quando é mergulhado em um novo meio”, quando é submetido a um novo gosto (QPh, p. 41-2). O que uma filosofia acusa em uma rival, portanto, é o seu “mau gosto”; um mau gosto relativo, que, a despeito de qualquer acusação de incoerência lógica ou mesmo objetiva, remete, sobretudo, à incomensurabilidade dos estilos filosóficos, em função da qual uma filosofia não é capaz de se apropriar das formulações de outra, seja para dirigir críticas ou firmar alianças, sem sobrepor seu gosto, eclipsando, em certo sentido, a filosofia de origem. Assim era há pouco, quando a crítica de Kant a Descartes significava que, segundo seu próprio gosto, o primeiro “traçou um plano e construiu um problema que não podem ser ocupados ou efetuados pelo cogito cartesiano” (Ibid., p. 35).

*d. Há um mau gosto absoluto, condição de uma criação naturalmente paradoxal*

A criação filosófica acontece num domínio de “traços” que mudam de natureza de um elemento a outro. No plano de imanência, os movimentos do infinito são traços diagramáticos que desenham a “máquina abstrata” da respectiva filosofia; os personagens, por sua vez, têm seus próprios traços personalísticos ou idiossincráticos, que condicionam a maneira como

eles operam os movimentos do plano e criam o conceito<sup>17</sup>; por fim, o conceito se caracteriza por percorrer traços intensivos, ou ordenadas para um sobrevoos absoluto de seus componentes.

As três instâncias da criação filosófica, com seus traços característicos, são simultâneas e irreduzíveis, isto é, “estão umas nas outras, mas não são de mesma natureza, elas coexistem e subsistem sem desaparecer uma na outra” (QPh, p. 76). Se o plano, os personagens e o conceito são “estritamente simultâneos” (ibid., p. 75), é porque estão em pressuposição recíproca, só emergem em conjunto, um em relação com os demais. Mesmo o plano pré-conceitual ou pré-filosófico, dizem Deleuze e Guattari, “não existe fora da filosofia, embora esta o suponha”, de tal modo que a atividade filosófica “é *ao mesmo tempo* criação de conceito [estabelecimento de traços intensivos] e instauração do plano [seleção, dobradura, variação de traços diagramáticos pressupostos]” (Ibid., p. 44-5 – grifo nosso); e ela é ao mesmo tempo também invenção dos personagens sem os quais o plano jamais seria traçado nem os conceitos chegariam a ser criados. No entanto, apesar de simultâneas, as três atividades – traçar o plano, inventar personagens e criar conceitos – se mantêm mutuamente irreduzíveis, uma vez que “diferem em natureza” e “não têm relações senão incomensuráveis”; a ultrapassagem necessária de uma em outra se dá por meio de saltos não de meras derivações. “Os conceitos não se deduzem do plano, é necessário o personagem conceitual para criá-los sobre o plano, como para traçar o próprio plano, mas as duas operações [ainda que simultâneas] não se confundem no personagem” (ibid., p. 73-5). Deleuze e Guattari, advertem assim que, mesmo quando se exprimem “nas mesmas palavras”, um movimento e um conceito não devem ser confundidos, dada a diferença de natureza dos traços que os compõem. O exemplo que dão é, novamente, o do “erro”. Ele é um movimento do plano, quando se trata de um traço diagramático que corresponde a tomar o falso por verdadeiro, mas “recebe um conceito, se são determinados os seus componentes”, se assume, portanto, traços intensivos, como no conceito cartesiano do erro, que se forma na

---

<sup>17</sup> Deleuze e Guattari oferecem o exemplo de Descartes. A dúvida como é por ele evocada (e as conclusões a que ela conduz) é um componente forjado à custa de movimentos que só podem ser operados pelo personagem (“misterioso”, que aparece apenas “em certos momentos ou que transparece” com sua “existência fluida”) do “Idiota” : o pensador privado “que quer pensar e que pensa por si mesmo, pela ‘luz natural’”, prescindindo dos ensinamentos do professor escolástico “que não cessa de remeter a conceitos ensinados”, e que não alcança, por isso mesmo, os verdadeiros pressupostos (QPh, p. 60-1).

zona de vizinhança de dois componentes “de um entendimento finito e de uma vontade infinita” (ibid., p. 42).

No âmbito de cada um dos elementos, seus traços próprios se veem envolvidos em um “jogo muito complexo” feito, como se alertava, de atrações e repulsões, simpatias e antipatias, afirmações e negações. Um jogo que ocasionaria uma distribuição vetorial, talvez se supusesse, pensando nestes pares. A esta altura, contudo, já se tem ideia de que a filosofia, segundo a concepção de Deleuze e Guattari, é dada à metamorfose, podendo variar radicalmente ao menor desvio, segundo inesgotáveis nuances. Por esta razão é que “os planos [das filosofias particulares] são inumeráveis”, com suas diferentes curvaturas e dobras, sobre a variação infinita dos movimentos; assim também como “há uma proliferação de personagens”, dotados de diferentes humores e inclinações, cada qual capaz de evocar e se relacionar a uma multiplicidade de traços diagramáticos e produzir diferentes traços intensivos; traços estes que oferecem ocasião para a criação de “uma infinidade de conceitos possíveis”, com os mais diversos componentes, ordenados de diferentes formas, sobre diferentes regiões do plano. Se é verdade, portanto, que as filosofias nos aparecem em grande parte através de suas afirmações e negações, seus movimentos positivos e negativos, dos princípios que professam e dos perigos que denunciam e enfrentam, elas se constroem, no entanto, sobre a variação ilimitada, a proliferação generalizada, a modulação inesgotável, ou seja, sobre um domínio essencialmente instável e equívoco, em que “mais ainda que uma distribuição vetorial, os signos de planos, de personagens e de conceitos são *ambíguos*” (QPh, p. 74 – grifo nosso). E como poderia haver distribuição vetorial se os movimentos absolutos do infinito não têm referência? Tome-se o exemplo de Marx e sua relação com a dialética hegeliana: se tradicionalmente o marxismo assimila o pensamento marxiano à dialética, atendo-se à questão da luta de classes, a leitura de Althusser e seus colaboradores, ao contrário, diminui a importância de tal aspecto em favor de certo “estruturalismo” do conceito de modo de produção, a que Marx chegaria sem contudo se livrar completamente da dialética e até mesmo valendo-se dela para tanto (assim como outras ideias correntes de seu tempo, como a própria luta de classes)<sup>18</sup>. Kant, por sua vez, com o paradoxo do sentido interno não é responsável ele mesmo por instalar uma ambiguidade no seio de sua filosofia transcendental subjetivista? Ou então o exemplo do Kierkegaard e do conceito de fé proposto

---

<sup>18</sup> V. BALIBAR, E. “Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique.” In: ALTHUSSER, L. et al. *Lire le capital*. Paris: François Maspero, 1980, Petite collection, vol II.

em *Temor e tremor*, que soa um tanto ateu, com seu apelo à imanência deste mundo e ao absurdo como potência criativa, em oposição à mera resignação diante dos desígnios divinos e à esperança de salvação em outro mundo. E que dizer até mesmo das relações de Deleuze com Hegel, senão que mesmo elas (tão expressamente críticas) também são ambíguas?<sup>19</sup>

E eis que a ambiguidade dos termos nos aparece, portanto, como um aspecto próprio ao exercício filosófico, uma tendência intrínseca à variação contínua dos movimentos que constituem sua matéria-prima. Daí mesmo a “crise permanente” em que vive a filosofia, acumulando folhas e mais folhas, como dizem Deleuze e Guattari (QPh, 79). Mas esta eterna “crise”, a pilha de folhas que os filósofos acumulam sem entrar jamais em um acordo (fato, ironicamente, condenado por tantos deles), se confunde com a criatividade inesgotável da filosofia, com os incessantes deslocamentos a que seus elementos estão sujeitos (de modo que seria preciso conceber afirmação e negação como manifestações singulares de ambiguidade, não algo que a elimine). Por isso é que não há apenas um mau gosto “relativo” das filosofias, que vem à tona quando se passa de uma a outra e se nota a incomensurabilidade de seus problemas e do seu gosto. Há também um mau gosto absoluto, uma ambiguidade que cabe de direito à filosofia e a que se pode atribuir tanto os seus enganos mais ingênuos e suas mais constrangedoras platitudes quanto as suas conquistas mais admiráveis.

*e. O gosto se confunde aos lances que cortam os três níveis do jogo filosófico*

Seria questão de “decidir” com respeito às ambiguidades que uma filosofia manifesta? Haveria interesse em neutralizá-las, assumindo como legítima apenas uma das direções discordantes? E como decidir? Seria a palavra do próprio filósofo o bastante para dirimir a dúvida? Mas como confiar totalmente no que ele diz, se a ambiguidade é o solo do seu ofício? Eis aí problemas que não são senão da ordem do gosto. Uma análise do gosto filosófico impregnado em um texto, um livro ou em toda uma obra é que pode dizer algo sobre as ambiguidades que um pensamento produz. Contudo, mais do que apenas neutralizar a ambiguidade (o que corresponderia, afinal, à conclusão de que não há ambiguidade alguma), o estudo voltado ao gosto permite compreendê-la e distribuir-lhe as tendências

---

<sup>19</sup> Cf. MALABOU, C. “Who’s afraid of hegelian wolves.” In.: PATON, P. (org.) Deleuze: a critical reader. Oxford: Blackwell, 1996, p. 114-38.

conflitantes, seja para investigar-lhes o entrecruzamento, seja para, eventualmente, perseguir apenas uma delas, demonstrando sua relevância ou exibindo suas qualidades ou defeitos.

O problema então se torna o seguinte: como tocar o gosto? Onde encontrá-lo? Deleuze e Guattari explicam:

*O gosto filosófico não substitui a criação nem a modera, é, ao contrário, a criação de conceitos que faz apelo a um gosto que a modula. A livre criação de conceitos determinados precisa de um gosto do conceito indeterminado. O gosto é esta potência, este ser-em-potência do conceito [...] um Fiat ou um Fatum que dá a cada filósofo o direito de aceder a certos problemas, como uma marca impressa sobre seu nome, como uma afinidade da qual suas obras decorrerão. (QPh, p. 76.)*

O gosto, portanto, é “indeterminado”, é um “fiat”, “ser em potência”, que, por “não substituir” o ser em ato do conceito, só pode ser determinado indiretamente pela retomada deste ato de criação. De modo que só se pode tocar o gosto, explorando os próprios conceitos, personagens e movimentos que o carregam, isto é, passando por sua efetiva coadaptação. Não há outro modo; é preciso fazer a filosofia estudada funcionar.

Está aí o problema dos manuais: quando se trata de compreender os termos de uma filosofia não basta recorrer a uma lista de movimentos, a um inventário de personagens, a um quadro de conceitos. É preciso que o bom manual dê condição de funcionamento às filosofias, e é preciso, sobretudo, que quem o lê tenha disposição para fazê-las funcionar. A história da filosofia poderia muito bem se limitar à análise breve de uma tabela comparativa, como às vezes se deseja; então a questão seria apenas de “empirismo contra racionalismo”, “materialismo contra idealismo”, “vitalismo contra mecanicismo”, “ontologia contra crítica”, cada nível com seus subníveis e mesmo suas formas híbridas. Mas a história da filosofia se oferece também como o esforço necessário para encaixar as peças de um pensamento, até o ponto em que se torna possível “dar partida” em seu funcionamento, ou como a aventura que se empreende para penetrar o gosto expresso neste “encaixe”. Nesse caso, os “ismos”, “logias” e afins tornam-se apenas peças entre outras, que não funcionam por exclusão e oposição, mas por encadeamento e modulação, como componentes de passagem. É um esforço, justamente porque os termos não se encadeiam sozinhos (uma instância não se deduz das demais, mas se separa delas por saltos de natureza), é preciso antes uma leitura que o faça

por eles. E é também uma aventura, porque o destino do esforço é incerto. Corre-se o risco, por exemplo, de “não compreender” o gosto, mas esta expressão pode significar tanto que a construção filosófica se desmantela diante de nossos olhos quanto que a nossa leitura acaba por criar, à luz de um mau gosto relativo e absoluto, um bocado de coisas consistentes, mas que não estão no pensamento estudado. Por fim, a história da filosofia é uma aventura também (e talvez sobretudo), porque é difícil sair ileso do mergulho no gosto de uma filosofia, com nossas convicções filosóficas e cotidianas inteiramente conservadas, sem qualquer abalo, nenhum pedaço a menos ou a mais...

Uma filosofia funciona, coadapta os três níveis, segundo seus *lances*. Deleuze e Guattari remetem ao lance de dados do célebre poema de Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*. (QPh, p. 75). Esta imagem, por sua vez, já figurava em *Diferença e repetição*, associando o surgimento das Ideias a um “jogo divino”, bem diferente do modelo humano do jogo. Este teria “regras categóricas preexistentes”, determinando hipóteses probabilísticas de ganho e de perda, que fragmentariam o acaso ou operariam sobre ele uma “distribuição sedentária”. No “jogo divino”, ao contrário, “não há regras preexistentes”, uma vez que ele tem como objeto a própria regra, “de modo que, a cada vez, todo o acaso é afirmado *em um lance necessariamente vencedor*” ou “*inseparável de um poder decisório, um fiat*”, em relação ao qual “toda combinação e todo lance que a produz *são adequados ao lugar e ao comando móveis do ponto*” que “*condensa todo o acaso de uma vez*” (DR 255-6 e 361-2 – grifos meus). Sem que seja preciso passar à questão específica do acaso em *Diferença e repetição*, pode-se dizer que o gosto é, justamente, uma regra deste tipo: que, não preexistindo ao jogo da criação filosófica, se confunde ao *fiat* que o move a cada lance, atravessando os três níveis heterogêneos que o compõem, para culminar em um ou vários pontos de acumulação de singularidades, pontos estes que são sempre adequados a seu lugar, na medida mesma em que *o lugar conquistado não é nunca diferente da regra incumbida de estabelecê-lo*. Daí que o gosto não “modere” a criação de conceitos e não seja uma “faculdade de medida” (QPh, p. 75), mas sim uma “faculdade de coadaptação”, que “modula” ou faz variar os termos envolvidos na criação filosófica (os “signos ambíguos” do plano, de personagens e de conceitos), segundo as próprias relações que os articulam, relações estas que são sempre adequadas à regra imanente a que imediatamente se confundem. Cada gosto é, desta forma, “um tipo de relançamento” (loc. cit.) ou de “novo lance” (como traduzem Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz). Se o problema filosófico

não é uma questão a ser respondida, como insistem Deleuze e Guattari, mas consiste antes em “adaptar, coadaptar, com um ‘gosto’ superior como faculdade problemática”, os elementos da criação filosófica (ibid., p. 127), então são, precisamente, os lances de cada filosofia que desenvolvem diferentemente tal problema (como o “seu” problema) ou que atravessam as três instâncias, adaptando-as e manifestando um tal gosto, que não preexistia.

\*\*\*

Tal é, portanto, a perspectiva sob a qual se propõe o itinerário que se segue. Eis o que acontecerá:

Procurando uma entrada empirista para o pensamento deleuziano, partiremos da hipótese bem difundida de que a fórmula do empirismo transcendental indica, na verdade, a vocação eminentemente kantiana de Deleuze, que, por sua vez, obteria no elemento empirista apenas um meio de correção e ao mesmo tempo de *radicalização* do projeto crítico-transcendental. Como alternativa a esta hipótese e remetendo inclusive a alguns aspectos já indicados nos primeiros parágrafos deste trabalho, descobriremos uma entrada convidativa e uma via fecunda no pensamento de Jean Wahl, um defensor solitário da causa empirista, no desfavorável panorama do pensamento francês de meados do século XX. Então faremos um longo desvio por certos lances da obra de Wahl, recolhendo traços em que seu gosto assumidamente empirista se expressa - e uma vez que sua proximidade com Deleuze toca inclusive o manejo da história da filosofia, precisaremos também passar por lances de outras filosofias, sobretudo de James, Bergson e Whitehead. Depois disto, nos valeremos dos traços obtidos a partir do gosto de Wahl para penetrar e percorrer o pensamento de Deleuze, dando a perceber, espera-se, seu tom acentuadamente empirista. Por fim, em posse deste tom, poderemos abordar duas questões que rondam a leitura da obra de Deleuze: por um lado, a relação com Kant e o sentido do empirismo transcendental, e por outro, a importância que se deve dar à intercessão de Guattari.

**PARTE II**  
**JEAN WAHL COM JAMES, BERGSON E WHITEHEAD**  
**UMA FAMÍLIA DE PLANOS EMPIRISTAS**

1. *A hipótese de um Deleuze crítico e a intercessão de Jean Wahl*

Acima, evocávamos o “empirismo transcendental”, proposto por Deleuze em *Diferença e repetição* e que só voltaria a aparecer em *L'immanence: une vie...* - uma noção cuja ambiguidade salta à vista. No livro que lhe dedica, Anne Sauvagnargues não esconde a “surpresa” que provoca tal “contração do empirismo e do transcendental”, este “enxerto de segmentos teóricos aparentemente incompatíveis”, esta “relação impossível”, que só se concretiza na medida em que “opera necessariamente um curto-circuito entre [as duas] tradições filosóficas tidas por separadas”.<sup>20</sup> Tal como *Diferença e repetição* o introduz, o empirismo transcendental não parece um conceito entre os demais, mas uma verdadeira perspectiva filosófica, ou seja, uma forma de conceber a filosofia e de criar conceitos: empirismo transcendental “quer dizer criação de conceitos”, dirá Deleuze a um pesquisador, em carta de 1982 (LAT, p. 90). Daí Sauvagnargues ser capaz de se valer de tal noção para caracterizar o próprio “projeto filosófico” deleuziano<sup>21</sup>, aproximando-se desta forma de um questionamento da ordem do *gosto*, isto é, da potência que deve satisfazer e enunciar tal projeto em ato, o *fiat* ou a afinidade que conduzem Deleuze até ele.

Qual é então o projeto filosófico a que responde o empirismo transcendental deleuziano? E o que se poderia dizer do gosto que se expressa nos lances desta “montagem engenhosa”? Anne Sauvagnargues, privilegiando o segundo termo da fórmula, sugere que Deleuze “retoma a iniciativa kantiana de uma crítica do pensamento”, com a qual “identifica constantemente” a própria “empreitada filosófica”, mas de forma “deslocada”, nas condições de uma “distorção empirista”. O “projeto” deleuziano consistiria, neste caso, em “refundar a crítica transcendental”, recorrendo a um “empirismo renovado”. É assumidamente de um Deleuze de gosto mais profundamente kantiano do que empirista que Anne Sauvagnargues oferece a imagem em seu livro; um Deleuze em cuja obra “a aventura kantiana”, a despeito

---

<sup>20</sup> SAUVAGNARGUES, A. *L'empirisme transcendantal*. Paris:PUF, 2009, 1ª ed., p. 9-10.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 24, 31 e 33.

de todas as reservas manifestas, “é prolongada, e mesmo salva, pelo confronto com o empirismo”. “De *Empirismo e subjetividade a Diferença e repetição*”, portanto (e poderia se somar aí *Lógica do sentido*), é assim que a filosofia deleuziana se prepara e dá os primeiros passos: como uma “versão empirista da filosofia transcendental”, ou seja, como um pensamento de orientação eminentemente transcendental, que não se banha em certo empirismo senão para promover a própria “radicalização do programa kantiano”, o aprofundamento das pretensões transcendentais de tal programa. Afinal, o que mais Deleuze reprova no esforço kantiano senão ter feito recair o campo transcendental sobre a estrutura da experiência ordinária, ter purificado insuficientemente a experiência, mantendo-se ainda longe de tocar verdadeiramente suas condições?

É, portanto, com vistas ao desenvolvimento de tal denúncia e das respectiva correções de caráter empirista, compreendidas como aspectos de uma paradoxal aliança com Kant, que se deve conceber, segundo Sauvagnargues, “a estratégia dos estudos sucessivos que preparam *Diferença e repetição*” e promovem “a constituição do empirismo transcendental”. Há algumas evidências textuais em favor desta hipótese segundo a qual, ao fazer história da filosofia, Deleuze na verdade “define seu próprio projeto de retomada deslocada e sua distorção empirista da crítica”. Para mais de um leitor,<sup>22</sup> *Empirismo e subjetividade*, por seu vocabulário, suas conclusões e preocupações, “se inscreve em um quadro kantiano”. Isto leva Sauvagnargues a concluir que, em sua interpretação de Hume, Deleuze faz deste “o filósofo que permite efetuar a verdadeira crítica, para além dos limites kantianos”, procedimento que seria retomado de forma explícita em seu livro seguinte, *Nietzsche e a filosofia*, em cuja primeira página é enunciada a fórmula “Kant não empreendeu a verdadeira crítica”, desta vez em favor do pensamento nietzschiano (NPh, p. 1). E este misto de afinidade subterrânea e

---

<sup>22</sup> Em raro artigo crítico dedicado especificamente a *Empirismo e subjetividade*, Patricia de MARTELAERE ressalta que a leitura deleuziana se apóia em conceitos “incompreensíveis aos olhos da situação histórica de Hume” e que fornecem, do pensamento deste último, uma “interpretação a rigor kantiana”. (“Gilles Deleuze, interprète de Hume”. In: *Revue Philosophique de Louvain*. n. 54, 1984, p. 224-6. Disponível em: <http://doi.org/10.3406/phlou.1984.6291>.) Michel MALHERBE, em seu *La philosophie empiriste de David Hume* (Paris: Vrin, 2001), nota a patente “precaução kantiana” com que Deleuze se exprime ao introduzir certa noção de finalidade na filosofia de Hume, como algo que, para este último, poderia apenas “ser pensado, e não conhecido” (p. 358). Ao reprovar a posição deleuziana a respeito do problema geral de Hume ser o da subjetividade, ele também acusa Deleuze de incorrer assim no “desvio psicologista do que seria um projeto *transcendental ou lógico*” (p. 378; grifo nosso). Marcelo M. HURTADO, em artigo mais simpático que os outros textos mencionados, também assinala que “o vocabulário com o qual Deleuze fala da filosofia de Hume tem uma forte marca kantiana” (“Repenser le sujet: l’empirisme de David Hume sou le regard de Gilles Deleuze.” In. CHERNIAVSKY, A.; JAQUET, C. (ed.) *L’art du portrait conceptuel*. Deleuze et l’histoire de la philosophie. Paris: Garnier, 2013 p. 42).

repulsa declarada em relação a Kant reaparecerá também n’*O bergsonismo*, onde o “método da intuição” de Bergson é qualificado por Deleuze como uma verdadeira “análise transcendental”, voltada não à insatisfatória experiência possível, mas sim às “condições da experiência real” (B, p. 12-3). E mesmo a discussão sobre a imagem do pensamento em *Proust e os signos* e a crítica da analogia em *Espinosa e o problema da expressão*, crê Sauvagnargues, “devem também ser entendidas como uma contestação da lógica kantiana”. De modo, portanto, que todos esses autores que Deleuze caracteriza “por seu confronto com o kantismo” se apresentam como os “interlocutores sucessivos” de um projeto de apropriação e “transformação da [filosofia] crítica”; eles são sim “injetados no sistema transcendental kantiano para fazê-lo implodir”, mas, em última instância, graças à radicalização - e portanto, à efetiva realização - das próprias pretensões deste sistema.

A hipótese de um Deleuze eminentemente crítico, “no sentido kantiano”, embora “insatisfeito com Kant e a fenomenologia”, é a que sustenta também François Zourabichvilli, opondo-a polemicamente à hipótese de que existiria uma “ontologia de Deleuze”.<sup>23</sup> No verbete “Empirismo transcendental” de seu *Vocabulário de Deleuze*, Zourabichvilli reitera essa posição de que “o problema mais geral da filosofia de Deleuze não é o ser, mas a experiência” e sugere, a exemplo do que fará Sauvagnargues, que é de uma perspectiva “crítica ou transcendental que Bergson e Nietzsche são [por ele] abordados”, em função do diagnóstico comum a *Nietzsche e a filosofia* e *O bergsonismo* de que “Kant soube criar a questão das condições da experiência, mas o condicionamento que ele invoca é aquele da experiência possível e não da experiência real, e permanece exterior ao que condiciona”, diagnóstico este que se somaria, em *Diferença e repetição* à denúncia da imagem dogmática do pensamento e, mais especificamente, do “decalque” kantiano do transcendental a partir da relação meramente empírica entre sujeito e objeto, sob o modelo da reconhecimento.<sup>24</sup> E um Deleuze crítico é também apresentado por Roberto Machado, para quem “a questão central que orienta suas investigações” não é senão “o que significa pensar”<sup>25</sup>, questão esta cuja solução deleuziana encontraria então um momento decisivo na apropriação da teoria das faculdades de Kant em *Diferença e repetição*, com a necessária submissão desta teoria,

---

<sup>23</sup> Polêmica sobre “o ontológico e o transcendental” publicada como introdução ao ensaio *Deleuze, une philosophie de l'événement* (In: MARRATI, P.; SAUVAGNARGUES, A; ZOURABICHVILLI, F; *La philosophie de Deleuze*. Paris: PUF, 2011).

<sup>24</sup> ZOURABICHVILLI, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003, p. 34.

<sup>25</sup> MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012 (ed. digital), p. 9.

entretanto, à correção empirista ou à ideia da exterioridade das relações, em função da qual o acordo entre as diferentes faculdades se emancipa das formas harmoniosas do bom senso e do senso comum, presididas pela unidade homogênea do sujeito (ou seu correlato, o objeto), para assumir, ao contrário, a forma de um acordo livre e contingente de faculdades radicalmente heterogêneas ou exteriores entre si, em uma gênese originalmente desarmônica do pensamento.<sup>26</sup> Assim como Sauvagnargues e Zourabichvilli, Machado também recorre ao texto deleuziano para sustentar suas hipóteses, e faz isto com o devido rigor, certamente. Afinal, Deleuze de fato se vale de uma teoria das faculdades em sua concepção do pensamento sem imagem de *Diferença e repetição*; e ele o faz em grande parte a partir de Kant, se aproveitando da heterogeneidade entre as faculdades postulada a partir da *Crítica da razão pura* e da possibilidade de seu livre acordo, indicada na *Crítica da faculdade de julgar* e tratada por Deleuze n'*A filosofia crítica de Kant*; igualmente, que Deleuze radicalize a heterogeneidade das faculdades e privilegie seu livre acordo, aquém da unidade do sujeito, é algo que se liga, certamente, ao seu gosto empirista, ao compromisso com o princípio da exterioridade das relações que este gosto expressa.

Mais que se ater à leitura de cada um dos três comentadores mencionados, contudo, a questão neste momento é de reconhecer, a partir delas, a possibilidade dessa hipótese mais geral de que a fórmula do empirismo transcendental penderia mais para o lado do segundo termo em sua acepção kantiana; de que o plano da filosofia de Deleuze encontraria na crítica transcendental de Kant sua via de acesso privilegiada, contanto que adotado um breve - embora decisivo - desvio empirista, pelo princípio da exterioridade das relações, a grande descoberta de Hume, saudada por Deleuze em *Empirismo e subjetividade*, no verbete a seu respeito de 1972 e na passagem sobre o empirismo de *Dialogues*. O pensamento deleuziano enquanto empirismo transcendental seria em última instância, deste ponto de vista, uma filosofia crítica corrigida pelo princípio empirista, isto é, uma exploração da descoberta de Kant, nas condições da descoberta de Hume. Por um lado, tratar-se-ia, em Deleuze, de “identificar a filosofia a uma crítica do pensamento [...] efetuada sob o modo transcendental de uma análise das [suas] condições de produção [...] e de uma clínica [...] que diagnostica as patologias que o ameaçam”. Por outro lado, seria necessário simultaneamente “deslocar” a filosofia crítica kantiana por meio de uma “distorção empirista”, distorção esta que, em suas

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 91 e ss.

diversas manifestações e independente daquela que o comentador privilegie, pode se resumir no princípio da exterioridade das relações diante dos termos.

Esta, contudo, é *uma* hipótese, *uma* chave de leitura, *uma* intuição do gosto deleuziano. Pois há evidências textuais que apontam para outras chaves e que sugerem haver, portanto, vias de acesso diferentes para o pensamento de Deleuze, *ainda sob o signo do empirismo transcendental*. Uma via husserlliana e fenomenológica é possível, por exemplo, como mostram Natalie Depraz ou Mark Rölli<sup>27</sup>. E mesmo outras vias kantianas se desenham, como a tomada por Christian Kerlake, cujo *Immanence and the vertigo of philosophie* não vai de Deleuze a Kant e não faz de Espinosa, Leibniz e Hume pensadores “pré-kantianos”, sem uma passagem decisiva pelos pós-kantianos do cânone deleuziano (Fichte, Schelling, Hegel, Maïmon, Wronski) e pelo problema do começo ou do fundamento, tratado em *Diferença e repetição* e em curso de 1956.<sup>28</sup> E há também uma via empirista-pluralista, que faz, portanto, a fórmula do empirismo transcendental pender para o lado do primeiro termo. David Lapoujade, indicava tal via, colocando Deleuze ao lado de James<sup>29</sup>, e certamente ele a adotou e levou adiante, em seu *Deleuze, les mouvements aberrants*<sup>30</sup>. A relação do empirismo transcendental de Deleuze com James e o pragmatismo foi recentemente tematizada também em capítulos da coletânea *Deleuze and pragmatism*<sup>31</sup>, da qual destacamos o texto introdutório dos editores Sean Bowden, Simone Bignall e Paul Patton, “*Deleuzian encounters with pragmatism*”<sup>32</sup>, e o artigo de Gregory Flaxman, “*A more radical empiricism*”<sup>33</sup>, por não

---

<sup>27</sup> Vide o artigo de Natalie DEPRAZ, “L’empirisme transcendental: de Deleuze a Husserl” (In: *Revue germanique internationale*, Paris, nº 13, 2011, p. 125-48. Disponível em: <<http://rgi.revues.org/1130>>) e o livro, ali mencionado (Ibid., p. 125), de Mark RÖLLI, Gilles Deleuze. *Philosophie des transzendentalen Empirismus* (Viena: Verlag Turia & Kant, 2003).

<sup>28</sup> KERSLAKE, C. *Immanence and the vertigo of being*. From Deleuze to Kant. Edimburgo: EUP, 2009, p. 1-40.

<sup>29</sup> LAPOUJADE, D. “Do campo transcendental ao nomadismo operário.” In: ALLIEZ, Éric (org.). *Deleuze, uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 267-77.

<sup>30</sup> Id., *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris: PUF, 2014, p. 13-4. “Se foi possível definir o empirismo como uma filosofia do homem ordinário que se constitui através da regularidade das associações de ideias, da regulação das paixões, logo um homem de hábitos e de normas, então a filosofia de Deleuze não é um empirismo, ao menos não este empirismo. [...] Para Deleuze, não há, não pode haver, filosofia do ordinário, do regular, do legal. [...] É preciso encontrar outro nome, empirismo superior, empirismo radical ou ‘empirismo transcendental’, que testemunhe a necessidade de invocar outros tipos de movimentos, demoníacos ou excessivos.”

<sup>31</sup> BIGNALL, S., BOWDEN, S., PATTON, P. (ed.) *Deleuze and pragmatism*. Nova York, Londres: Routledge, 2015.

<sup>32</sup> Id., “Deleuzian encounters with pragmatism.” In: *Deleuze and pragmatism*, op. cit., 2-17.

<sup>33</sup> FLAXMAN, G. “A more radical empiricism.” In: *Deleuze and pragmatism*, op. cit., p. 56-72.

apenas salientarem aquela relação, mas por manterem-na associada ao nome de Jean Wahl<sup>34</sup>. É com Jean Wahl que encontraremos a via empirista que buscávamos para acessar o pensamento de Deleuze.

Jean Wahl (1888-1974), foi um professor, poeta e filósofo francês, discípulo de Bergson<sup>35</sup>, introdutor de Hegel na França antes de Kojève (*Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929), assim como de Kierkegaard (*Études kierkegardiennes*, 1938) e da filosofia pluralista anglófona, notadamente de James e Whitehead (*Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920, e *vers le concret*, 1932); autor, também, de uma filosofia própria – exposta e desenvolvida em obras como *Existence humaine et transcendance* (1944), *Poésie, pensée, perception* (1948), o *Traité de métaphysique* (1953) e *L'expérience métaphysique* (1964) – que, como as disciplinas que ministrou, não deixou de dialogar e levar adiante as tendências do pensamento de sua época, mantendo constante cruzamento com a fenomenologia e o existencialismo. A notoriedade de Wahl, entretanto, talvez não seja proporcional ao impacto de seu trabalho sobre o pensamento francês. Mesmo Deleuze, é verdade, acaba sendo “injusto” com Wahl, caso se considere apenas o número de citações expressas que faz de seu nome, quantidade que parece estar na razão inversa de sua proximidade com o pensamento deleuziano. Talvez, contudo, porque Wahl seja uma dessas presenças profundas demais para caberem nas citações e notas de pé de página.

Tal hipótese nos parecerá bastante provável. O próprio Deleuze parece corroborar com ela. Note-se, por exemplo, as duas aparições de Wahl em *Diferença e repetição*. Além de merecer uma menção *passim* na bibliografia do livro (p. 402), ele também é lembrado em nota, na qual se lê:

*Toda a obra de Jean Wahl é uma profunda meditação sobre a diferença; sobre as possibilidades do empirismo lhe exprimir a natureza poética, livre e selvagem; sobre a irreduzibilidade da diferença ao simples negativo; sobre as relações não hegelianas da afirmação e da negação* (DR, p. 81n).

---

<sup>34</sup> Para uma crítica da leitura de James feita por Wahl e que teve influência sobre Deleuze, v. os textos de Stéphane MADELRIEUX, “Pluralism without pragmatism” (In: *Deleuze and pragmatism*, op. cit., 90-104) e “Le platonisme aplati de Gilles Deleuze” (In: “Philosophie.” Paris: Minuit, 2008, 2, nº 97, p. 42-58).

<sup>35</sup> A quem Wahl dedica sua tese complementar (ao estudo sobre os filósofos pluralistas) *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, de 1920. Sobre a biografia e a obra de Wahl, v. o *avant-propos* de Mathias Girel à reedição de *Vers le concret* (Paris: Vrin, 2004, p. 5-26).

É “toda a obra de Jean Wahl”, portanto, que se aproxima do próprio projeto de *Diferença e repetição*, livro que, além de se voltar para o problema da diferença, em oposição expressa a Hegel, só o faz reclamando para si uma perspectiva empirista, como deixa claro o seu prólogo (ibid., p. 3-4).

Outra menção importante a Wahl na bibliografia deleuziana será feita quase dez anos depois, no trecho “Sobre o empirismo”, que integra o capítulo “Da superioridade da literatura anglo-americana”, de *Dialogues*. Ali, ao definir o empirismo pela exterioridade das relações, como uma filosofia movida pela conjunção E (“*et*”, em francês), em detrimento do verbo “ser” ou do É (“*est*”), Deleuze afirma o seguinte:

*Fora Sartre, que, entretanto, permaneceu preso às armadilhas do verbo ser, o filósofo mais importante da França foi Jean Wahl. Ele não nos fez apenas reencontrar o pensamento inglês e americano, ele soube nos fazer pensar em francês coisas muito novas e também levou adiante, por conta própria, esta arte do E, esta gagueira da linguagem em si mesma, este uso minoritário da língua (D, p. 72).*

Note-se que é o Deleuze de *Mil platôs* quem fala aí. Com esta questão do uso minoritário da linguagem pode-se remeter, por exemplo, ao platô sobre os “Postulados da linguística”, onde Deleuze e Guattari falam de uma “luta na linguagem entre o verbo ‘ser’ e a conjunção ‘e’” e afirmam ainda que “os que escrevem em inglês estiveram conscientes desta luta e do que nela está em jogo, e da valência do ‘e’” – ao que se segue uma nota com menção à “profunda meditação” de Jean Wahl a este respeito, exatamente no mesmo estilo do que se lê em *Diferença e repetição* (MP, p. 124).<sup>36</sup> Em segundo lugar, como já se havia introduzido no capítulo anterior, o mesmo trecho “Sobre o empirismo” de *Dialogues* associa diretamente a arte empirista do E às noções de agenciamento, multiplicidade e rizoma (D, p. 68-73). Na conclusão de “Rizoma”, vê-se a questão da oposição rizoma-árvore ser colocada quase nos mesmos termos do trecho de *Dialogues*<sup>37</sup>:

---

<sup>36</sup> “Encontrar-se-á na obra de Jean Wahl uma profunda meditação sobre este sentido do ‘E’, sobre a maneira pela qual ele coloca em questão o primado do verbo ser.” (MP, p. 124n.)

<sup>37</sup> Sobre a intimidade cronológica do artigo original “Rizoma”, da publicação de *Dialogues* e da redação de *Mil platôs*, v. *supra*, sessão 1.1.

*a árvore impõe o verbo 'ser', mas o rizoma tem como tecido a conjunção, 'e... e... e...' [...] foi a literatura americana e já a inglesa que manifestaram esse senso rizomático, que souberam se mover entre as coisas, instaurar uma lógica do E, reverter a ontologia, destituir o fundamento, anular fim e começo. (MP, p. 36-7.)*

Em carta de 1972, citada por Giuseppe Bianco, Deleuze deixou expresso seu ponto de vista de “total admiração” e definiu em três pontos a importância de Jean Wahl para sua geração (dos quais retemos o primeiro e o último)<sup>38</sup>:

*1. Ele fez conhecer um número incrível de pensadores, tornou-os vivos, introduzindo-os na França. Trate-se de Kierkegaard ou de Whitehead. É espantoso como os livros de Jean Wahl dominam tudo o que foi feito depois. Ele sacudiu completamente a filosofia francesa. [...] 3. Seu próprio pensamento e a própria atualidade de seu pensamento: foi ele quem comandou a reação contra a dialética, quando Hegel comandava na universidade. Foi ele quem fez valer o direito da construção do E. Foi ele o pensador das intensidades etc. Igualmente da crítica da totalidade. Em tudo o que foi importante antes e depois da guerra, encontram-se o signo de Jean Wahl.<sup>39</sup>*

Já no primeiro aspecto saudado por Deleuze há como que o reconhecimento da importância de Wahl para o cânone e as questões de sua própria obra. Que Deleuze seja leitor profundo de Wahl, é o que as menções *passim* ao nome deste último confirmam, menções estas a que se pode somar também a referência a *Vers le concret*, no trecho d'*A dobra* sobre Whitehead, trecho este em que o inglês é inserido na linhagem das filosofias do acontecimento, que nasceria nos estóicos, passaria por Leibniz e culminaria em Deleuze (LP, p. 103-112). Além disso, em uma importante comunicação, Giuseppe Bianco lembra que Deleuze foi aluno de Wahl nos anos 1940, tendo frequentado os cursos que alimentariam seu *Traité de métaphysique* (1953), e observa em que medida a presença de Wahl é patente no trecho a seguir do projeto de tese enviado a Jean Hyppolite, em fins dos anos 1950, projeto este que dá testemunho da gestação de *Diferença e repetição*. Ali, Deleuze escreve:

---

<sup>38</sup> DOSSE, F. *Gilles Deleuze e Félix Guattari*: Biografia cruzada. Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 98-9.

<sup>39</sup> BIANCO, G. “Philosophies du ‘ET’. Que se passe-t-il entre (Wahl et Deleuze)?” Comunicação apresentada na jornada *Jean Wahl, le multiple*, 2005. Disponível em [http://archives.diffusion.ens.fr/diffusion/audio/2005\\_04\\_16\\_bianco.mp3](http://archives.diffusion.ens.fr/diffusion/audio/2005_04_16_bianco.mp3). (Grifos atribuídos por Bianco a Deleuze).

*O pensamento da diferença é, primeiramente, o pensamento do que constitui a diferença do diverso.*

*A. Dificuldade de pensar os outros. Quinta, oitava e nona hipóteses do [diálogo de Platão] Parmênides [...] Mas esta dificuldade vem de que se pretende pensar a diferença, conformemente às categorias precedentes, como “os” outros, “o” múltiplo, “o” dessemelhante, “o” desigual.*

*B. Elaboração de um pensamento da diferença no empirismo. Ligação essencial do empirismo e do pluralismo.*

*C. O gosto e o jogo do diverso, em oposição ao trabalho de identificação. Descrição admirável do diverso em James. O pensamento da diferença no diverso é uma filosofia do “E”.*

[...]

*O “E” como objeto de uma afirmação pura. A afirmação múltipla é uma filosofia da diferença (Nietzsche e James). [...] Como o empirismo, tanto em James quanto Nietzsche, é animado por uma dupla reação: contra o racionalismo do bom senso e contra a dialética (o direito da diferença contra a contradição). Crítica da concepção hegeliana do Ser. Esta repousa sobre a sucessão e a subordinação. Ignorância da coordenação. O empirismo reclama um [trecho incompreensível] da coordenação, uma verdadeira lógica da coordenação.*

Neste trecho, é evidente o anti-hegelianismo que, na carta dos anos 1970, Deleuze associaria a Wahl. Além disso, não apenas o nome de William James é evocado elogiosamente, como é afirmada também por Deleuze a ligação entre empirismo e pluralismo, ligação esta que a obra de James estabelece e em que Wahl insiste desde sua tese de 1920 sobre as filosofias pluralistas (que tem no filósofo americano seu principal objeto de estudo).<sup>40</sup> Bianco recorda ainda que Jean Wahl também tratara do *Parmênides* de Platão (*Étude sur le Parménide de Platon*, 1930.), e que Nietzsche é um autor presente em seu pensamento e suas disciplinas, onde aparece lado a lado com James sem qualquer problema, como, por exemplo, em *Existence humaine et transcendance*<sup>41</sup>. E então não é de surpreender a afirmação das primeiras páginas de *Nietzsche e a filosofia*, segundo a qual

*não se compreende a filosofia de Nietzsche enquanto não se leva em conta seu pluralismo essencial. Na verdade, o pluralismo (chamado alternativamente de empirismo) faz um com a própria filosofia. O pluralismo é a maneira de pensar propriamente filosófica, inventada pela filosofia.*

---

<sup>40</sup> Em *Les philosophies pluralistes d'Angleterre e d'Amérique*, através de James, mas também Russell ou G. E. Moore, val afirma constantemente a equivalência entre empirismo, realismo e pluralismo.

<sup>41</sup> Cf. WAHL, J. *Existence humaine et transcendance*. Neuchâtel: Ed. de la Balconnière, 1944, p. 7-26.

Assim como não deixa de ser natural a admiração de Wahl com a apresentação de Deleuze à Sociedade Francesa de Filosofia, em 1967, sobre “O método da dramatização”, em que, com Nietzsche, Deleuze substitui a questão ontológica “o que é?” por perguntas bastante concretas como “quem?”, “quanto?”, “como?”, “quando?”, “em que caso?” (ID, p. 131-62).<sup>42</sup> Enfim, Bianco nota que a própria ideia pluralista de uma “filosofia do E”, que Deleuze também mobiliza em curso sobre Hume da mesma época do projeto de tese, é por ele extraída de um comentário de Ferdinand Alquié sobre o *Traité de Métaphysique* de Wahl.<sup>43</sup>

Enfim, como o próprio Giuseppe Bianco também sugere em sua comunicação, o uso de Kierkegaard em *Diferença e repetição* não deixa de ecoar os *Études kierkegardiennes* de Wahl, livro responsável pela introdução do pensamento do dinamarquês na França. Ao que se poderia somar então também o recurso a Kierkegaard em *Mil platôs* e *O que é a filosofia?* e, da parte de Wahl, sua “Introdução” a *Temor e tremor*<sup>44</sup>. De modo que, como teremos a oportunidade de observar melhor, é possível cobrir com Wahl boa parte do cânone deleuziano, de Hume a Kierkegaard, de Bergson a Husserl, de Nietzsche a James ou Whitehead, passando por Hegel, Fichte e Schelling, e mesmo Espinosa, quando Wahl aproxima seu monismo da teoria das imagens bergsonianas e da apropriação desta última pelo empirismo jamesiano. E há também os poetas. Blood, citado em *Diferença e repetição*, e Whitman, tema de um dos textos de *Crítica e clínica*, são evocados por Wahl em *Les philosophies pluralistes* e em “William James d’après sa correspondance”, de *Vers le concret*, por terem exercido influência decisiva sobre o filósofo americano. Ao que se poderia somar o não raro recurso de Deleuze a Hölderlin ou a rápida saudação à Novalis, no princípio do capítulo V de *Diferença e repetição*, posto que “com sua turmalina” ele estaria “mais próximos das condições do sensível que Kant” (p. 287), trata-se aí de poetas também celebrados e mobilizados por Wahl, por exemplo em *Existence humaine et transcendance*

Antes de prosseguirmos, talvez uma advertência seja necessária: não é de modo algum do lado de um apelo à história da experiência psicológica de Deleuze que se gostaria

---

<sup>42</sup> Jean Wahl, presidente da sessão e da Sociedade Francesa de Filosofia, afirma não ser necessário apresentar Deleuze, uma vez que eram conhecidos os seus livros sobre Hume, Nietzsche e Proust, bem como “seu grande talento”. Adiante, abrindo o debate, Wahl afirma: “Raramente estivemos em presença de tal tentativa, não vou dizer de sistema, mas de visão por diferenciação, escrita duplamente, de um mundo descrito talvez quadruplamente.”

<sup>43</sup> ALQUIÉ, F. “Jean Wahl et la philosophie.” In: *Critique*, vol. 10, 1954, p. 518-38.

<sup>44</sup> WAHL, J. “Introduction.” In: KIERKEGAARD, S. *Crainte et tremblement*. Paris: Aubier, s/d, p. I-XXVI.

de inscrever o recurso a Jean Wahl. O que interessa aqui é tocar a relação filosófica, as afinidades de gosto, que reúnem o pensamento de Wahl ao pensamento de Deleuze e que fazem daquele uma via de acesso para este. Mas isto é algo que aqui se faz, é verdade, com a impressão de que a profunda relação que se vai assinalar não é casual e que Wahl intercede efetivamente no pensamento de Deleuze, atravessa-o e ajuda a construí-lo. Esta crença encontra, certamente, um indício razoável nos dados biográficos. Sua base propriamente filosófica, por outro lado, é algo de que já se começou a tratar nas menções bibliográficas indicadas, através das quais, indubitavelmente, Deleuze estabelece um vínculo estreito entre seu projeto autoral e a filosofia de Jean Wahl. Explorando adiante este vínculo, poderemos observar seu enorme alcance da perspectiva da construção do pensamento deleuziano, a ponto de se concluir que de Wahl a Deleuze estende-se uma verdadeira linhagem filosófica – ou, nos termos de *O que é a filosofia?*, que é uma mesma “família de planos” que prolifera com os dois, o que quer dizer que os movimentos de suas filosofias são “componíveis”, “se dobram uns nos outros” quando sobrepostos, produzindo-se, entre eles não uma negação mútua, mas fenômenos de “variações de curvatura” (QPh, p. 74). De modo que é, sobretudo, a proximidade decisiva das ideias de Deleuze e de Jean Wahl, à qual se somam as menções bibliográficas e as sugestões biográficas, que leva a crer na existência de uma filiação algo subterrânea entre eles, filiação esta, entretanto, tão relevante para o desenvolvimento da filosofia deleuziana quanto as mais explícitas alianças que esta filosofia estabeleceu. Se ela é subterrânea, isto deve ter a ver, como se sugeriu com outras palavras no início desta sessão, com o fato de que, no tempo estratigráfico da filosofia, os apoios mais diretos, os atalhos mais imediatos, os empréstimos mais indispensáveis, podem acabar passando despercebidos, eclipsados pelos traços da folha que vem se sobrepor, em relação aos quais eles se apresentam, no final das contas, como uma verdadeira condição.

## 2. *Um militante da revolução empirista da metafísica*

Jean Wahl é um metafísico. Seu *Traité de métaphysique* (1953) deve ser a mais substancial de suas obras e aquela que dá o acesso mais amplo ao conjunto do seu pensamento, bem como ao seu estilo, que se revela próximo do de Deleuze, na medida em que é marcado por um academicismo algo subversivo, uma “paixão perversa pela história da

filosofia”, como diz Giuseppe Bianco. Há um evidente domínio e uma dedicação à história da filosofia, mas um domínio crítico, exercido em favor da efetivação de uma perspectiva filosófica bem determinada. Uma perspectiva, dizemos inicialmente, evocando um traço comum às filosofias mais diversas, que indissocia filosofia e metafísica. Esta hipótese geral permeia *L’expérience métaphysique* (1964), livro que talvez desenvolva a forma mais sucinta e condensada, de filosofia wahliana. Inicialmente, as coisas parecem se dar na continuidade da tese bergsoniana do artigo *L’intuition philosophique*, segundo a qual, na base de qualquer filosofia, encontra-se sempre uma *intuição originária*, uma visão “tão extraordinariamente simples” que “nenhuma fórmula [é] simples o bastante para exprimir” e ao redor da qual o filósofo perseguirá sua sina: tentar formulá-la em vão, desenvolvendo-a e complicando-a, sem obter senão aproximações insuficientes e correções sucessivas, com “toda a complexidade de sua doutrina” se erguendo assim da “incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios de que dispõe para exprimi-la”.<sup>45</sup> Ainda assim, diz Bergson, desta intuição infável pode-se produzir uma imagem intermediária, capaz de dar conta da precisão que ela guarda e da concretude do espírito filosófico a que dá origem - imagem, portanto, que se torna o objeto privilegiado do estudo filosófico.<sup>46</sup> *L’expérience métaphysique* passa por esta noção de que, por trás de uma filosofia particular, há sempre “um tipo de imagem que preexiste a todas as suas teses”, mas Wahl preferirá falar, não sem dirigir suas reservas em relação a Bergson, em um “tipo de *experiência*”.<sup>47</sup>

Sua reserva se dirige ao seguinte: Bergson concebe uma intuição absoluta que o filósofo desenvolve nas condições relativas de seu tempo, mas que poderia ser realizada também em outras condições, em tempos e de maneiras diferentes, de modo tal, portanto, que haveria “uma experiência metafísica de Espinosa”, por exemplo, “que não depende da experiência metafísica de Descartes”, e graças à qual aquele poderia muito bem ter nascido antes deste. O problema é que tal ideia, segundo Wahl, se manteria atrelada ainda a um “mito que nos é como que necessário” e que, “dominou de certa maneira” a história da filosofia, “entre o *Parmênides* [de Platão] e Kierkegaard”. Trata-se do “mito” do *instante*, noção

---

<sup>45</sup> BERGSON, H. “L’intuition philosophique.” In. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1990, 3ª ed., p. 117-142 (grifos nossos).

<sup>46</sup> “[...] é forçoso a nós, intérpretes, restabelecer a imagem intermediária, sob pena de acabar por falar da ‘intuição originária’ como de um pensamento vago, e do ‘espírito da doutrina’ como de uma abstração, enquanto este espírito é o que há de mais concreto e essa intuição é o que há de mais preciso no sistema.” (Ibid., p. 130.)

<sup>47</sup> WAHL, J. *L’expérience métaphysique*. Paris: Flammarion, 1965, p. 50-1 (grifo nosso).

filosófica que, em sua tese complementar de 1920 dedicada a Bergson, Wahl se empenha em definir e notar a importância no pensamento de Descartes, e cuja origem ele localizará no *Parmênides* desde o *Étude sur le Parménide de Platon*, escrito e publicado ao longo daquela década, além de certamente tê-la destacado nos *Études kierkegaardienes* dos anos 1930. Bergson ainda aceitaria tal “mito” (como Wahl o chama em *l’expérience métaphysique*), apesar de ser o filósofo da duração e da memória, justamente na medida em que, no âmbito de sua ideia da intuição filosófica, “atrás da própria duração, nós encontramos a intuição da duração”, intuição simples e original, *instantânea*, em função da qual o filósofo diria sempre a mesma coisa, independente do momento da história em que pensasse, bem como do ponto de sua trajetória real em que se tomasse seu pensamento.<sup>48</sup> Daí a importância do deslocamento de uma “intuição” metafísica em Bergson para uma *experiência* metafísica com Jean Wahl. Pois a experiência não é simples. Ela é, de saída, a relação entre dois termos exteriores: espírito e “uma outra coisa”<sup>49</sup>, um mundo. Mais precisamente, ela é a relação por meio da qual o primeiro necessariamente “prova”, experimenta ou então *interpreta* o segundo. Não exatamente, entretanto, à “maneira infinita” de Nietzsche, que concebe, no eterno, retorno um mundo “susceptível de numerosas interpretações, perspectivas infinitas”<sup>50</sup>, mas sim, “de uma maneira *múltipla*”, conforme precisa Wahl. Com isto, o que ele salienta é que o “mundo metafísico”, a “outra coisa” que se oferece a tal experimentação, já “se apresenta sob a forma de dilemas e antinomias”, isto é, sob uma forma “que poderíamos chamar alternativa, como uma figura que pode ser interpretada de tal *ou* qual maneira” - ou ainda como um “mapa [...] com possibilidades diversas”, em que os caminhos percorriáveis se multiplicam, podem se desenhar desta *ou* daquela maneira. De modo, portanto, que é sob o signo da complexidade, da composição, da variação de trajetória, da bifurcação, do dilema, da antinomia, da alternância (por isso é que “os grandes sistemas se alternam”), que Wahl afirma haver uma enorme variedade de experiências metafísicas, nas quais, necessariamente, “cada grande filósofo [...] está imerso”.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 198-9.

<sup>49</sup> “Experiência quer dizer que há alguma coisa que nós experimentamos [*nous éprouvons*] e que está, de certa maneira ao menos, fora de nós; se houvesse apenas espírito, como pensam os ‘filósofos do espírito’, não haveria experiência metafísica propriamente dita; esta implica um domínio outro que o ser mesmo daquele que experimenta.” (Ibid., p. 212.)

<sup>50</sup> Ibid., p. 206-7.

<sup>51</sup> Ibid., p. 212-3, 233.

Decerto que esta diferença marcada não torna Wahl um filósofo menos bergsoniano, por assim dizer. Melhor ainda que dizer isto, contudo, seria lembrar simplesmente que passa por aí uma linhagem do pensamento francês que avançará até Deleuze. Uma linhagem cujo lema propriamente filosófico nos parece ser a fórmula bergsoniana “o empirismo verdadeiro é a verdadeira metafísica”; fórmula esta que, nos termos a serem propostos adiante, Deleuze encara como um desafio, ao passo que Wahl acolhe como uma *causa*. Afinal, em meio à moderna debandada da filosofia europeia tanto do empirismo quanto da metafísica, Wahl se dedicou à tarefa - em si mesma algo paradoxal - de professar ambos.

Sua dedicação ao empirismo é precoce. Ao lado da tese complementar *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, Wahl apresenta a pesquisa principal sobre as “filosofias pluralistas dos Estados Unidos e da Inglaterra”, em cujas páginas pluralismo, empirismo e realismo são frequentemente identificados, e que se dedica especialmente a William James, cujo pensamento é analisado no capítulo central, o maior dos cinco, sendo precedido por um panorama do monismo de raiz hegeliana na Inglaterra e nos EUA no século XIX e das primeiras reações em direção ao pluralismo, e sucedido por um panorama de outras escolas e pensadores pluralistas (com destaque para Russel e G. E. Moore). A conclusão do estudo, por sua vez, em sua sexta sessão<sup>52</sup>, traz uma primeira versão da dialética inclusiva que Wahl reclamará e aprimorará enquanto verdadeiro estilo filosófico ao longo de toda a sua trajetória, uma “dialética” que, instalando-se no “interior do pluralismo”, proporcionaria “sair do pluralismo”; uma dialética na qual, de acordo com um estrito “espírito pluralista”, as afirmações “são, em geral, acompanhadas ou seguidas [...] pelas afirmações contrárias”; uma dialética marcada, nesta medida, por fórmulas do tipo “toda continuidade recobre uma descontinuidade e toda descontinuidade [recobre] uma continuidade”, “o ‘relativo’, quando sentido, é o próprio Absoluto”, “uma ‘filosofia do mosaico’ é uma filosofia da unidade”. Daí o testemunho que dará Ferdinand Alquié anos mais tarde, diante de um *Traité de métaphysique* que levaria adiante tal tendência, exibindo um Jean Wahl algo insensível aos “dilemas da metafísica” e às “disjunções infelizes”, capaz de “aceita[r], ao mesmo tempo, o tomismo e a fenomenologia, Cézanne e Van Gogh, Kierkegaard e Nietzsche, Whitehead ou Sartre”: tratar-se-ia aí de “um tipo de *filosofia do E*”, uma filosofia que “em nome da totalidade [...] toma sempre um *e* o outro [*et l'un et l'autre*]”.

---

<sup>52</sup> Id., *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Paris: Félix Alcan, 1920, p. 256-259.

<sup>53</sup> E esta dialética “do E”, dialética pluralista e inclusiva preocupada com a totalidade, que será desenvolvida uma vez mais em *L'expérience métaphysique*, onde, afirmando com Blake que “os contrários são positivos”, Wahl afirma que uma filosofia “fiel ao espírito da metafísica” recorre sem problemas às antíteses, mas “sem englobá-las em sínteses, e sim tentando, de uma maneira obscura, fazê-las coincidir, fazê-las fundir”<sup>54</sup> (com o que poderíamos retornar à mencionada sessão VI da conclusão de *Les philosophies pluralistes...* e assistir o jovem Wahl reclamar uma dialética de “fusão”, e não de justaposição).

O próximo livro “empirista” de Wahl será *Vers le concret* (1932), que reúne três ensaios independentes, “William James segundo sua correspondência”, “A filosofia especulativa de Whitehead” e “O *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel”, além do prefácio, em que se efetua mais um lance da dialética pluralista que definirá seu pensamento e que se aproxima, como diz ele ali, “à dialética de Kierkegaard”, pois “não suprime as oposições, mas as mantém diante de si”, constituindo talvez “muito mais uma oscilação que uma dialética, uma oscilação ativa e tensionada de ideias”<sup>55</sup>. Ecoando a conclusão de *Les philosophies pluralistes...*, o célebre prefácio de *Vers le concret* notará em James, Whitehead, Marcel e toda uma tendência mais geral do pensamento moderno, uma oscilação ou tensão como essa, que arrasta as ideias de continuidade e descontinuidade do real, de interioridade e exterioridade das relações, de imanência ou transcendência mútua dos existentes, uma oscilação correspondente, portanto, à paradoxal afirmação “da interioridade [ou “imanência”] uns nos outros de termos exteriores [ou “transcendentes”] uns aos outros”, e irreduzível, como Wahl insiste, tanto ao monismo estrito quanto ao pluralismo atomista.<sup>56</sup> Tal dialética oscilatória, pluralista ou inclusiva, por sua vez, como já acontecia na tese de 1920, é reclamada pelo próprio real, decorre diretamente da investigação que a ele se dirige ou que se orienta “em direção ao concreto”<sup>57</sup>, de modo que, pluralismo e realismo se fundem - e também o *empirismo*.

---

<sup>53</sup> ALQUIÉ, F. “Jean Wahl et la philosophie.” In: *Critique*, vol. 10, 1954, p. 518-38 (grifo nosso). Texto citado por BIANCO, G. “Philosophies du ‘ET’. Que se passe-t-il entre (Wahl et Deleuze)?” Comunicação apresentada na jornada *Jean Wahl, le multiple*, 2005. Disponível em [http://archives.diffusion.ens.fr/diffusion/audio/2005\\_04\\_16\\_bianco.mp3](http://archives.diffusion.ens.fr/diffusion/audio/2005_04_16_bianco.mp3).

<sup>54</sup> WAHL, *L'expérience métaphysique*. Op. cit., p. 230. Cf. *Expérience humaine et transcendance*, op. cit., 90.

<sup>55</sup> WAHL, *Vers le concret*. Paris: Vrin, 2013, p. 45.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 42.

Quanto a este, no prefácio a *Vers le concret*, Wahl deixa claro que não pode se contentar apenas com a definição de James, segundo a qual é “empirista” aquela filosofia que coloca o peso sobre “a parte, o elemento, o individual” e trata o todo “como uma coleção”, um “ser de segunda ordem”.<sup>58</sup> Afinal, o próprio James está envolvido naquela dialética que funde sem confundir continuidade e descontinuidade do ser, interioridade e exterioridade das relações; em “William James d’après sa correspondance”, Wahl acompanha justamente as oscilações do filósofo norteamericano em direção a “um tipo de monismo”, “ideia” e “desejo” que, até o fim, “não abandonaram seu espírito”<sup>59</sup>. De fato, James é refratário à pulverização intelectualista do dado promovida por Hume e que foi aceita por “Kant e seus sucessores”, posição esta segundo a qual “o dado imediato é um diverso desconectado”, uma vez que as relações não fazem parte da experiência, mas estão apenas na inteligência<sup>60</sup> - algo a que James responde precisamente com sua “radicalização” do empirismo, com a ideia de que as relações são reais tanto quanto os termos, de modo tal, portanto, que se formam sínteses e todos na própria experiência. Daí que não seja tão adequado definir o empirismo como filosofia das partes ou do elementar - o que fica ainda mais claro, certamente, quando se olha para a filosofia do organismo ou do processo de Whitehead, também com suas severas críticas ao atomismo. Wahl prefere então definir o empirismo “por sua afirmação da não dedutibilidade do ser, por sua afirmação do dado, isto é, de algo de imediato, que é acolhido, recebido”, diferenciando, a partir daí, a ocorrência de “dois graus do empirismo”. Um primeiro que, nas condições de tal idedutibilidade, não coloca o problema do ser ou mesmo “se recusa a colocá-lo”, tomando “desde o início o ser como dado” (J. S. Mill, Spencer). “Mas sempre teria havido também”, completa Wahl, um empirismo de segundo grau, que, colocaria o problema do ser, e o faria justamente a partir do ponto de vista da sua idedutibilidade, do seu caráter imediato e do privilégio da passividade aí implicado; empirismo este que, desta forma, “passaria pelo racionalismo e o ultrapassaria”. Tal seria o tipo de empirismo “do último Fichte e do último Schelling”, que se manifestaria até mesmo “em certas partes” da primeira *Crítica* kantiana, e seria também o de James, Whitehead e Marcel. Hume, por sua vez, ocupa um papel intermediário na leitura de Wahl, para quem “ele

---

<sup>58</sup> V. JAMES, W. “A world of pure experience.” (*Essays in radical empiricism.*) In: *William James writings, 1902-1910*. Nova York: Library of America, 1987, p. 1160.

<sup>59</sup> WAHL. “William James d’après sa correspondance.” In: *Vers le concret*. Op. cit., p. 70 e ss.

<sup>60</sup> V. JAMES, W. *Some problems of philosophy*. In: *William James writings, 1902-1910*. Nova York: Library of America, 1987, p. 1083-4.

aprofundou suficientemente o empirismo do primeiro grau, para encontrar o do segundo”, isto é, chegou ao problema do ser, precisamente por sua recusa.<sup>61</sup> Não há, contudo, explicação a este respeito.

Em *Vers le concret*, portanto, Wahl explora as possibilidades do empirismo metafísico em James, Whitehead e Marcel, e o encontra inclusive em traços de outras filosofias menos empiristas, por assim dizer, como as de Husserl e Heidegger. Quanto à significação de tal empirismo metafísico, desde o fundamental prefácio à tríade de artigos é possível compreendê-lo como um questionamento do ser, na condição empirista de um ser não dedutível, imediato e que se manifesta sob o signo da passividade e da percepção, questionamento este, cujo desenvolvimento parece passar necessariamente, na acepção de Wahl, por uma dialética oscilatória, pluralista ou inclusiva da interioridade e da exterioridade das relações diante dos termos, da imanência e da transcendência ou da coordenação e da contingência do real. A *Vers le concret* se sucederia então a publicação dos *Études kierkegaardienes* (1938) e, em seguida viria *Expérience humaine et transcendance* (1944), cujas provas Wahl não teve tempo de rever, devido às “circunstâncias” (de seu exílio), conforme advertência do editor. Trata-se, em boa medida, de um livro de história da filosofia, mas já no estilo do *Traité de métaphysique* e de *L’expérience métaphysique*, anteriormente esboçado na conclusão de *Les philosophes pluralistes* e no prefácio a *Vers le concret*: ao redor do tema implícito do empirismo metafísico (a divulgação da causa), os grandes problemas - ou interrogações do ser, nos termos de *L’expérience métaphysique* - e as mais variadas soluções, da parte de uma miríade de filósofos (de extrações variadas), mas também de poetas, pintores e cientistas, desfilam pelas páginas, interagindo e entrecortando-se em cenas ora mais breves, ora mais longas, sob a direção de um Jean Wahl que dá o toque autoral à história da metafísica, segundo os princípios pluralistas de sua dialética seletiva ou filosofia do E. E ali, em um novo prefácio, depois de evocar uma vez mais uma “dialética do realismo”<sup>62</sup>, Wahl emite uma espécie de lamento autocrítico, provavelmente com vistas ao contexto da universidade francesa, contexto que Deleuze já caracterizou como o de um “bizarro encalhe na história da filosofia” ou de uma “escolástica pior que a medieval”, marcada pelo excessivo engajamento com Hegel, Husserl e Heidegger (D, p. 18) - ambiente hostil para novas formulações metafísicas e empiristas, decerto. “A fraqueza do empirismo e

---

<sup>61</sup> WAHL, *Vers le concret*. Op. cit., p. 32-3.

<sup>62</sup> Idem. *Existence humaine et transcendance*. Neuchatel: Éd. de la Baconnière, 1944, p. 16-7.

do realismo é ter deixado ao idealismo os prestígios que vêm do alto pensamento, da reflexão difícil”, diz Wahl, remetendo certamente ao espaço em que se desenvolvem as críticas dos “três agás” ao empirismo, o espaço do empirismo “de primeiro grau” de *Vers le concret*, que recusa o problema do ser (não à toa Heidegger considera absurdo conceder-lhe uma metafísica), mantendo-se nos limites do sensualismo desqualificado pela crítica hegeliana, e de seu correlato, o psicologismo de um Stuart Mill e um Spencer, autores citados como exemplo desse empirismo “fácil” por Wahl e também alvos polêmicos preferenciais de Husserl (ao lado de Hume, em sua posição particular). Mas esse lamento é imediatamente completado pelo testemunho do empirismo de segundo grau que *Vers le concret* já afirmava “sempre ter havido”, um empirismo que Wahl afirma agora estar “bem distante daquele que nos apresentam nos cursos”; um empirismo metafísico, à moda de Whitehead<sup>63</sup>, e que é, simultaneamente, como o de Bergson, “não intelectual”, “afetivo” avesso às abstrações; como o de James, “radical” ou “acolhedor tanto para as relações quanto para os termos”; e, enfim, como o de Schelling na fase da “filosofia positiva”, “o mais alto empirismo [...] um empirismo transcendental, que busca as condições sob as quais a experiência é, não mais diremos possível, mas real”.<sup>64</sup> *Transcendental, radical, não intelectual* - tais serão as três características inseparáveis do empirismo metafísico professado por Wahl daí em diante, seja no *Traité de métaphysique*, publicado nove anos depois, ou mesmo em *L’expérience métaphysique*, de meados dos anos 1960<sup>65</sup>.

Um último prefácio - o do *Traité de métaphysique* (1953)<sup>66</sup> - nos ocupará antes de tratarmos desse empirismo. Nele, Wahl assume a tarefa à primeira vista paradoxal de problematizar, por meio de um tratado sobre os problemas tradicionais da metafísica, o que ele chama de uma “revolução filosófica em curso [...] análoga àquela que teve lugar quando o homem abandonou a visão antiga do mundo”. Logo de início, Wahl nos oferece uma amostra de sua dialética oscilatória, colocando em jogo dois “sentimentos” contraditórios, que faz

---

<sup>63</sup> No *Traité de métaphysique*, Wahl repetirá o lamento e será claro quanto a necessidade de subir de nível e atingir “uma significação metafísica do empirismo”: “talvez os empiristas tenham, com muita frequência, parado nas questões fundamentais; com muita frequência eles deram de suas doutrinas uma apresentação fácil demais, e talvez seja preciso ir mais alto, até uma significação metafísica do empirismo, que nós encontraremos [...] em Schelling e Whitehead.” (Id., *Traité de métaphysique*. Op. cit., p. 411).

<sup>64</sup> Idem. *Existence humaine et transcendance*. Op. cit., p. 18-20.

<sup>65</sup> V. Id., *Traité de métaphysique*. Op. cit., p. 699 e *L’expérience métaphysique*. Op. cit., p. 43, 141, 163-4.

<sup>66</sup> O prefácio ao *Traité* e um texto praticamente idêntico à introdução de *The philosopher’s way*, “manual de metafísica” publicado no exílio.

conviver afirmativamente, sem opô-los no sentido estrito tampouco anulá-los em alguma síntese superior: o sentimento da continuidade da tradição e o sentimento de uma “revolução dos conceitos”. A história da filosofia é por ele concebida, portanto, como a da continuidade na descontinuidade e vice-versa; uma história feita sobretudo de “movimentos”, de “mudanças de perspectiva e apreensões particulares dos problemas” - ou ainda de experiências filosóficas *alternantes*, nos termos de *L'expérience métaphysique* - e não exatamente de “progressos”. Daí o lugar e também a importância de um “tratado revolucionário”: tornar vivo o sentimento de que a continuidade da tradição se dá à custa da alternância das perspectivas; dar a conhecer e perpétuo jogo das alternativas ou as diversas transformações sofridas pelos grandes conceitos metafísicos (ser, devir, substância, mundo, eu, liberdade, negação etc.); apresentar os atuais deslocamentos e retomadas, os novos traços, bem como os aspectos que têm sido eliminados daqueles conceitos, isto é, dar acesso à maneira como a revolução em curso os problematiza ou se apropria deles.<sup>67</sup> Mas Wahl não é um simples espectador ou um repórter de tal revolução; na verdade, ele pretende participar dela, colaborar para efetuar e definir a nova alternativa. Não tem outro sentido a própria sugestão de uma tal revolução, que vai se mostrando, ao longo do livro, uma revolução realista, empirista e pluralista; assim como não tem outro sentido o texto que se segue ao prefácio sondar nada inocentemente a “possibilidade” e até mesmo a “necessidade” de se “mudar os principais conceitos filosóficos”<sup>68</sup> - basta notar que, no título do primeiro capítulo de *The philosopher's way* Wahl é menos sutil ou mais direto, permitindo-se afirmar, de maneira abertamente revolucionária, “A necessária revisão dos conceitos metafísicos”.

Eis então como Jean Wahl se nos apresenta: um militante da revolução empirista da metafísica; um filósofo que interroga um ser imediato, contingente e totalmente exterior à atividade intelectual, um ser que só pode ser sentido e que, portanto, não se pode buscar senão na própria pluralidade dialética do real. Tratem-se de tais aspectos de sua interrogação.

---

<sup>67</sup> WAHL, *Traité de métaphysique*. Op. cit., p. 5-8.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 9.

### 3. *A metafísica empirista de Jean Wahl*

#### 3.1. *Um empirismo transcendental ou misticismo da coisa.*

Jean Wahl conclama uma revolução da metafísica, que passa pela necessária revisão de seus principais conceitos. É natural, portanto, que uma postura de desconfiança em relação a estes últimos marque o desenrolar de tal projeto. Trata-se, contudo, de uma desconfiança seletiva, a de Wahl, adequada a sua filosofia do E, e não simplesmente negativa. Pois ele não desconfia propriamente dos problemas metafísicos pelos quais orienta seus estudos, assim como não duvida completamente das diversas soluções alternativas que os filósofos lhes propõem e pelas quais ele passa incansavelmente, enquanto produz, às custas delas, suas próprias interrogações. Do que Wahl desconfia de saída é da *suficiência* dos problemas e das respectivas soluções; não há uma filosofia que esgote todas as alternativas ou um problema que abarque todas as experiências metafísicas, que são, ao contrário, plurais e mutuamente irreduzíveis. Frequentemente em seus escritos, Wahl nos mostra como um aspecto de determinada filosofia têm serventia em relação ao problema  $x$ , mas apenas até o limite de certa noção decisiva, para além da qual seria preciso procurar outra alternativa, experimentar de uma maneira diferente, somando uma noção vinda de uma filosofia que pode até mesmo se opor à primeira, mas que agora se funde a ela, numa passagem que diz algo sobre ambas e sobre o problema que elas transformam quando o tomam no interior de seus próprios limites, e que aos nossos olhos já não pode mais ser o mesmo problema de antes. É desta maneira que as páginas do *Traité* (bem como as de *Existence humaine et transcendance* e de *L'expérience métaphysique*) se seguem, orientadas pelos grandes conceitos da tradição: com a apresentação intercalada e o contraste das alternativas filosóficas que tais conceitos evocam, tomadas às vezes sob aspectos mais gerais e outras a partir do isolamento de detalhes precisos, que Wahl utilizará indiscriminadamente para moldar os respectivos problemas e dar forma às suas próprias soluções.

Não é diferente com a noção metafísica primordial de “ser”. Pouco adianta se perguntar se Wahl a aceita ou não (o que nos levaria a conclusões paradoxais), é preciso observar o que faz dela, quais aspectos abandona e quais aproveita, e em conexão com quais outras noções. Ele rechaçará, certamente, a ideia de que “ser” é “alguma coisa” (“o” ser) que

“seria o princípio de todos os entes”, à moda heideggeriana; assim também como não se contentará em dizer que tudo aquilo que tem lugar na experiência - de um sujeito - “é”, à moda epistemológico-kantiana. Mas, na própria *Crítica da razão pura*, Wahl selecionará outro movimento, que ultrapassa brevemente os limites do idealismo transcendental, na refutação do argumento ontológico. Podemos recorrer diretamente ao texto da primeira *Crítica* para notar que no trecho mencionado Kant distingue o verbo “ser” como *cópula* que liga sujeito e predicado no conceito do verbo “ser” como *posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas*, como *existência exterior ao meu conceito*, donde a máxima de que a necessidade lógica não permite concluir a existência de nenhum ser real.<sup>69</sup> Como diz Wahl, Kant ensina assim que o real guarda “algo que nós não podemos *derivar* dos conceitos”, a própria existência, que “não é um atributo”, mas “uma *posição irreduzível* a todo atributo”, “algo de *positivo*”. *Ser é posição* - uma fórmula cara a Wahl. Ela define o “ponto de partida” do que ele chama de “empirismo transcendental”, concepção equivalente à derradeira “filosofia positiva” de Schelling, que se dedica ao problema da posição em si mesma, procura as condições *a priori* da experiência do lado do ser irreduzível ou da “contingência do real”, ao invés de se voltar ao “estudo das propriedades e atributos”, objetos das filosofias ditas “negativas”, comprometidas com um *a priori* racional, um ser redutível a conceitos, definido em contraste com a possibilidade de submissão ao intelecto. E é assim que o termo “ser”, do ponto de vista empirista transcendental evocado por Wahl, um ponto de vista “positivo” que o próprio Schelling associa a um empirismo superior ou metafísico, torna-se tão somente um “signo indicando que há o real fora de nós”, o fato do mundo como algo irreduzível e, enquanto tal, afirma-se como ponto de partida filosófico, que determina a direção em que apontar as interrogações, e esta é a direção daquilo que excede o pensamento, do fora, da transcendência.<sup>70</sup> Desde o início, portanto, uma metafísica empirista faz da faticidade do real (“*facticité*”), da “afirmação irreduzível da irreduzibilidade da experiência”, “do elemento de contingência” refratário a “toda dedução [por conceitos]” e, *neste sentido*, do próprio ser, o “traço característico da experiência”.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian. B 525-7. (As expressões de Kant do período anotado foram colocadas em itálico, para não se confundirem às citações dos textos de Wahl espalhadas pelo parágrafo, entre aspas.)

<sup>70</sup> WAHL. *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 613-4; *L’expérience métaphysique*, op. cit., p. 193; *Expérience humaine et transcendance*, op. cit., p. 18. (Grifos nossos nas expressões entre aspas.)

<sup>71</sup> Id., *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 181.

Daí, certamente, o marcado *antikantismo de Jean Wahl*. Afinal, uma tal metafísica positiva é precisamente aquilo que o dualismo crítico de Kant - a soma de realismo empírico e idealismo transcendental - pretendia evitar. É que, no sentido schellingiano que Wahl atribui à expressão, o seu “empirismo transcendental” é necessariamente um *realismo transcendental*, ou seja, uma filosofia que, nas palavras de Kant, assume “os fenômenos exteriores (se admite sua realidade) como coisas em si, *que existem independentemente de nós*”. De fato, é o que Wahl e Schelling consideram, contanto que se atenha mais à ideia da independência ou irreducibilidade do mundo ao pensamento do que à noção de “coisa em si” como númeno (que expressa mais as preocupações epistemológicas kantianas). E mesmo a advertência kantiana é procedente: “admitir a realidade” das coisas torna-se um problema para o realista transcendental, pois a relação apenas exterior de seu pensamento com elas o obriga a também “exercer o papel de idealista empírico” e jamais encontrar *em seu espírito* representação que testemunhe a (agora inatingível) realidade dos objetos.<sup>72</sup> Kant não visa aí somente Berkeley (que não admite substância material), mas também Hume (para quem a existência distinta e contínua é uma ficção da imaginação). Wahl, por sua vez, assim como Whitehead ou James, não deixará de se deparar com tal dificuldade. Do idealismo empírico, contudo, trataremos adiante. Por ora, note-se simplesmente que, apesar de atrelar a realidade a uma posição exterior e irreducível à razão (na refutação do argumento ontológico), Kant jamais atribui realidade objetiva a esta pura posição exterior *ao* pensamento, o que fica claro quando se ocupa em refutar o “idealismo problemático” de Descartes: há um exterior *do* pensamento, explica Kant, povoado por fenômenos necessariamente interiores à subjetividade transcendental, mas advindos segundo a forma do espaço, forma da “exterioridade” na medida exata de sua originalidade e independência em relação à forma temporal do sentido interno, cuja emergência “secundária”, por assim dizer, dá testemunho do aspecto transcendentalmente intencional do pensamento (valendo-nos anacronicamente da noção husserliana). Assim, Kant reconhece uma posição absoluta ou irreducível por trás dos objetos, mas da qual se absterá de tratar, já que a realidade de tais objetos só poderá ser abordada nos termos dos respectivos fenômenos, isto é, pela via exclusiva de uma submissão ou internalização pelas formas racionais *a priori*.

O movimento de Kant em direção ao concreto (seu “momento realista”, como chama Wahl) é abortado, portanto, pela submissão seja da evidência mais imediata das coisas, seja

---

<sup>72</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, op. cit., A 369-70.

da própria objetividade da experiência, às condições formais do pensamento. Quanto à ideia de “mundo” em Kant, por outro lado, basta lembrar que, ao contrário de se relacionar a alguma experiência concreta, trata-se aí de uma Ideia da razão, ou seja, a expressão de uma exacerbação, mesmo que em certos limites legítima, da própria natureza unificante do conhecimento. Mas não seria de forma alguma Kant e sim Hegel, no famoso primeiro capítulo da *Fenomenologia do espírito*, o responsável por dar “a forma mais impressionante” a este “motivo profundo do pensamento idealista”, segundo o qual “o pretense concreto não passa de uma abstração ou uma ficção”. Ali, Hegel demonstra que a certeza sensível, que se suporia, por ser imediata, constituir o mais rico e íntimo conhecimento dos objetos, acaba na verdade, quando convocada a expressar as particularidades que deveria conter, não oferecendo senão as mais pobres generalidades abstratas - um puro “isto”, um puro “Eu”, um “aqui” e um “agora”, que nada dizem da coisa imediatamente presente, somente indicada.<sup>73</sup> A realidade “real” de Hegel, por assim dizer, passa longe desse sensível visado que não pode ser dito; ela é da ordem do conceito, da ideia, do espírito, o que não significa senão (ao menos para nossos fins) que a identidade hegeliana do ser e do pensamento se dá em favor de uma concepção racional da própria existência. Não é só a realidade do ser que é racional, como já era sob a perspectiva do sujeito transcendental de Kant, mas é o ser mesmo que passa, com Hegel, a se confundir ao princípio de racionalidade do real.

Wahl se opõe a Kant e Hegel por motivos semelhantes, mas de maneiras diferentes. Até onde avançamos (pois, como é de esperar, há uma pluralidade de aspectos em jogo), parece que tudo se dá na região do encontro entre filosofia positiva e anti-intelectualismo, ou onde esses dois empirismos “não estão separados”.<sup>74</sup> Por um lado, Wahl afirma, contra Kant, uma concepção ontológica (no sentido de “anticrítica”) da experiência ou, mais precisamente, um empirismo ou realismo transcendental, que encontra na fórmula segundo a qual *ser é posição absolutamente exterior e irreduzível ao pensamento* um verdadeiro princípio. Mas este princípio “positivo”, por sua vez, levado às últimas consequências, não implica somente que a pesquisa das condições *a priori* da experiência se dirija a um ser que é posição concreta, fora do pensamento; ele implica igualmente que a própria interrogação filosófica do ser se emancipe do compromisso com o modelo racional que a mantém atrelada a uma

---

<sup>73</sup> WAHL, *Vers le concret*, op. cit., p. 29.

<sup>74</sup> Id., *Expérience humaine et transcendance*, op., cit., p. 20. Com Deleuze e Guattari, falaríamos em zonas de vizinhança, de indiscernibilidade, de passagem (v. *supra*, Parte 1).

perspectiva negativa, de condicionamento exterior (da experiência do ser pelo modelo racional). Isto quer dizer opor-se uma vez mais a Kant - que não mobiliza sua maquinaria transcendental senão para reinserir aquela exterioridade irreduzível no seio de tal modelo - e também a Hegel - que só se permite interrogar o próprio movimento de ser a partir do compromisso de conciliá-lo com o modelo racional, daí descobrir o movimento como imanente ao conceito. No plano em que nos localizamos com Wahl, como que fica evidente a “inanidade da crítica hegeliana [ao concreto]”; pois uma metafísica efetivamente livre do compromisso com o modelo racional, e que por isto não nutre as expectativas das quais a filosofia kantiana e hegeliana partem, se torna capaz de questionar o ser a partir da perspectiva realista, empirista ou positiva almejada por Wahl, isto é, reivindicando “os direitos do imediato”, daquilo que é irreduzível e independente em face do pensamento, e de encontrar, no “aqui”, no “agora”, no “isto”, no “meu” e em “todos esses elementos de designação [do que é] dos quais o pensamento só pode apoderar, desnaturando”, uma realidade de fato indizível, mas, mesmo assim, distante das parcas abstrações que Hegel concedeu.<sup>75</sup>

*Empirismo transcendental*, com Jean Wahl, quer dizer a interrogação metafísica que, dirigindo-se a um ser que é posição imediata, exterior tanto ao pensamento como ao seu modelo, não se constringe em esperar deste ser, desta pura exterioridade positiva, da “plenitude do real”, em sua “opacidade” ou sua “invisibilidade final”, soluções que se furtem à exposição racional, respostas que *não podem ser ditas*. A “experiência metafísica”, explica Wahl, “não pode ser definida nem mesmo descrita”, pois ela é “uma experiência que é vida”.<sup>76</sup> Questionar o ser é experimentá-lo, ou seja, *vivê-lo e senti-lo*. Não é outro o sentido primordial da filosofia como dialética “patética” ou *afetiva*, de inspiração kierkegaardiana e nietzschiana, que nos é proposta: viver e sentir o real. A dialética pura e simples não pode ser considerada um método; ela é propriamente uma “dialética intelectual”, corresponde ao “*processo mesmo do espírito* diante dos problemas metafísicos; a *nossa maneira de experimentá-los*” Esta dialética intelectual, esta *tendência própria ao espírito* a produzir uma “marcha dos opostos” ou de “certezas sucessivas” que vão se integrando em novas ideias sempre dialetizáveis, é, portanto, um instrumento que se oferece às diferentes experiências filosóficas - e se o pensamento de Platão e Hegel apresentam suas aplicações mais notórias

---

<sup>75</sup> WAHL. *Vers le concret*, op. cit., 30-1. Cf. *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 17-8.

<sup>76</sup> Id., *L'expérience métaphysique*, op. cit., 233.

(posto que explícitas), Wahl lembra que Kant, por exemplo, na Dialética Transcendental, aborda claramente a “divisão do espírito” em face dos problemas metafísicos (além de propor também, acrescentaríamos, uma perspectiva que dá conta das visões hesitantes em conjunto, enquanto se opõe a elas). Haveria, no entanto, uma “relação profunda entre dialética e realismo” que as concepções intelectualistas não levam até o fim, justamente por se deixarem como que seduzir narcisicamente pela síntese intelectual de onde a filosofia emerge enquanto tal, e que veem espelhada (negativamente), no fim das contas, sobre um real tornado racional, ecoando aquele “profundo motivo” racionalista. Daí que Wahl se ocupe, de saída, em reunir realidade e percepção, reivindicando uma “ontologia positiva”; e isto quer dizer, uma filosofia que não apenas *começa* da “mediação perceptiva” (algo que o racionalismo pode conceder e concede nos três casos acima), mas que, passando pela dialética mental que recorta o real em teses contraditórias sucessivas, também *termina* diante de uma realidade irreduzível às oposições intelectuais, realidade que se oferece, à exemplo da própria percepção, nos interstícios do diálogo contraditório ou racional, sob o signo da experiência imediata *silenciosa*, isto é, que “não pode ser formulada em palavras” ou que se tem presente “muito mais no sentimento que na reflexão”. As oposições que observamos no real são invalidadas enquanto tais pelo próprio real: o pluralista William James não postula a exterioridade das relações sem se confrontar com o problema da interioridade; Kant não faz sua crítica transcendental sem fazer da coisa em si uma espécie de linha de fuga de sua concepção racionalista. O mais adequado para atingir o real, portanto, é não reafirmar o modelo intelectual (seja insistindo nas oposições ou então compreendendo o próprio fato da sua dissolução em uma nova ideia sintética), mas sim permitir que as ideias opostas se “destruam” diante de sua insustentabilidade recíproca (enquanto ideias *e* enquanto opostas portanto), em favor, agora, de uma “mediação *extática*” ou do momento silencioso e explosivo em que, em meio ao diálogo intelectual, vivemos e sentimos o próprio ser, ou seja, obtemos vislumbres, mais do que visões claras, das próprias condições do seu movimento, na distância que o caracteriza. A dialética intelectual, portanto, não fornece senão um “caminho” constituído pelo próprio “*dilaceramento das hipóteses e ideias*”. Este caminho fragmentário, por sua vez, segundo Wahl, deve ser “incessantemente percorrido e repercorrido”, em todas as direções, ao longo de “curtas cadeias dialéticas” ou “breves fragmentos de diálogo entrecortado”, de onde é possível vislumbrar o silêncio sensível da percepção e do êxtase; e eis que a disposição a explorar e deixar para trás as contradições *do espírito* nos permita

encontrar, mesmo assim, nos próprios “movimentos do espírito”, a “expressão do que há de infinito na multiplicidade das coisas”. Tal é o procedimento de uma “dialética existencial”, como *empirismo superior ou metafísico*, que não se contenta em opor ao racionalismo a afirmação da sempre sonhada objetividade do concreto, mas que parte desta afirmação ou deste fato e recorre à dialética intelectual ou “passa da tese à antítese” (a *nossa maneira* de interpelar o concreto enquanto tal), somente para conduzir seguidamente os pólos mentais ao seu próprio limite em face do real e assim destruí-los, em favor de uma síntese não ideal, que “não pode ser atingida, a não ser *na inconsciência e no êxtase*” - na experiência vivida e sentida.<sup>77</sup> Uma experiência, portanto, que se desenrola sob o signo do “segredo”. (Com o que poderíamos remeter à abordagem dada por Wahl ao tema do segredo em Kierkegaard, cujo pensamento também é associado - à custa de um considerável “desteologização” - a todas as estas questões acima.)

Daí o aspecto *místico* da experiência metafísica ou desse espaço definido em termos de exterioridade, denominado de modo geral como ser. Wahl evoca, em sua obra, certa “visão mística da matéria” (que encontraria um exemplo em Whitehead não menos que em Heidegger)<sup>78</sup>, insiste em uma “concepção mágica das coisas”<sup>79</sup>; em *Existence humaine et transcendance*, o empirismo e o realismo que ele reclama são definidos expressamente como um “*misticismo da coisa*”<sup>80</sup>. A mística, a magia, explica um texto daquele livro sobre poesia e metafísica, é a “arte de fazer milagres” e de “ver tudo como milagre”<sup>81</sup>, arte cujo “fundamento” consiste na percepção de que “quanto mais uma coisa é distante da razão, mais ela pode se tornar ponto de partida de determinação”.<sup>82</sup> Tal ideia dá conta, certamente, da ontologia positiva almejada por Wahl, em seu anti-intelectualismo, em sua posição “agnóstica” diante do problema do concreto. O real, ponto de partida para a determinação da experiência é totalmente alheio à razão, constitui um mundo “inumano” ou então - já que ele deve ser “anterior ao entendimento” - um “pré-mundo”, “estranho”, “absurdo”. Mas este mundo feito de “coisas”, verdadeiras “naturezas vivas” mágicas que não dependem de princípios racionalizáveis para se articularem e unificarem, também é feito das *condições* sob as quais a articulação e a unificação ou simplesmente a realidade das coisas se dá, condições

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 699-704. Cf. Id., *Expérience humaine et transcendance*, op. cit., p. 10 e ss.

<sup>78</sup> Id., *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 717 e 219.

<sup>79</sup> Ibid., p. 339.

<sup>80</sup> Id., *Expérience humaine et transcendance*, op. cit., p. 21.

<sup>81</sup> Ibid., p. 98. (O texto em particular se intitula “*Magie et romantisme. Notes sur Novalis e Blake.*”)

<sup>82</sup> Ibid., p. 99.

estas que permanecem igualmente não “domesticadas”, “sem familiaridade” do ponto de vista da nossa maneira particular de experimentá-las. É possível, todavia, contanto que se mantenha uma postura algo descompromissada com o jogo dialético puramente intelectual que simplesmente recorta a realidade, obter desde o seio deste mesmo jogo, uma nova experiência, um sentimento realista, fruto de um tipo de êxtase mágico-intelectual, em favor do qual os conceitos contraditórios se dissolvem no silêncio (não à toa, ao tratar das ideias metafísicas da “causalidade” ou das “coisas”, Wahl se reporta a antropólogos como Mauss e Lévi-Strauss e ao tema da magia): *sentimento* da “coisa”, no duplo testemunho da auto-organização de múltiplos aspectos sensíveis e ao mesmo da proliferação de unidades inseparáveis, como se fossem “almas” ou “substâncias”; *sentimento* do “ser” na distância entre a “imanência transcendente da percepção” e a “transcendência imanente do êxtase”; *sentimento* do real ou da maneira como, na experiência, o mais objetivo conduz ao mais subjetivo e vice-versa, de modo que, segundo a dialética existencial wahliana, “nós devemos empurrar ao mesmo tempo a subjetividade e a objetividades para seus pontos extremos e reconhecer simultaneamente que elas não podem ser conhecidas e mesmo devem ser aniquiladas”.<sup>83</sup>

Explica-se deste modo a metafísica como arte de “ver tudo como milagre”, como ontologia positiva, que encontra na experiência, “na imediação perceptiva” seu ponto de partida e de chegada, o mundo inumano e suas condições. Por outro lado, mesmo Schelling concebeu um lugar e um valor para a ontologia negativa, o que Wahl também fez, dando conta do sentido em que a experiência metafísica é também uma arte de “fazer milagres”. Não é propriamente uma ontologia racional que se tem com ele entretanto, mas uma ontologia negativa “do momento místico”, da “imediação extática”.<sup>84</sup> Tal momento, por sua vez, ainda remete a um “misticismo da coisa, do objeto, antes de ser um misticismo da pessoa”<sup>85</sup>; Wahl “diz não” expressamente ao “espiritualismo que faz do mundo a ‘atividade criadora do espírito’”<sup>86</sup>. A ontologia negativa que ele sugere se instauraria no espaço (ou “aquém” dele) entre “realismo mágico”, caracterizado por uma intuição imediatamente sintética e real, “irredutível e incomensurável à razão” - à exemplo da intuição bergsoniana da duração, da intuição “mágica” de Thomas Reid ou da que os poskantianos, voltando-se

---

<sup>83</sup> Id., *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 326-7, 335-9, 701-4.

<sup>84</sup> Ibid., p. 702.

<sup>85</sup> Id., *Existence humaine et transcendance*, p. 21.

<sup>86</sup> Ibid., p. 66.

contra a interdição kantiana, chamam “intelectual”<sup>87</sup> - e um “idealismo mágico”, como o de Novalis e Blake, que fazem do humano o “criador absoluto” de um mundo poético, imaginativo, e não apenas um observador, mas isto sob o modo de um criador que “deixa ser” (adiantando a expressão heideggeriana), posto que concebem dialeticamente, mas também magicamente, que o “extremo da atividade [...] se reverte e se torna o extremo da passividade”, a criação é “encontro” de “forças desconhecidas” que o criador descobre reunidas sob si e “encanta” com suas palavras mágicas e objetos de poder irracionais, de modo que, no ponto da mais alta atividade, *não se faz nada*, apenas se faz “com que [a criação, o encontro de forças irreduzíveis] possa fazer-se”.<sup>88</sup> Revelando as “relações profundas entre a poesia e a metafísica”, romantismo e misticismo dão testemunho, uma vez mais com Wahl, de um mundo não domesticado, absurdo, “torna[m] as coisas estranhas familiares e as coisas familiares, estranhas”.<sup>89</sup> E tal parece ser a consequência necessária do empirismo transcendental como filosofia positiva.

### 3.2. *Empirismo radical e o problema da unidade.*

Esse tema de uma metafísica realista permeada de misticismo, que Wahl aborda nas notas sobre Novalis e Blake de *Expérience humaine et transcendance* e, mais tarde, no *Traité de métaphysique*, está presente em sua obra, na verdade, desde o primeiro estudo sobre as filosofias pluralistas e também no artigo “*William James d’après sa correspondance*” de *Vers le concret*. Em ambos os textos, através de James, Wahl também se encontra com a poesia, sobretudo dos norte-americanos Walt Whitman e - bem menos prestigiado que os demais nomes mencionados nos últimos parágrafos - Benjamin Paul Blood (1832-1919), um “discípulo heterodoxo de Hegel”<sup>90</sup>, pioneiro da moderna experimentação mística e filosófica com drogas, que, com seu panfleto *The anaesthetic revelation and the gist of philosophy*, convenceu James a repetir-lhe as experiências metafísicas sob o efeito do óxido nítrico<sup>91</sup>.

---

<sup>87</sup> Ibid., p. 99.

<sup>88</sup> Ibid., p. 100-1.

<sup>89</sup> Ibid., p. 80-1. Aqui Wahl evoca o nome de Whitehead e remete com ele ao testemunho poético dos românticos ingleses Wordsworth e Shelley.

<sup>90</sup> WAHL., *Vers le concret*, op. cit., p. 76.

<sup>91</sup> O que teria permitido a James “compreender melhor que nunca tanto a força quanto a fraqueza da filosofia de Hegel.” (JAMES, W. *On Some Hegelisms*. In: *Writings 1878-1899*. Nova York: Library of America, 1992, p. 676).

Blood é apresentado por Wahl, já em 1920, como “um realista e um místico”: um “realista”, que jamais considera nada “fora do estado presente e do fato dado”, e um místico ou “irracionalista”, posto que, para ele, o fato enquanto tal “é um fato dado sobrenaturalmente” e a razão, por sua vez, só é digna de crença “enquanto *realizada misticamente*, enquanto *vivida na experiência*”<sup>92</sup>. Desde o início da trajetória de Wahl, portanto, “empirismo e misticismo se unem”, a filosofia empirista “aparece como um tipo de romantismo”, uma “visão dos fatos em seu aspecto mais estranho” e mais distante, mas uma visão que concebe também que “o aprofundamento [metafísico] da experiência, este mistério sentido na experiência, não nos faz sair da própria experiência”<sup>93</sup>.

Este mistério que habita romanticamente as próprias coisas e em que se identifica aquilo que há de mais próximo, mais familiar, mais adaptado à experiência humana e aquilo que lhe é mais distante, mais estranho, um mundo inumano *não domesticado*, tal mistério, quando abordado por Wahl através de James, tende a ter salientado o seu aspecto de *natureza selvagem*. São de Blood, citado por James, as célebres palavras que Wahl reproduz em *Les philosophies pluralistes...* e que Deleuze, fazendo referência à “profunda meditação” do mestre e ao seu livro de 1920, tornaria a “profissão de fé do empirismo transcendental como verdadeira estética” (DR, p. 80-1):

[...] *Não por infelicidade, o universo é selvagem - cheira à caça, como a asa do falcão. A natureza é inteira milagre; o mesmo não retorna, salvo para trazer o diferente. O lento giro do torno de gravar não avança mais que a espessura de um fio de cabelo, mas a diferença se espalha por toda a curva, sequer em um instante verdadeira - sempre não inteiramente [“ever not quite”]*.<sup>94</sup>

Neste trecho de Blood, transcrito no prefácio de *Will to believe and other essays in popular philosophy*, vê-se “o pluralismo, um tanto rapsodicamente [afetivamente, diríamos] expressado”, saúda James<sup>95</sup>. Como Wahl afirma, “no fundo do pluralismo, portanto, reside esta ideia de um universo perigoso”, de “uma filosofia do perigo, do precipício, do oceano múltiplo e insondável [...] da coragem e [...] do medo”<sup>96</sup>. Tal concepção traz a marca de

---

<sup>92</sup> WAHL, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Paris: Félix Alcan, 1920, , p. 111. (Grifo nosso.)

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 117-8.

<sup>94</sup> BLOOD, B. P. *The Flaw in Supremacy*. Amsterdam (NY): publicado pelo autor, 1893. Citado por JAMES, W. *The will to believe and other essays in popular philosophy*. In. *Writings, 1878-1899*. Nova York: Library of America, 1992, p. 448.

<sup>95</sup> JAMES. *The will to believe*, op. cit., p. 448.

<sup>96</sup> WAHL, *Vers le concret*, op. cit., p. 77.

Blood, certamente, e também de Whitman, em quem James já encontraria, como observa Wahl, uma “visão da luta universal, da guerra mais longa e maior que toda guerra”, “universal tempestade”, “poema do oceano”, atravessada pela imagem de um indivíduo que se debate em meio a “potências às quais deve resistir”, o “fato bruto e grosseiro contra o qual é preciso reagir”, ou ainda - conforme este “sentimento” se aprofunda no pensamento de James, aproximando-o da concepção passiva de Novalis - um indivíduo ao qual cabe “absorver-se no seio de forças que não são individuais”.<sup>97</sup>

A esta altura, nos encontramos naquela região do plano metafísico de Wahl, em que o empirismo transcendental como ontologia positiva e o pluralismo como empirismo radical se implicam mutuamente ou se tornam indiscerníveis, inseparáveis, como ensinavam Deleuze e Guattari em nossas primeiras páginas. Ainda nos termos de *O que é a filosofia?*, diríamos ainda que esta região, atravessada por toda uma família de planos empiristas em alguma medida componíveis (como os de Wahl, Deleuze, James, Bergson, Schelling, Whitehead), recobre o problema filosófico ancestral do uno e do múltiplo e se comunica, portanto, com a dialética Heráclito-Parmênides, legada ao movimento filosófico inaugural de Platão, e cuja expressão propriamente moderna se estabelece na bifurcação das alternativas subjetivistas de Hume e Kant, como a dialética dos termos e das relações, que reúne de um lado, uma experiência sensível eminentemente desconectada e, do outro, relações inteligíveis que a tornam uma experiência humana completa: atomismo e associacionismo, em fundo utilitarista e sob o signo da dissolução da identidade pessoal, no *Tratado da natureza humana*; diverso da intuição e categorias do entendimento, aos olhos do juízo da razão e sob o signo da unidade da apercepção, na *Crítica da razão pura*. Esta dialética uno-múltiplo é certamente objeto do comentário sobre o *Parmênides*, assim como é objeto dos livros autorais Wahl, que problematizam também a oposição entre entendimento relacional e sensibilidade desconexa propagada a partir de Hume e Kant; mas é ainda ao lado de James, do empirismo radical, do pluralismo, da crítica ao “intelectualismo” das alternativas subjetivistas, e desde o estudo sobre as filosofias pluralistas, portanto, que se pode ver uma posição particular se delinear com mais clareza em seu pensamento.

Há pouco, com a filosofia positiva, empirismo e realismo se encontravam. Wahl emitia então um primeiro grito filosófico, que ecoa por todo o seu plano metafísico, atravessando curvaturas positivas, negativas e variados tipos de ambiguidades: *o imediato, e*

---

<sup>97</sup> Id., *Les philosophies pluralistes...*, op. cit., p. 112-4.

*não o racional, que é real!* Agora, assim que este pensamento equivalente a um empirismo transcendental, seguindo a postura filosófica que lhe compete, “tenta a sorte” no real imediato<sup>98</sup>, na “cruza da experiência”<sup>99</sup>, ele logo descobre que a percepção irreduzível oferece um “fluxo de vida” “continuamente mutante”, inapreensível nos termos dos sistemas conceituais abstratos, cuja característica, ao contrário, é a fixidez, o esquematismo, a aptidão a imobilizar a corrente de transformações, recortando-a - procedimento de análise este que, a despeito do valor prático, perde a própria “vida interior do fluxo”, o real-imediato da passagem, a “aparição da diferença” como “fato mínimo da experiência”, em que habita sua “realidade íntima”.<sup>100</sup> É imerso neste fluxo real, envolvido em sua escuta silenciosa, segundo sua inspiração bergsoniana, que James afirma que “o mundo é um pluralismo”<sup>101</sup>, que “o universo é um grande processo contingente”<sup>102</sup>, que, na experiência imediata, “o mesmo não volta, salvo para trazer o diferente”, uma vez que “o tempo continua a brotar em novos momentos, que apresentam um conteúdo cuja individualidade nunca antes foi, e nem será novamente”<sup>103</sup>. A unidade no real pertence tão somente a esta individualidade em processo; o universal, com James, é “uma abstração”, e o todo não passa de um “ser de segunda ordem”<sup>104</sup>, coleção ao acaso, reunião momentânea, jamais completa ou sempre insuficiente, de acordo com as palavras mágicas de Blood, “*ever not quite*”.

De modo que um segundo grito filosófico ressoa com os harmônicos irracionais do primeiro, marcando o encontro entre empirismo, realismo e pluralismo, que Wahl reclama até o fim - ao lado de James, Bergson, Whitehead, Nietzsche, entre outros - e desde seu primeiro trabalho: *a realidade é plural e aberta, não totalizada!* O principal alvo polêmico, neste caso, tanto em James quanto em Wahl, é o monismo de raiz hegeliana. “A teoria pluralista começa por uma refutação do monismo.”<sup>105</sup> Quando James afirma com seu pluralismo um mundo primordialmente selvagem e incompleto, irreduzível e não dedutível pela razão, postula a própria impossibilidade de algum ponto de vista último, “a partir do qual o mundo pudesse

<sup>98</sup> JAMES. *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*. In: *Writings, 1878-1899*, op. cit., p. 863.

<sup>99</sup> Id., *The will to believe*, op. cit., p. 448.

<sup>100</sup> Id., *A Pluralistic Universe*. Nova York: Longman's, Green & Co, 1920, p. 235-6, 244-6, 253-8, 283.

<sup>101</sup> Id., *The will to believe*, op. cit., p. 447. (Grifo nosso.)

<sup>102</sup> WAHL. *Les philosophies pluralistes...*, op. cit., p. 112.

<sup>103</sup> JAMES. *Some problems of philosophy*. In: *Writings, 1902-1910*. Nova York: Library of America, 1987, p. 1057.

<sup>104</sup> Id., “A world of pure experience.” (*Essays in radical empiricism.*) In: *Writings, 1902-1910*, op. cit., p. 1160.

<sup>105</sup> WAHL. *Les philosophies pluralistes...*, op. cit., p. 119.

aparecer como um fato absolutamente único”.<sup>106</sup> Tendo abordado seguidamente este aspecto desde *Les philosophies pluralistes* - e considerado inclusive a dialética que o pensamento de James e o seu próprio estabelecem com a tradição hegeliana - Wahl retomará a questão no capítulo “Relações” do *Traité de métaphysique*. “O sistema de Hegel”, diz ele ali, constitui

*um dos momentos essenciais em que o problema das relações vem ao primeiro plano em sua expressão explícita. Nada há para Hegel que seja isolado; uma coisa só é compreendida por suas relações com todas as outras. [...] o hegelianismo supõe que um termo é um conjunto de relações, que não há termo independente das relações, e também que, se um termo entra em uma relação nova, ele é transformado por esta. [...] Hegel levou ao limite a ideia de que as relações são essenciais ao termo e de que se um termo entra em uma relação, ele se transforma em virtude dela.*

A dialética racional e progressiva de Hegel, precisa Wahl, integra as sucessivas totalidades concretas, em direção à própria “totalidade do universo, visto sob seu aspecto racional”, isto é, como Ideia, Razão Absoluta, “da qual toda a história humana é apenas o desenvolvimento”<sup>107</sup>. Trata-se, patentemente, de um esforço oposto ao do pluralista, que não vê aí senão uma ilusão intelectual, expressão do “esforço do pensamento” para “redimir o mundo” de sua “primeira forma crua”, plural, contingente, selvagem<sup>108</sup> (algo que Kant, por exemplo, não deixou de observar e de tentar reverter, identificando a este mesmo esforço a própria unidade objetiva originária). Por outro lado, o pluralismo também é uma filosofia da relação e do progresso, daí justamente estabelecer com Hegel e a tradição monista um laço dialético. A abordagem monista-hegeliana, todavia, na medida em que nela o avanço corresponde a uma redução à derradeira instância Absoluta, no interior da qual estão compreendidas e se explicam todas as relações, perde “parte de sua primeira virtude, de seu dinamismo e aparece como algo demasiado mecânico”.<sup>109</sup> Diferente é a abordagem pluralista, que “rejeita todas as doutrinas do Absoluto” e concebe, como dizíamos, que a ordem concreta, que “se faz por progressos sucessivos”, se encontra, enquanto tal, “sempre em vias de se fazer”<sup>110</sup>. Aquilo que “realmente *existe*”, declara James, evocando paradoxalmente o nome do monista Bergson, “não são coisas prontas, mas coisas se fazendo”, em processos imediatos irreduzíveis<sup>111</sup>; a “própria Experiência, tomada em sentido amplo”, dirá ele em outro texto, “cresce pelas

---

<sup>106</sup> JAMES. *The will to believe*, op. cit., p. 448.

<sup>107</sup> WAHL. *Traité de métaphysique*. op. cit., p. 169-72.

<sup>108</sup> Ibid., p. 447.

<sup>109</sup> WAHL. *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 701.

<sup>110</sup> Id., *Vers le concret*, op. cit., p. 95. (Wahl faz referência a carta de James, datada de 12 de junho de 1904.)

<sup>111</sup> JAMES. *A pluralistic universe*, op. cit., p. 263-4.

bordas”: um momento determinado “prolifera em direção ao seguinte, por transições que [...] continuam o tecido experiencial”, de modo que “o universo cresce continuamente em quantidade, graças a novas experiências que se enxertam na antiga massa” e a “unidade do mundo está no crescimento aplicado ao todo”<sup>112</sup>. Tal “pluralismo radical”, em sua concepção de um progresso constante “está em harmonia” com “a novidade e o indeterminismo”<sup>113</sup> ou, como Wahl observa, retendo para si a intuição fundamental de James, ele é marcado pelo “amor das coisas em seu devir e seu fluxo”, que alimenta “uma visão do universo *sub specie temporis*, em sua novidade incessante”<sup>114</sup>; o universo pluralista é um finito “não acabado” [*non finit*], “maré crescente, feita dessas ondas finitas que são os fatos e que se erguem umas sobre as outras de repente, em um furor sem regra”<sup>115</sup>.

É pela via do pluralismo, portanto, que o empirismo transcendental ou metafísico almejado por Wahl se torna capaz de “juntar uma teoria da contingência e uma teoria da realidade”<sup>116</sup> ou de oferecer uma filosofia positiva assentada sobre uma perspectiva temporal aberta. Quanto a esta teoria pluralista do universo sempre em vias de se fazer, do mundo arrastado por um avanço criativo irredutível, da experiência sujeita constantemente à irrupção inesperada da novidade, é “a teoria lógica das relações exteriores [aos termos] que a torna possível”<sup>117</sup>. O pluralismo definido pragmaticamente, segundo James,

*quer dizer apenas que as variadas partes da realidade podem ser externamente relacionadas. Tudo em que se pode pensar, por mais vasto e inclusivo que seja, tem na visão pluralista um ambiente genuinamente “externo” de algum tipo ou dimensão. As coisas estão umas “com” as outras, mas nada inclui tudo ou domina a tudo. A palavra “e” vem depois de toda sentença. Algo sempre escapa. Deve-se dizer ever not quite às melhores tentativas já feitas no universo para atingir a inclusão plena.*<sup>118</sup>

O sistema hegeliano prescrevia, em favor de um Absoluto totalmente inclusivo (sem exterior, portanto), a interiorização progressiva das relações nos termos, tendendo assim a uma visão algo mecânica do movimento real ou à ideia monista, contra a qual James se dirige na figura de Bradley, de que “todas as relações com outras coisas que são possíveis a um ser já estão

---

<sup>112</sup> Id., “A World of pure experience.” (*Essays in radical empiricism.*) In: *Writings, 1902-1910.*, op. cit., p. 1180-2.

<sup>113</sup> Ibid., p. 1182.

<sup>114</sup> WAHL. *Les philosophies pluralistes...*, op. cit., p. 114, 143-4.

<sup>115</sup> WAHL. *Vers le concret*, op. cit., p. 88.

<sup>116</sup> WAHL. *Expérience humaine et transcendance*, op. cit., p. 20.

<sup>117</sup> Id. *Les philosophies pluralistes...*, op. cit., p. 144.

<sup>118</sup> JAMES. *A pluralistic universe*, op. cit., p. 321. (Grifo de James.)

incluídas em sua natureza intrínseca e entram em sua essência”<sup>119</sup>. Ao contrário, no mundo pluralista de James e Wahl, “uma vez que as relações são exteriores aos termos, estes podem ter ao mesmo tempo múltiplas relações”, e assim, “por toda parte, o mesmo se vê em meio ao diferente”, se descobre passível de um novo *E*, um novo *com*, vindos de um fora inesgotável, se percebe irremediavelmente imerso em “relações superficiais, momentâneas, extrínsecas [...] tão numerosas no real”.<sup>120</sup> Há margem, então, para a contingência e a novidade genuínas, não mecânicas<sup>121</sup>, em um dimensão que se define pela exterioridade progressiva, por uma criatividade que brota nas incontáveis bordas do real, que remenda - não sem também desfiar - as abundantes linhas soltas do “tecido experiencial”. De modo que a “teoria lógica das relações exteriores”, como Wahl a chamava há pouco, se revela uma primeira condição positiva da experiência, um primeiro princípio transcendental da metafísica empirista. Aí, não apenas a realidade do tempo ou da contingência se afirma (aspecto que, ademais, uma filosofia racionalista como a de Kant pode reivindicar à sua moda), como é, na verdade, a própria contingência, a própria passagem do tempo, que se torna princípio de uma realidade cuja situação primitiva é a do “mesmo em meio ao *diferente*”, do mesmo que só retorna, só se mantém “o mesmo”, no seio do próprio fluxo vital de diferença, em um universo que se vê irreduzivelmente renovado a cada “mínimo fato” do mundo.

O empirismo transcendental ou a metafísica positiva de Wahl, à exemplo do pensamento hegeliano, traz o “problema das relações” para o “primeiro plano” da interrogação filosófica; mas, ao contrário de Hegel e com James, Wahl assume um princípio de *exterioridade das relações*, princípio de contingência e criatividade da realidade. Outro pensador que crê em um princípio deste tipo é Bertrand Russell, de quem Wahl também trata no livro sobre as filosofias pluralista. Pode-se dizer, seguindo este estudo, que empirismo, realismo e pluralismo também se encontram no pensamento de Russell, mas o seu atomismo lógico, justamente por este caráter *atômico*, é bem diferente do empirismo radical de James. Daí a resistência da parte de Wahl em aceitar a definição que este último dá do empirismo como uma filosofia das partes e que concebe um todo somente derivado - afinal, tal definição parece se aplicar ainda melhor à perspectiva atomista de Russell. Em *Les philosophies*

---

<sup>119</sup> Ibid., p. 79-80.

<sup>120</sup> WAHL. *Les philosophies pluralistes...*, op. cit., p. 126. Cf. JAMES. *A pluralistic universe*, op. cit., p. 269-70.

<sup>121</sup> V. Ibid. 398-9.

*pluralistes*, aproximando os dois por um momento, Wahl se apressa em esclarecer, quanto a James, que

*a ideia das relações exteriores implica para ele de uma maneira essencial a ideia da existência do tempo, e a transformação das relações é concebida por ele menos como um deslocamento mecânico de universais em um domínio intelectual, à maneira dos lógicos de Cambridge, que como um vai-e-vem na duração fluida.*<sup>122</sup>

O prefácio a *Vers le concret*, por sua vez, também deixa claro que “não é de maneira nenhuma um empirismo atômico no sentido habitual da palavra” que Wahl tem em vista<sup>123</sup>. Neste mesmo texto, ademais, após rechaçar a ideia do empirismo como filosofia das partes e defini-lo em geral pela reivindicação dos direitos do imediato, a partir da qual se poderia ou não conduzir um questionamento do ser, Wahl nota que o empirismo de segundo grau de James e Whitehead se caracteriza pela paradoxal “afirmação da interioridade uns nos outros [maneira monista] de termos exteriores uns aos outros [maneira pluralista]”<sup>124</sup>, movimento este paralelo àquele da conclusão de *Les philosophes pluralistes*, quando ele assinalava uma dialética no “interior do pluralismo”, que tendia a “sair do pluralismo” e ultrapassar a própria oposição ao monismo, em favor de uma oscilação concreta insolúvel entre aspectos de ambos: oscilação da interioridade e da exterioridade das relações, da continuidade e da descontinuidade do real, do todo e das partes.<sup>125</sup> Enfim, Wahl não deixa de salientar a filiação hegeliana de James<sup>126</sup>, tampouco de observar que, “no fundo, a ideia e o desejo de um tipo de monismo jamais abandonaram o seu espírito”<sup>127</sup>. James “se debate em meio a questões levantadas pelo pluralismo e pelo monismo”, diz ele<sup>128</sup>, de modo que, mesmo quando “suas ideias pluralistas se tornam mais intensas”, também se pode assistir a “um aprofundamento de certas teorias essencialmente monistas”<sup>129</sup> - o que de fato se dá, por exemplo, em *A pluralistic universe*, livro que, afirmando veementemente o pluralismo e definindo-o pela ideia de que “as variadas partes da realidade podem ser externamente relacionadas”, se dedica atentamente a Bergson e ao tema da “continuidade da experiência”<sup>130</sup>.

---

<sup>122</sup> WAHL. *Les philosophies pluralistes...*, op. cit., p. 126.

<sup>123</sup> Id. *Vers le concret*, op. cit., p. 32.

<sup>124</sup> Ibid., p. 43.

<sup>125</sup> Id., *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, op. cit., p. 256-9.

<sup>126</sup> Ibid., p. 118.

<sup>127</sup> Id., *Vers le concret*, op. cit., p. 70.

<sup>128</sup> Ibid., p. 73.

<sup>129</sup> Ibid., p. 81.

<sup>130</sup> Cf. JAMES, *A pluralistic universe*, op. cit., p. 321 e cap. VI e VII.

James quer o mundo selvagem do pluralismo, que conquista, liberando as relações do interior dos termos ou afirmando que a “natureza intrínseca” dos seres não contém de antemão “todas as relações com outras coisas que são possíveis”; a realidade irreduzível da contingência ou do tempo e o avanço criativo do real são consequências deste gesto e implicam a ideia de um mundo cuja unidade não é nunca total. Por outro lado, contudo, James abomina o atomismo; Hume é um alvo preferencial da sua denúncia contra a ancestral e amplamente disseminada ficção “intelectualista” ou “conceitualista” que consiste em cancelar de alguma forma a realidade das relações (o que Hume faz alienando-as do lado da natureza humana) e transformar o real, o dado imediato, em um mero diverso desconectado, segundo a fórmula “ser distinguível é ser incapaz de conexão”. Tal método intelectualista “pulveriza a percepção e triunfa sobre [o fluxo contínuo da] vida”, sentencia James<sup>131</sup>, pois as mudanças de que a experiência é feita, em suas palavras

*não são aniquilamentos completos, seguidos por completas criações de algo absolutamente novo. Há declínio parcial e crescimento parcial, e o tempo todo há um núcleo de constância relativa, do qual aquilo que declina despenca, e que toma em si o que quer que se enxerte, até que finalmente algo completamente novo assumiu seu lugar. [...] Sem ser completamente um, tal universo é contínuo. Seus membros se mesclam com seus vizinhos próximos em diversas direções, e não há divisão nítida em nenhum lugar entre eles.*<sup>132</sup>

Isto é o pluralismo para James e também para Wahl; o contrário de qualquer “concepção de um mundo feito de seres absolutamente definidos, absolutamente separados uns dos outros”.

<sup>133</sup> James reconhece que Hume não deixou de vislumbrá-lo; mas a salutar hesitação empirista que por um momento o afastou (e também a outros) da crença conceitualista não o impediu de finalmente aceitá-la<sup>134</sup> e de promover esta espécie de rebaixamento ontológico das relações ao nível mental, a que corresponde sua concepção da associação de ideias, por assim dizer. A experiência concreta é plural, mas não é feita de fatos isolados; ela é feita dos fatos assinaláveis e também da maneira como eles continuam imperceptivelmente uns nos outros; é feita igualmente, portanto, das *relações* por meio das quais os fatos se interpenetram em dimensões diversas, não pré-determinadas, à moda de pontos que podem ser atravessados por

---

<sup>131</sup> Ibid., p. 246-7. *Some problems of philosophy*, op. cit., p. 1082-4. Cf. “A world of pure experience” (*Essays in radical empiricism*), op. cit., p. 1159.

<sup>132</sup> Id. *A pluralistic universe*, op. cit., p. 258.

<sup>133</sup> Ibid., p. 113.

<sup>134</sup> Id. *Some problems in philosophy*, op. cit., p. 1083. “Nada poderia ser mais pluralista que os elementos da filosofia de Hume [...]”

linhas variadas ou que se veem em meio ao diferente, mas sem deixarem de ser os mesmos pontos. De modo que um empirismo autêntico deve também considerar, além da exterioridade, a efetiva *existência* das relações, no próprio “fluxo da experiência pura, o fluxo de concretos ou o fluxo sensível”, ao qual passa a se integrar, assim, o sentido de expressões como “‘está’ [‘is’], ‘não está’ [‘isn’t’], ‘então’, ‘antes’, ‘em’, ‘sobre’, ‘junto a’, ‘entre’, ‘seguinte’, ‘tal qual’, ‘ao contrário de’, ‘como’, ‘senão’”<sup>135</sup>

Tal é o sentido do epíteto “radical” no empirismo de James: a extensão da existência às relações, ao contrário de sua exclusão deste âmbito.<sup>136</sup> Que elas sejam exteriores, significa que podem se dar contingentemente, em um instante criativo sempre renovado, sem se explicarem por uma pretensa totalidade universal guardada do lado dos termos. Que sejam concretas, que integrem a experiência real, e não apenas suas condições racionais, implica que a unidade é também uma condição da realidade ou que *nada no mundo é isolado*. O eco hegeliano que soa então, apesar de nítido, é anulado em parte pela ressonância do princípio de exterioridade; afinal, a unidade concreta de James é bem diferente do universal concreto de Hegel. Na perspectiva do empirismo radical, as unidades não se constituem por um movimento de totalização presidido por termos explicativos cada vez mais compreensivos, até o absoluto, mas sim transversalmente, sobre “relações flutuantes, variadas, livres, entre as coisas”<sup>137</sup>, relações que podem se dar “em todas as direções” e vão se sucedendo, imperceptivelmente, arrastando sempre um núcleo de continuidade, atravessando com ele variadas séries de termos assinaláveis, nunca “últimos”. O universo pluralista de James manifesta, desta forma, uma inclinação generalizada à unificação, à mistura, à relação; “em todos os graus da escala, os seres tendem a se enrolar uns nos outros, a se configurar em totalidades”, como diz Wahl<sup>138</sup> - de modo que qualquer uma dessas partes pode levar continuamente a qualquer outra<sup>139</sup>, pode constituir uma unidade com ela, bastando, para tanto, que seja percorrido um caminho apropriado no tecido movente da realidade, que uma trilha determinada de relações *sustente* a respectiva experiência. Que compete às relações sustentar a unidade no real é o que James deixa claro ao notar uma correção necessária à imagem do empirismo radical como uma “filosofia do mosaico”:

---

<sup>135</sup> Id. *A pluralistic universe*, op. cit., p. 249-50.

<sup>136</sup> Ibid., p. 280. Id. “A world of pure experience” (*Essays in radical empiricism*), op. cit., p. 1160.

<sup>137</sup> WAHL. *Les philosophies pluralistes*, op. cit., p. 125-6.

<sup>138</sup> Id., *Vers le concret*, op. cit., p. 31.

<sup>139</sup> JAMES. *A pluralistic universe*, op. cit., p. 325.

*Em mosaicos reais, as peças se mantêm juntas sobre uma base, base esta pela qual podem se passar as Substâncias, Egos transcendentais e Absolutos das outras filosofias. No empirismo radical, não há base; é como se as peças se mantivessem agarradas por suas margens, com as transições que se experimenta entre elas formando o cimento.*<sup>140</sup>

Fica clara aí a importância das relações e da sua realidade, para o empirismo radical. É a existência das relações que afasta o pluralismo do perigo conceitualista, colocando-o também sob um princípio de continuidade do real. “Uma ‘filosofia do mosaico’ é uma filosofia da unidade”, como formula Wahl<sup>141</sup>. Afinal, desde antes, podíamos perceber que aquilo que “vai se fazendo” no tempo, sob efeito do princípio de exterioridade ou contingência, são sempre unidades ou totalidades; por outro lado, também já podíamos pressentir que era um regime de proliferação transversal e não pré-determinado o das unidades, quando tocávamos o “furor sem regra” dos fatos que compõem a maré crescente do real, ou seja, ao tratarmos do princípio de exterioridade das relações. De modo que contingência e unidade reenviam uma à outra, se implicam reciprocamente, neste empirismo que Wahl descobre em James; a exterioridade das relações não é promovida a uma condição da experiência real, a princípio empírico-transcendental, sem que a sua realidade, a sua positividade, seja imediatamente colocada, e a unidade tornada possível. Portanto, no contexto do empirismo radical, seja quando falamos em exterioridade das relações, seja quando se trata de sua realidade, são os três aspectos que devem vir à mente: a existência das relações, a ideia da continuidade das coisas umas nas outras - que o fato da relação implica - e enfim, o movimento eminentemente criativo, contingente, selvagem, que a exterioridade das relações produz no real.

Recobrando nestes termos o problema filosófico ancestral, o empirismo radical, entretanto, “não coloca o dilema entre uma unidade absoluta e uma diversidade absoluta”, mas antes estabelece entre ambas um “compromisso”, segundo o qual “há certa unidade e certa diversidade que não são incompatíveis, mas sim complementares”.<sup>142</sup> Tal ideia de “compromisso”, entretanto, é pouco precisa, já que diversas filosofias poderiam reclamar com alguma legitimidade terem estabelecido um compromisso entre unidade e multiplicidade - a começar pelo próprio platonismo. O que o pensamento de James promoveria, mais especificamente, seria um compromisso nos termos daquela dialética empirista que ultrapassa monismo e pluralismo estritos e assume, “ao mesmo tempo”, que “todo fragmento do

---

<sup>140</sup> Id. *Some problems in philosophy*, op. cit. p. 1180.

<sup>141</sup> Id. *Les philosophies pluralistes*, op. cit., p. 258.

<sup>142</sup> WAHL. *Les philosophies pluralistes*, op. cit., p. 122-3.

universo é independente de todos os outros” e que “cada um se afirma como ligado aos outros inextricavelmente”<sup>143</sup>; dialética que “caracteriza o realismo”, diz Wahl, afirmando “a interioridade uns nos outros de termos exteriores uns aos outros”<sup>144</sup>; dialética da continuidade e da descontinuidade do universo, da imanência e da transcendência da experiência; dialética que foi tematizada ao longo de toda a obra de Wahl, e cuja forma particular é a de um vai-e-vem, uma oscilação entre contrários positivos. O mundo que ela nos oferece não é uno nem múltiplo, não é contínuo nem descontínuo, tampouco uma síntese superior dos dois polos; ele é “um grande fato”, que vai sempre se fazendo no tempo, irredutivelmente, e em cujo processo “o múltiplo e o uno se justapõem e se sucedem um ao outro”<sup>145</sup>; o mundo do empirismo radical é “essa mistura de contínuo e descontínuo que é um ritmo”<sup>146</sup>. Não são senão isto, no pensamento de Wahl e seus aliados mais próximos (notadamente Bergson, James, Whitehead): “ritmos [...] blocos de duração, acontecimentos”<sup>147</sup>; uma confluência determinada de relações e termos, que articulam, a cada lance, unidades contingentes. Deste ponto de vista oscilante ou rítmico, pode-se até mesmo voltar a falar em um sentido atômico do empirismo, mas não “o sentido habitual”, e sim o de paradoxais formas atômicas *complexas*, cujo estado de interfusão ou de relação inextrincável das partes se opõe à sua atomização estrita, ao seu isolamento (impossível, a não ser abstratamente). Os átomos reais são, assim, “configurações que um corte artificial desfiguraria”<sup>148</sup>, na concepção de Wahl; eles são “centros concretos”, “particulares [complexos] vistos como totalidades”<sup>149</sup>; “multiplicidades feitas de estratos [*couches*] e substratos [*soubassements*], mas ao mesmo tempo [...] unidades”<sup>150</sup>. Os átomos são, assim, as próprias *coisas*: “exteriores que se interiorizam”; blocos de qualidades inseparáveis, que emergem de um “pré-mundo inumano”, sob a forma de uma auto-organização de seus aspectos ou como um mosaico sem base, sustentado pelas relações diretas entre as partes, mas cuja unidade inviolável, por outro lado, isto é, cuja individualidade imediata, sua manifestação como um núcleo de continuidade, “um centro mudo”, “um acento único que se encontra em todas as suas propriedades” e se desfigura quando as isolamos, sugerem também à “percepção ingênua”, que há algo como “um

---

<sup>143</sup> Ibid., p. 125.

<sup>144</sup> Id., *Vers le concret*, op. cit., p. 43.

<sup>145</sup> Id., *Les philosophies pluralistes*, op. cit., p. 133.

<sup>146</sup> Id., *Vers le concret*, op. cit., p. 32.

<sup>147</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>148</sup> WAHL. *Vers le concret*, op. cit., p. 32

<sup>149</sup> Ibid., p. 24.

<sup>150</sup> Id., *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 334

tipo de alma ou de equivalente de alma” na coisa, uma “alma parecida com a nossa” ou com a “ideia que fazemos de nós mesmos enquanto substâncias”.<sup>151</sup> As coisas, os átomos reais, os acontecimentos, são tais almas fragmentárias. Eles são “gotas” de experiência, ondas furiosas na maré crescente do real, pulsos heterogêneos de vida. De modo que é o “próprio tempo”, portanto, o próprio fluxo real, que “vêm em gotas”, em “ondas ou pulsos”, na metafísica positiva de James e Wahl.<sup>152</sup>

### 3.3. *Empirismo afetivo e a univocidade da experiência.*

É o tempo, a vida, que flui ou que goteja. Isto tem a ver, certamente, com a perspectiva positiva - empirista-realista - das metafísicas às quais Wahl se alia, avessas ao intelectualismo em suas diversas formas, voltadas ao inumano na experiência. Mas tal afirmação decorre também do que Wahl chama, com James, de uma “teoria monista da experiência”<sup>153</sup>, teoria esta cuja afirmação - algo spinozista, como o próprio Wahl reconhece - é a de que “há apenas um material primário no mundo [...] do qual tudo se compõe”, a “experiência pura”.<sup>154</sup> A considerar o que já foi dito, pode-se supor, de imediato, que James não recorre assim à ideia de uma substância fundamental. E de fato, ele esclarecerá a fórmula acima, dizendo que há no mundo, na verdade, “tantos materiais quantas forem as ‘naturezas’ nas coisas experimentadas” e que a experiência pura, por sua vez, é tão somente o “nome coletivo” para tudo que há, ou seja, para todo “*aquilo*” que é “simplesmente o que aparece”<sup>155</sup>. É uma “visão ingênua” que James reclama assim; uma visão voltada simplesmente ao “campo instantâneo do presente”, a ser ocupado por uma “existência plana, não qualificada”, que pode emergir tanto da experiência perceptiva de termos e relações quanto da experiência intelectual de conceitos, pois a partir de tal perspectiva desprevenida, já não é possível “desemaranhar as contribuições do intelecto daquelas dos sentidos” - algo que se comprova

---

<sup>151</sup> Ibid., p. 30-1, 334-9, 718. Id., *L'expérience métaphysique*, op. cit., p. 207.

<sup>152</sup> JAMES. *A pluralistic universe*, op. cit., p. 231-2, 238.

<sup>153</sup> WAHL. *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 442-3.

<sup>154</sup> JAMES. “Does consciousness exist?” (*Essays in radical empiricism*), op. cit., p. 1142.

<sup>155</sup> Ibid., p. 1153. Movimento paralelo a este se dá também quando a experiência é abordada por James nos termos de um “pulso de vida interior imediatamente presente”: a vida pulsa ou “está continuamente” em “todas as coisas”, confundindo-se a elas; de modo tal que “não se pode identificá-la a uma [tornada assim princípio] em detrimento das outras”. (*A pluralistic universe*, op. cit., p. 286-7.)

na experiência das crianças (notada por James) e nas abordagens mágicas das metafísicas não modernas (às quais Wahl chega a recorrer no *Traité*), tanto quanto na experiência cotidiana das sociedades modernas, como no exemplo dado por James, de um universitário que segura e lê um livro (“ninguém pode dizer [...] quanto entra por seus olhos e dedos e quanto [entra] pela sua apercepção intelectual”, para que o livro que ele traz seja “este livro em particular”).

156

De modo que agora não se trata mais para James de estabelecer a realidade das relações ao lado dos termos, mas sim de afirmar a “consustancialidade” desses dois perceptos e dos conceitos. O alvo crítico do monismo da experiência é o próprio dualismo do objeto e do sujeito, da coisa e do pensamento, ao qual é imposto um nivelamento ontológico, por assim dizer. Tal gesto se liga a dois movimentos principais. Com ele, primeiramente, “o empirismo radical afirma que não se deve pôr de um lado a ideia ou a imagem da coisa e do outro lado a coisa”, desembaraçando-se, assim, “da teoria das ideias representativas tal qual foi desenvolvida pela escola cartesiana e como os empiristas a conservaram”.<sup>157</sup> Em um mundo de experiência pura, “ser” é aquilo que aparece, em sua verdade imediata, indubitável e irreduzível, sem mais nada atrás. “Não há a mesa e a ideia da mesa”, explica Wahl, em um exemplo recorrente. O que há é uma mesa e suas variadas relações em contextos diferentes, inclusos aí o contexto perceptivo e o conceitual - mas não apenas eles. A mesa que tenho imediatamente diante de mim participa da série das coisas, sendo dotada de propriedades sensíveis variadas e mantendo relações múltiplas com os objetos que tem sobre si, com os outros todos neste cômodo, com as condições de umidade e temperatura do ambiente e com as energias físicas do planeta; por outro lado, *esta mesma mesa* (posto que não há mais nada para além dela) também alterna para a série do “pensamento em concreto”, conforme ela é relacionada a uma cadeia de ideias, por exemplo neste parágrafo sobre o monismo da experiência de James e Wahl, ou quando, visitando um quarto que cogito alugar, tento visualizar-la ali - e poderíamos dizer que ela manteria relações exteriores também com elementos de outras séries, como a dos meus sentimentos que se ligam ao trabalho para o qual ela dá suporte ou então a série das diversas dissertações em filosofia que citam mesas entre seus exemplos. Toda esta comunicação multidimensional, é verdade, já estava suposta,

---

<sup>156</sup> Id. “Does consciousness exist?”, op. cit., 1151; “Some problems in philosophy”, op. cit., p. 1037. Cf. WAHL. *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 437, 441.

<sup>157</sup> WAHL. *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 436-7.

quando notávamos, com James, que as relações exteriores, podendo avançar ou se dar “em todas as direções”, produzem unidades mais transversais que compreensivas. Agora, por outro lado, salientamos que, seja em James ou em Wahl, a heterogeneidade dos domínios que as relações reúnem e também formam em seu místico movimento criativo, emerge sobre um fundo de homogeneidade, ideia esta, contudo, que nada tem a dizer sobre a natureza primeira das coisas tampouco sobre o seu sentido último, mas indica apenas sua inesgotável comunicabilidade, sua tendência à relação transversal.<sup>158</sup>

Donde o segundo efeito do monismo da experiência sobre a relação pensamento-mundo: trata-se de uma relação exterior entre elementos heterogêneos - perceptivos e conceituais - sobre um mesmo e único plano ontológico. O “pensamento em concreto”, desta perspectiva, não é uma consciência diante da qual passa toda a experiência e que a organiza; ele é apenas, *na* experiência pura, *na* imediatez ingênua da passagem do que aparece, o movimento das ideias, ideias estas que cruzam e se mesclam com as percepções e orientam a ação. Pois, para viver, diz James, “nós penduramos conceitos em perceptos e perceptos em conceitos”, continuamente, de maneira intercambiável e imperceptível; as contribuições do intelecto e dos sentidos vêm sempre intimamente envolvidas umas nas outras, fundindo-se umas nas outras e confundindo-se<sup>159</sup>. Retomando esta ideia, uma descrição mais completa é oferecida por James no par de artigos *Does consciousness exist?* e *A world of pure experience*<sup>160</sup>. Vista a partir da relação pensamento-mundo, conceito-percepto, a experiência se compõe de um “núcleo de realidade”, feito tanto dos objetos perceptivos quanto de objetos conceituais tornados “fortes em imaginação” e responsáveis por completar as “partes mais remotas do mundo físico”, e este núcleo, por sua vez, é sobrevoado por um “banco de nuvens”, onde flutuam “fantasias frouxamente conectadas e objetos meramente rapsódicos”. Neste âmbito, completa ele, “são violadas toda sorte de regras que, no núcleo, se mantêm. As extensões podem ser indefinidamente situadas; o movimento não obedece às leis de Newton.” Eis então que nos encontramos então no ponto em que as duas séries ou os dois contextos - perceptivo e conceitual - se diferenciam por seus “atributos funcionais”: as ideias não têm eficácia física, não são causas para nada, a ideia de fogo não queima, a de água não molha. E assim,

---

<sup>158</sup> Cf. JAMES. “Does consciousness exist?”, op. cit., p. 1151-8. WAHL. *Traité de métaphysique*, o. cit., 436-7 e 441-2.

<sup>159</sup> JAMES. *Some problems in philosophy*, op. cit., 1037.

<sup>160</sup> Id. “Does consciousness exist?”, op. cit., p. 1156. “A world of pure experience”, p. 1170-1.

*o grupo geral de experiências que agem, que não apenas possuem intrinsecamente suas naturezas, mas as apresentam adjetivamente e energeticamente, voltando-as umas contra as outras, acaba sendo inevitavelmente contrastado com o grupo cujos membros, possuindo as mesmas naturezas, não conseguem manifestá-las de maneira 'energética'.*<sup>161</sup>

Que os conceitos não manifestem “energeticamente” a natureza que detêm, que não possuam eficácia, implica também que eles sejam “autossemelhantes” ou inalteráveis: “mudança significa sempre mudança; branco, sempre branco; um círculo, sempre um círculo”, declara James. As realidades ideais são, assim, “universais”, “eternas”, em contraste com as realidades físicas ou perceptivas, que são *particulares* e estão sempre se fazendo *no tempo*, sob o signo da incessante *mudança*. O que James afirma deste modo é, portanto, “a doutrina platônica” segundo a qual os conceitos são imutáveis “e as realidades físicas são constituídas pelas várias substâncias conceituais nas quais ‘participam’”. Contra Platão e a tradição racionalista, contudo, ele reivindicará uma inversão decisiva: ao contrário de considerar que a dimensão conceitual é primordial e “as coisas perceptíveis são secundárias em natureza”, James prefere tratar “perceptos concretos como primordiais e conceitos como sendo de origem secundária”.<sup>162</sup> Era já desta posição que, acima, ele denunciava o que chamou de “intelectualismo” ou “conceitualismo”, tendência que agora podemos definir pela tentativa de se tocar “a natureza da realidade”<sup>163</sup> - natureza esta que James associa ao movimento constante e à continuidade da experiência sensível - dando as costas à mudança concreta e afirmando o ponto de vista dos conceitos estáticos e imutáveis que não conduz senão à ideia - fictícia, sob a perspectiva jamesiana - de que a experiência é feita de seres plenamente distintos e desconectados.

É possível então ver James se aproximar e se separar de Bergson, cuja influência ele próprio reconhece ter sofrido. Os dois se separam, pois a alternativa bergsoniana não é platônica no sentido em que a de James ainda é. Entretanto, segundo este último, é de Bergson o golpe que “matou o intelectualismo definitivamente e sem esperança de recuperação”<sup>164</sup>, dismantelando a “crença platônica e aristotélica de que a fixidez é algo mais

---

<sup>161</sup> Ibid., p. 1155.

<sup>162</sup> Ibid., p. 1036-7.

<sup>163</sup> Loc. cit.

<sup>164</sup> Id. *A pluralistic universe*, op. cit., 215.

nobre e valoroso que a mudança” e de que, no limite, o mundo em transformação é, à imagem dos conceitos fixos e descontínuos, feito de instantes desconectados, “como o mundo em que Descartes pensou quando falou em uma criação contínua”<sup>165</sup>. De modo que é Bergson, portanto, conforme saúda James, quem “inverte a doutrina platônica”, pois,

*ao invés do conhecimento intelectual ser o mais profundo, ele o chama de mais superficial. Ao invés de ser o único conhecimento adequado, ele é grosseiramente adequado, e sua única superioridade é prática, permitindo-nos tomar atalhos na experiência e assim economizar tempo.*<sup>166</sup>

O que o conhecimento intelectual não pode fazer de forma alguma, afirma James com Bergson, “é revelar a natureza das coisas”; para tanto, deve-se “mergulhar no próprio fluxo [...] que o platonismo, em sua crença de que só o imutável é excelente, sempre desprezou”, deve-se voltar à “sensação, aquela coisa de carne e osso que o racionalismo sempre difamou”.

<sup>167</sup> O real *sub specie temporis*, a cuja metafísica Bergson, James e Wahl se dedicam, não pertence à inteligência, mas sim à percepção ou à intuição; para tocá-lo não basta alinhar conceitos impermeáveis que fatiam o fluxo imediato, “é preciso se colocar no próprio movimento [...] por uma espécie de salto” que “nos faz ver que nós participamos da natureza”, isto é, que “percebemos as coisas não em nós mesmos propriamente falando, mas nelas”<sup>168</sup>. E se Bergson chega a esta afirmação, deve-se notar então, como Wahl, que ele o faz a partir de uma “teoria das imagens” muito próxima ao que será (não sem sua contribuição) a experiência pura de James, isto é, munindo-se do mesmo “olhar ingênuo, desprevenido” e insistindo na “unidade do que está no espírito e do que está nas coisas”, de modo a promover uma equivalente “negação da teoria das ideias representativas”, em favor da concepção de

---

<sup>165</sup> Ibid., p. 237. No último trecho transcrito, James cita diretamente BERGSON. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 1991, p. 22. (É a esta crítica particular endereçada por Bergson - e James - a Descartes que parece se alinhar a tese de Wahl sobre Descartes, *Du rôle de l'idée d'instant...*, assim como a retomada do tema do instante cartesiano ao longo de sua obra.)

<sup>166</sup> Id. *A pluralistic universe*, op. cit., 252.

<sup>167</sup> Loc. cit.

<sup>168</sup> WAHL. *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 441. Cf. BERGSON. *Matière et mémoire* (Paris: PUF, 1990, p. 245-6): “[...] coloquemo-nos face a face com a realidade: não encontraremos mais uma distância invencível ou uma diferença essencial e nem mesmo uma verdadeira distinção entre a percepção e a coisa percebida [...] nossa percepção é originariamente nas coisas mais que no espírito, fora de nós mais que em nós.”

que o pensamento e o mundo físico constituem duas séries ou contextos diferentes em que as imagens de que a experiência é feita vêm se intercalar<sup>169</sup>.

Podemos então tocar uma noção cara à tradição racionalista da metafísica e pela qual Wahl, seguindo sua própria fórmula enunciada em *Vers le concret*, sempre passa para ultrapassá-la. Trata-se da ideia de *absoluto*, que tem uma concepção empirista indicada por Bergson, em sua “Introdução à metafísica”, onde ele afirma que “um absoluto só pode se dar por intuição”.<sup>170</sup> Neste ensaio, como James acima, Bergson denuncia a ilusão de que seria possível, a partir de conceitos “fixos”, “bem definidos”, “preexistentes”, “abraçar a realidade que corre”, e convoca a filosofia exatamente a “inverter”, por uma espécie de “violência”, o movimento habitual do pensamento que, apenas por razões práticas, “vai do fixo ao movente”, para “se instalar na realidade móvel e adotar-lhe a direção incessantemente mutante”. É então que Bergson vislumbra uma via diversa do platonismo de James. Pois, segundo ele, com a inversão que sua filosofia sugere, nascem novos “conceitos *fluidos*, capazes de seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e de adotar o próprio movimento da vida interior das coisas”, conceitos que nunca impõem nenhuma fixidez, portanto, mas ao contrário *se adaptam* eles mesmos, constantemente, ao “conhecimento intuitivo que se instala no movente”, e que somente assim “atinge um absoluto”.<sup>171</sup>

De modo que o absoluto é “sentido”, dirá Wahl, ecoando Bergson e indicando também deste modo o caminho a ser seguido por um empirismo metafísico que, além de transcendental e radical, será “afetivo”. Absoluta, deste ponto de vista, é a “plenitude” que experimentamos em presença da passagem das coisas, imediatamente, quando o “diálogo incessante” da dialética do espírito “chega à sua conclusão, em silêncio”, diante de um “inefável” apenas entrevisto, ao qual só será possível reenviar misticamente, com a ajuda de uma ideia necessariamente contraditória. Para Wahl, talvez seguindo mais a James que Bergson, isto implica que não haja “um inefável único” - o Absoluto - mas sim “inefáveis no plural, uma multiplicidade de uns”; de modo que no absoluto sempre se “permanece no

---

<sup>169</sup> WAHL. *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 441-2. Cf. BERGSON. *Matière et mémoire*, op. cit., p. 11ss: “Fingiremos por um instante que não conhecemos nada das teorias da matéria e das teorias do espírito, nada sobre a realidade ou idealidade do mundo exterior. Cá estou então em presença de imagem no sentido mais vago da palavra, imagens percebidas quando abro meus sentidos e despercebidas quando os fecho [além de outras] que não conheço apenas de fora pelas percepções, mas também de dentro pelas afecções [...] que vêm sempre se intercalar entre as agitações que recebo do exterior e os movimentos que vou executar”.

<sup>170</sup> BERGSON. “Introduction a la métaphysique”. In. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1990, p. 181.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 211-6.

fragmentário, nas migalhas, segundo a expressão kierkegaardiana, nos *particulares diminutos* de que falou Blake, nas pulsações singulares de experiência, de Blood e James” ou, “como dizia o poeta Thomas Traherne” - cujo estilo reconhecidamente romântico adiantou em mais de século o movimento - o absoluto se sente “em uma coisa ínfima”<sup>172</sup>. Tal filosofia dos inefáveis absolutos, por sua vez, posto que se baseia na percepção ou na intuição, reclama, como observa Wahl, uma “lógica da pura qualidade”. Falar em qualidade “pura” equivale a dizer uma vez mais que a qualidade sentida é absoluta, ou seja, que não há nada para além dela mesma que a justifique. *As qualidades são irreduzíveis*: não é outro o sentido da luta empreendida por Bergson, desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, contra o mecanicismo ou contra a assimilação das qualidades a quantidades que lhes explicariam e mediriam os supostos graus, já. A “duração real”, aquilo que está sempre se fazendo livremente, e também aquilo de que todos os blocos de realidade se compõem para Bergson, não oferece multiplicidades “numéricas” ou que se expliquem por seus elementos tomados separadamente, mas sim “multiplicidades qualitativas”, “qualidades puras”, cujos diferentes aspectos se interpenetram e se organizam, fundindo-se e confundindo-se *de imediato*, como no célebre exemplo bergsoniano das badaladas do relógio, cujo número podemos perceber distraidamente, sem contá-las, ou de uma frase musical, à qual não é preciso acompanhar, justapondo nota por nota para, mas que se pode sentir em seu movimento de conjunto, ao longo de sua duração completa, sem dar atenção a cada momento - daí a afirmação bergsoniana de que nós percebemos as coisas “como qualidade, não como quantidade”<sup>173</sup>.

Por outro lado, esta lógica da qualidade pura é uma “em que o mais não é mais que o menos”, Wahl completa.<sup>174</sup> E ele diz isto, certamente, com vistas à “profundidade de qualidade que é a *intensidade*”<sup>175</sup>. Trata-se aqui, uma vez mais, de uma dessas descobertas de potencial altamente antikantiano, das quais a filosofia de Kant é repleta. Neste caso, a *Crítica da razão pura* abre uma via multiplamente percorrida pelo pensamento moderno, ao diferenciar das quantidades extensivas, que se constroem *a priori*, nas condições matematizantes do espaço e do tempo, as *grandezas intensivas*, que dizem respeito à “matéria para qualquer objeto em geral” na percepção, isto é, à “consciência empírica”, *a posteriori*,

---

<sup>172</sup> WAHL. *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 702-3.

<sup>173</sup> BERGSON. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1991, p. 94-5 e *passim*, sobretudo, o capítulo II.

<sup>174</sup> WAHL. *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 702-3.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 228.

aquela “em que há, simultaneamente, sensação”. E sobre o conteúdo ou “a qualidade da sensação”, que é “meramente empírica” e, portanto, inacessível à “reflexão transcendental, diz Kant que só há uma antecipação, uma afirmação *a priori* a fazer: ela deve sempre ter um grau *maior que a negação = 0*. Ou seja, posto que a categoria kantiana que “corresponde à sensação é a realidade (*realitas phaenomeon*)”, e que a categoria da “negação” é, inversamente, a ausência de realidade, então “toda realidade no fenômeno [sensação], por pequena que seja, tem sempre um grau, uma grandeza intensiva, que pode ser diminuída”, de modo que, “entre a realidade e a negação, há um encadeamento contínuo de realidades possíveis e de percepções possíveis, cada vez menos intensas”. A realidade, aquela posição irreduzível que Kant evocava ao refutar o argumento ontológico, é, portanto, um grau positivo qualquer de sensação no sentido interno; e mesmo que tal noção de grau não seja exatamente nova para a filosofia, o que Wahl nota então é que a grandeza intensiva kantiana não estabelece graus de *perfeição* ou de *existência*, como acontece no caso do próprio argumento ontológico ou até mesmo na distinção humiana das impressões e ideias. A questão do grau kantiano não é simplesmente de degradação; ela envolve heterogeneidade qualitativa, ao menos no nível das nuances que uma “mesma qualidade” pode assumir ou da variada “influência que ela pode ter sobre os sentidos”, e nesta medida é que, no plano da qualidade, *o mais não é mais do que o menos* - uma iluminação fraca não é uma luminosidade máxima degradada, mas uma intensidade determinada de luz.<sup>176</sup>

A ideia de grau, por outro lado, posto que comporta uma medição quantitativa, sofre um sério ataque da parte de Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos*, ataque este desferido em favor, justamente, de uma lógica da qualidade irreduzível e da pura duração (ou no tempo mutante como “realidade última”), e dirigido, mais especificamente, à lógica mecanicista do tempo espacializado, fatiado numericamente, em benefício de formas racionais/intelectuais que explicariam *a priori* as qualidades. Como nota Wahl entretanto, depois de aparentemente “destruir a ideia de intensidade”, Bergson “reintroduz” tal noção,

---

<sup>176</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, op. cit., B 207ss (“Antecipações da percepção”). WAHL. *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 227-8 e, sobre a questão dos graus de perfeição em relação ao argumento ontológico, v. p. 111-3: em seu momento realista, diz Wahl, Kant não apenas foi “o primeiro a colocar o acento sobre a ideia de ser enquanto irreduzível” e assim “arruinar todo o esquema racionalista”, como também dirigiu um ataque a um “dos supostos essenciais de toda a filosofia, desde Platão [...] a saber, que realidade e perfeição são equivalentes, que há uma escala de realidade que vai do menos perfeito e apenas existente ao mais perfeito que é o mais existente”, isto é, “a ideia de que a existência é suscetível de graus”. Com Kant, portanto, só há uma maneira de existir, trate-se de um deus ou de uma mosca, e nenhuma existência é passível de afirmação sem que a experiência sensível - isto é, de um grau empírico - o comprove.

“sob uma forma mais metafísica”, através da ideia de que “tudo o que constitui o mundo [...] se explica por *diferenças de tensão*”.<sup>177</sup> Tal concepção, por sua vez, dá conta justamente da maneira pela qual as coisas (inclusive matéria e espírito) continuam umas nas outras ou entram em relação. Pois a comunicação que se estabelece entre duas qualidades quaisquer, dois atributos imanentes da experiência, passa a seguir o modelo do circuito elétrico: é uma comunicação entre dois polos absolutos de tensão, que, de alguma maneira, em função da relação particular entre eles, passa de um a outro, unindo-os e determinando suas posições relativas no interior do circuito. De modo que, com Bergson, Wahl já seria capaz de conceber que aqueles absolutos inefáveis apenas sentidos, os blocos de realidade, as gotas de experiência, “se concebe mais como intensidade que como totalidade”<sup>178</sup> - eles são “intensidades de vida”, “ritmos de duração”, como se lê nos capítulos finais de *Matéria e memória* e n’*A evolução criadora*. Mas à influência bergsoniana soma-se também uma leitura ateia e pluralista de Kierkegaard. O deus kierkegaardiano é um “Outro absoluto”, totalmente *exterior*, é um “objeto incognoscível”, “algo de que não temos nada a dizer”; por outro lado, ele emerge como uma realidade objetiva, na relação intensa que cultivo a partir de mim, de modo tal que, como afirma Wahl, é “a intensidade da relação que cria de alguma maneira o objeto desta relação”, e a “verdade”, portanto, “é a tensão do meu ser quando está em relação com o ser que só se pode sentir nesta tensão mesma”.<sup>179</sup> É com tal concepção mística, milagrosa, em vista, associada aos circuitos intensos bergsonianos, ao monismo da experiência e o realismo de James, à exterioridade e realidade das relações e do tempo, que se pode compreender, quando Wahl afirma que, em seu empirismo metafísico “o pensamento do absoluto será a afirmação de que não se deve procurá-lo na totalidade nem na eternidade, mas no parcial e no efêmero, sentidos com intensidade”, isto é, *experimentados na prática*, não simplesmente pensados dentro de mim, mas vividos em um “contato nu”, como aquilo que me arranca de mim, em favor de uma experiência pura, na qual me diluo entre tantos outros centros de gravidade. A “aspiração” de um tal pensamento do absoluto não é localizá-lo aqui ou ali e fazer pesar os efeitos de uma porção particular sobre a experiência inteira, é tocar esta

---

<sup>177</sup> WAHL. *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 229. (Grifo nosso.)

<sup>178</sup> Ibid., p. 703. “Em todo caso”, Wahl completa em uma passagem semelhante de *Expérience humaine e transcendance*, não uma “totalidade que seria um conjunto e um englobamento” (op. cit., p. 11).

<sup>179</sup> Id. *Traité de métaphysique.*, p. 462, 602, 618.

atmosfera, “este elemento onde eu me realizo me destruindo”<sup>180</sup>, em favor do movimento irreduzível e silencioso dos circuitos da vida.

#### 3.4. *Whitehead e os direitos da passividade.*

Passamos assim pelos três aspectos principais do empirismo de segundo grau ou metafísico, cuja causa Wahl assume: transcendental, radical e afetivo — voltado às condições *a priori* do real, que são condições de sua criatividade selvagem no tempo, segundo as quais a experiência do fluxo polirrítmico é uma experimentação prática de variados circuitos de intensidade, cujo movimento e unidade se asseguram pela heterogeneidade mesma dos polos, sobre um fundo de equivalência ontológica ou de propagação transversal de tensão. Pouco tratamos, contudo, de um dos mais valorosos aliados de Wahl: Whitehead.

Todavia, ele poderia ter sido evocado em cada um dos três momentos acima. Seu empirismo poderia ser dito transcendental, radical e afetivo nos termos de Wahl. Primeiramente, o caráter “positivo” de filosofia whiteheadiana no sentido de Schelling é patente. Com Whitehead, “não é a epistemologia que resolverá o problema da metafísica”, mas ao contrário, “as dificuldades epistemológicas” é que só podem se resolver “por um apelo à ontologia” — daí que sua filosofia se ocupe “apenas do objeto do conhecimento perceptual, não da síntese do conhecedor e do conhecido”. Como James e Bergson faziam acima, Whitehead inverte assim o sentido habitual da reflexão filosófica, fazendo do conhecimento, como nota Wahl, “um traço secundário em relação à realidade fundamental” — uma realidade que, por sua vez, é também essencialmente “passagem” e “absorção” mútua das coisas, isto é, criação movimentada de unidades no tempo.<sup>181</sup> Não à toa, portanto, Whitehead manifesta uma reserva semelhante à de Bergson e James em relação aos conceitos, postulando que “não se pode jamais derivar o concreto a partir do abstrato”<sup>182</sup>; constitui “um completo erro”, diz ele em *Process and reality*, perguntar “como o fato concreto particular pode se construir a partir de universais”, pois a filosofia deve dar conta, ao contrário, da própria abstração, e não da “concretude” — o que carece de explicação é

---

<sup>180</sup> Id., *Expérience humaine et transcendance*, op. cit. p. 61-2.

<sup>181</sup> Id., *Vers le concret*, op. cit., p. 122.

<sup>182</sup> Ibid., p. 124.

justamente “como pode o fato concreto ter entidades abstraídas de si”, e como é possível, ademais, que a “própria natureza” deste fato “participe” de tais abstrações. Tal relação do concreto e do abstrato, por sua vez, é que se traduz na prescrição do “princípio ontológico” whiteheadiano, segundo o qual “a razão das coisas” não tem um fundamento propriamente racional, mas se encontra sempre “na natureza compósita de entidades atuais definidas”. Isto significa que é a tais entidades, à “divisão” de seus elementos constituintes concretos, que se deve voltar para compreendê-las. Mas surge também um problema mais profundo que o das formas que definem um fato e daquilo que se passa entre essas duas séries; pois “o fato individual” é “mais que suas formas”, é “uma criatura, e a criatividade é a *última* por trás de todas as formas, inexplicável pelas formas, e condicionada por suas criaturas”.<sup>183</sup>

Vê-se então que a *criatividade* não apenas é um princípio da cosmologia de Whitehead, como é o seu “derradeiro princípio metafísico”, o “universal dos universais”, constituindo o que ele chama apropriadamente a “Categoria do Último”, em *Process and reality*. Diante dela vê-se claramente que a filosofia whiteheadiana do organismo é um empirismo radical, o que já poderíamos começar a inferir, considerando, além do fato de que ela se funda em um “princípio de novidade”, a marcada oposição de Whitehead “ao kantismo e às pesquisas sobre a teoria do conhecimento”, mencionada acima. De modo algum ele aceitaria a ideia de um real estritamente atômico que dependesse da ação intelectual para se unificar; e, de fato, para Whitehead, as *relações existem*, ou seja, “o dado inclui suas próprias interconexões”<sup>184</sup>; mas, mais do que isto, o próprio princípio metafísico último é, segundo ele, o do “avanço da disjunção para a conjunção, criando uma entidade nova diferente daquelas dadas em disjunção”. Assim como em James e também em Bergson, portanto, em Whitehead o avanço contingente, aberto, não determinístico, do real e seu caráter eminentemente sintético, segundo o qual “tudo é interdependente”, compartilham um mesmo princípio de criatividade. Acompanhando a explicação de Whitehead<sup>185</sup> e retomando o vocabulário da primeira parte deste trabalho, veremos que a categoria do Último é um conceito feito de três componentes: *criatividade*, *um* e *muitos*. Nele, um e muitos se fundem, na medida em que são perpassados pela própria criatividade. Tal lance filosófico, como se verá, traz a marca de uma estilística “do E”; pois a “criatividade” não subsume de forma alguma os polos opostos, mas

---

<sup>183</sup> WHITEHEAD. *Process and reality*. Nova York: Free Press, 1978, p. 20.

<sup>184</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>185</sup> *Ibid.*, 21-2.

antes, só se confunde às duas outras singularidades do conceito, porque mantém sua tensão ou, sob outro ponto de vista, é o efeito retroalimentado da oscilação ativa dos dois positivos. “O termo um”, explica Whitehead, diz respeito à “ideia geral” da “singularidade de uma entidade”. Como se pode imaginar, ele é suposto pelo termo “muitos”. Mas este último também será suposto pelo um, segundo o movimento da “criatividade”, uma vez que o avanço que esta define remete à tendência dos muitos, “que são o universo em disjunção”, a se “juntarem”, a “entrarem em unidade complexa”, a se tornarem uma “ocasião atual única, que é o universo em conjunção”. Por outro lado, quando o avanço criativo que leva de muitos a um dá origem a “uma nova entidade, diferente das entidades em disjunção”, ele “introduz” desta forma “uma novidade no conteúdo dos muitos”, renovando assim as próprias condições da multiplicidade do universo e realimentando o sistema aberto. Afinal, se “a nova entidade é a reunião dos muitos que encontra”, ela é também *uma a mais*, “em meio aos muitos disjuntos de que sai”; de modo que, ao mesmo tempo em que “os muitos se tornam um”, eles também “são acrescidos em um”, oferecendo a ocasião para, em função do primeiro aspecto da criatividade, uma reunião inédita se produzir. Assim, o movimento do conceito whiteheadiano do último princípio metafísico é paralelo à evolução bergsoniana e à maré crescente ou o permanente tecer da experiência em James, cujo avanço se alimenta de novidades que “se enxertam na massa antiga”, conforme o presente se recria ao sabor das relações exteriores.

E então, para nos mantermos ainda próximos dos outros dois autores que nos acompanharam acima, poderíamos trazer à tona a advertência que faz Whitehead, de que tal processo de “produção de novas uniões” ou processo de “concrecência das entidades atuais”, assim como não se pode explicar “em termos de universais mais elevados”, tampouco se deixa tocar “pela análise dos componentes que participam da concrecência”, componentes estes que, ao contrário, a supõem e “se abstraem dela”. Neste caso, afirma Whitehead, “o único recurso é à intuição”<sup>186</sup> — é preciso mergulhar no fluxo, diriam igualmente James e Bergson. E enfim o empirismo metafísico de Whitehead nos teria se revelado *afetivo*. Mas quanto a este elemento de passividade, o pensamento whiteheadiano parece ter mais a dizer.

Tal pensamento por si mesmo mereceria certamente muitas linhas além destas, e inclusive o campo de sua relação com a filosofia deleuziana parece ser maior do que aquele

---

<sup>186</sup> WHITEHEAD. *Process and reality*, op. cit., p. 22. (Cf. WAHL. *Vers le concret*, op. cit., p. 124.)

que se explorará adiante. Restringindo-nos apenas a alguns aspectos principais ressaltados e incorporados por Jean Wahl, notaríamos, primeiramente, que Whitehead propõe uma espécie de metafísica animista, por assim dizer, que inspira certamente a concepção das coisas no *Traité de métaphysique* como “naturezas vivas”: blocos de múltiplos aspectos em fusão e, ao mesmo tempo, unidades que apresentam uma perspectiva interior, uma espécie de *alma*, dotada de propósitos vitais e sentimentos<sup>187</sup>. A própria ideia de existência se confunde portanto à de subjetividade; com Whitehead, todas as “realidades finais”, isto é, *quaisquer entidades atuais que sejam fruto do processo de concreção de uma multiplicidade disjunta*<sup>188</sup>, se constituem como uma relação entre sujeito e objeto ou, mais precisamente, como a absorção dos dados diversos do universo por um “alvo subjetivo ideal” que os “domina”<sup>189</sup>. A tal relação sujeito-objeto em geral Whitehead chama *preensão*, e a elaboração de sua “teoria das preensões” passa por um ataque expresso contra o “dualismo cartesiano segundo o qual mentes são particulares de um tipo e entidades naturais são de outro” — uma injustificável “bifurcação da natureza”, em suas palavras<sup>190</sup>. Afinal, se toda entidade é uma forma subjetiva que preende o mundo em meio ao qual se encontra, então é forçoso admitir, por um lado, que “a consciência não está necessariamente envolvida nas formas subjetivas [i.e., nas realidades finais]”<sup>191</sup> e, por outro, que a “apreensão cognitiva”, a modalidade propriamente pensante de preensão, torna-se tão somente *uma* das variações particulares de tal relação, uma das diversas manifestações de subjetividade, sem nenhum privilégio de direito em relação às demais<sup>192</sup>. Como diz Wahl, o que se manifesta no nosso pensamento, portanto, não é nada diferente daquilo que toca “todo acontecimento no universo”, e que é a própria “essência *do mundo* enquanto ele é *passagem* [...] e *absorção* das realidades umas pelas outras”<sup>193</sup>, isto é, preensão mútua. Whitehead instaura deste modo um *monismo da experiência* próximo ao de Bergson e James, voltado, sobretudo, contra o dualismo

---

<sup>187</sup> Id., *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 334-9

<sup>188</sup> Cf. WHITEHEAD. *Process and reality*, op. cit., p. 18 e 22.

<sup>189</sup> Cf. *ibid.*, p. 69 (“a concreção é dominada por um alvo subjetivo [...]”), 83-4 (“essa noção de um *ideal dominante peculiar a cada entidade atual* é platônica” [grifo nosso]).

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>192</sup> Id., *Science and the modern world*. Nova York: Pelican Mentor Books, 1948, p. 70: “eu usarei preensão para a apreensão não cognitiva: com isto, quero dizer a apreensão que *pode ser ou não cognitiva*” (grifo nosso).

<sup>193</sup> Id., *Vers le concret*, op. cit., p. 119 (grifo nosso). Sobre Whitehead e a bifurcação cartesiana em Wahl, cf. *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 65, 201, 572-3.

característico tanto das versões cartesianas quanto empiristas da doutrina das “ideias representativas”, como diz Wahl<sup>194</sup>.

Nos três pensamentos é possível notar a tripla associação que vem se mostrando há algumas páginas: da equiparação ontológica das entidades, dedicada sobretudo a dissolver a bifurcação da natureza e a perspectiva mecanicista que ele sustenta; da inter-relação e interdependência real dos aspectos heterogêneos da experiência sobre tal plano ontológico comum, que dá conta da unidade empírica (não intelectual) das entidades; do avanço criativo como movimento de autoprodução natural e renovação incessante do tecido do real, que se confunde à própria tendência à relação tomada em seu funcionamento necessariamente dinâmico, e cumpre o papel de fundamento ontológico último — ou condição positiva — que perpassa e equipara (tocando-as indistintamente e coordenando-as contingentemente) todas as porções da existência. A respeito deste “monismo qualitativo feito de dados heterogêneos”,<sup>195</sup> é o próprio Whitehead quem estabelece, em *Science and the modern World*, uma esclarecedora “analogia com Espinosa”<sup>196</sup> que, se não expressa totalmente, ao menos supõe os três aspectos :

*sua substância é para mim a atividade subjacente de realização única, que se individualiza em uma pluralidade de modos interligados. Assim, o fato concreto é processo [de concrecência]. Sua análise primária é na atividade subjacente de apreensão, e em acontecimentos<sup>197</sup> apreensivos realizados [modos]. Cada acontecimento é um fato individual proveniente da atividade do substrato. Mas individuação não significa independência substancial.*

Se, portanto, “a filosofia do organismo é uma aliada próxima do esquema de pensamento de Espinosa”, como afirmará novamente Whitehead em *Process and reality*, não é apenas em função da equiparação das entidades — todas elas tornadas sujeitos de uma criatividade equivalente — mas na medida em que tal pensamento “começa por uma [“one”] substância *causa sui*”, para então considerar a existência nos termos de “seus atributos essenciais e modos individualizados”, explicando desta maneira a “óbvia solidariedade do mundo” por meio da noção “de que o processo ou concrecência de qualquer entidade atual envolve as

---

<sup>194</sup> Id., *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 436-7, 441-2.

<sup>195</sup> Ibid., p. 323.

<sup>196</sup> WHITEHEAD. *Science and the modern world*, op. cit., p. 71.

<sup>197</sup> No original em inglês, Whitehead escreve “*event*”, que, por sua vez, no francês de Wahl e Deleuze é vertido para “*événement*”, palavra esta que costumeiramente no português — e necessariamente no vocabulário deleuziano — traduz-se por “acontecimento”. Daí nossa preferência por este último termo.

demais entidades atuais entre seus componentes”<sup>198</sup> — uma ideia, portanto, *de individuação com interdependência substancial*, tal qual o trecho acima de *Science and the modern world* reclamava.

Neste sentido, as entidades como modos espinosanos em Whitehead assumem também características de uma mônada leibniziana, pois, envolvendo todas as demais entidades como seus componentes, elas são “perspectivas espelhadas”, que tomam o universo como “*datum* para o seu ponto de vista”<sup>199</sup>. Pois “cada criatura monádica”, explica Whitehead, “é um modo do processo de ‘sentir’ o mundo, “de abrigar o mundo em uma *unidade de sentimento complexo*, em todos os sentidos determinada”.<sup>200</sup> Para compreender a dimensão desta afirmação, é preciso notar a “inversão” da lógica kantiana que está aí suposta:

*A Crítica da razão pura descreve o processo pelo qual data subjetivos aparecem como um mundo objetivo. A filosofia do organismo procura descrever como data objetivos se tornam satisfação subjetiva e como a ordem em tais data objetivos fornece intensidade na satisfação subjetiva. Para Kant, o mundo emerge do sujeito; para a filosofia do organismo, o sujeito emerge do mundo — um “superjeito”, mais que “sujeito”. A palavra “objeto” significa assim uma entidade que tem uma potencialidade para ser um componente de sentimento; e a palavra “sujeito” significa a entidade constituída pelo processo de sentir, incluindo este processo. Quem sente [“the feeler”] é a unidade emergindo de seus próprios sentimentos; e os sentimentos são os detalhes do processo intermediário entre esta unidade e seu vários data. Os data são potenciais para sentimento; isto equivale a dizer que são objetos. O processo é a eliminação da indeterminabilidade do sentimento da unidade de uma experiência subjetiva.*

Se a entidade espelha o universo é porque detém todas as demais entidades entre seus componentes, aos quais ela *sente*. A inversão da ordem kantiana significa que a unidade que sente vem *no fim*; ela “encerra a entidade”; não vem antes do dado, mas é o “resultado” do processo que arrasta o universo como *datum* constituinte ou reservatório de potencialidade real para sentimentos, em direção a um “alvo subjetivo” cujas formas convergentes ou cooperantes são “atratoras de sentimento”. O mútuo condicionamento dos dois aspectos — do “mundo atual” como *datum* e “causa eficiente” da entidade e do “alvo subjetivo” como sua “causa final” que atrai o processo — é que produz um sujeito sempre parcial, como unidade de sentimentos ou satisfação resultante do processo; uma criatura “que não requer nada além de si para existir” e que tradicionalmente nos sugeriria a ideia de substância ou

---

<sup>198</sup> WHITEHEAD. *Process and reality*, op. cit., p. 6-7. “Todo item no universo, incluindo todas as outras entidades atuais, é um constituinte na constituição de qualquer entidade atual” (p. 148).

<sup>199</sup> Ibid., p. 83. Id. *Science and the modern world*, op. cit., p. 71.

<sup>200</sup> WHITEHEAD. *Process and reality*, op. cit., p. 80.

su(*b*)jeito, mas se apresenta mais como um *superjeito* como perspectiva regional que sente imediatamente ou espelha todo o universo.

Wahl não deixa de notar tal inversão, tampouco de ver aí uma afirmação dos direitos da passividade sobre a atividade. Falando especificamente sobre a questão do pensamento, ele observou que está implicada aí também uma inversão da ordem cartesiana (suposta também por Kant), que faz do pensador — aquele cujas formas subjetivas do sentir pertencem ao modo pensante. “Para Whitehead” é o contrário, diz Wahl: “o pensamento que cria o pensador”, ou seja, é o dado que cria o sujeito. “Tal é a diferença entre uma filosofia do organismo, do superjeito, e todas as doutrinas do sujeito. Não há sujeito para Whitehead senão sobre as bases de um ambiente, sobre as bases de atividades prévias. Todo sujeito é um resultados; todo sujeito é um superjeito.”<sup>201</sup>

Com tal filosofia do organismo o que nós encontramos para adicionar a esta verdadeira família de planos filosóficos a que Wahl nos introduziu, foi assim uma metafísica que leva adiante os outros três aspectos, a partir da ideia de uma subjetividade generalizada e um perspectivismo radical, em que se cruzam passividade e criatividade, espinosismo e monadismo — além de tudo, portanto, uma verdadeira filosofia do *E*.

---

<sup>201</sup> WAHL. *Vers le concret*, op. cit., p. 122-3. WHITEHEAD também aborda tal inversão da ordem cartesiana (*Process and reality*, op. cit., p. 150-1).

### PARTE III

## UMA INTRODUÇÃO EMPIRISTA AO PENSAMENTO DE DELEUZE

MOTE — *uma introdução empirista ao empirismo de Deleuze.*

O que motiva esta dissertação, líamos em suas primeiras linhas, é a tentativa de “acessar a filosofia de Deleuze pelas vias do empirismo que a atravessa”. Neste sentido, portanto, é que se propunha uma “introdução” a tal filosofia, se apontava para uma maneira de “entrar” no *sistema deleuziano*. Pois não há dúvida de que se trata de um sistema, e de que Deleuze crê na filosofia como “conjunto [sistemático] de conceitos” — algo que fica suficientemente demonstrado na concepção abordada na primeira parte deste trabalho. Acontece que um sistema filosófico não necessita ser “fechado”, composto de conceitos que “se relacionam a essências”, explica Deleuze; ele pode ser “aberto”, feito de conceitos “relacionados a circunstâncias” — e é este segundo tipo de sistema que sua filosofia almeja (C, p. 45; cf. QF, p. 14). Tal questão aparece já em *Diferença e repetição*, que opõe à imagem representativa tradicional uma concepção dos conceitos “*erewhon*”. Nesta, note-se, eles ainda permanecem “esquemas” ou complexos ideais de “determinação *a priori*”, “transportáveis por toda parte”. Por outro lado, contudo, eles não mais podem sê-lo enquanto “universais abstratos”, detentores das proporções fixas ou da “distribuição sedentária” que, aplicada sobre o diverso de um aqui e agora contingente, revela a sua essência derradeira ou o ser estável recognoscível que se esconde sob seu estado contingente. Os conceitos *erewhon* são “singularidades” virtuais em si próprias *mutantes*, que, ao contrário de guardar uma suposta imobilidade fundamental do real cambiante, só são capazes de impor a *sua* própria “paisagem” conceitual aos mais diferentes “complexos reais de lugares e momentos”, sob a condição de transformarem a si mesmas com os respectivos problemas, de emergirem sempre “como ‘aquis’ e ‘agoras’ renovados, diferentemente distribuídos”, graças a um “cálculo” *imediato*, imperativo, ao qual o circunstância impele a singularidade, e que proporciona uma *casuística* dos conceitos, nos termos da qual eles só aparecem e reaparecem nas realidades particulares, só se *repetem* na experiência variada, de maneira “deslocada, disfarçada, modificada, sempre recriada” — isto é, *na diferença*. Quando Deleuze fala, portanto, de um “*encontro* essencial” do conceito e da circunstância que não responde ao modelo da

reconhecimento do objeto pelo pensador racional, o adjetivo “essencial” não remete apenas à importância do “encontro” (o qual, ademais, não deixa de ser fundamental na concepção representativa), mas também ao fato de que a própria “essência” ou o *conceito* ao qual a ocasião real se entrelaça é fruto do encontro imediato, se cria e vê se estabelecerem suas próprias divisões ideais no contato direto com a circunstância, não aplica uma divisão prévia sobre ela. Neste sentido é que o conceito *erewhon* é nômade: a fim de continuar, ele *se muda* — se move e se transforma. A condição de sua própria permanência, portanto, é a *descontinuidade*, algo que aponta para o aspecto eminentemente mutante da singularidade enquanto existência propriamente conceitual e também para o fato de que o conceito *a priori* só “finca sua tenda”, só “habita” uma realidade particular, *momentaneamente*, e não nutre com ela, portanto, uma relação interna, intrínseca — não determina o seu ser, mas antes, o toca *realmente*, em sua verdade imediata, pela via de uma relação externa como contato criativo *direto*, que o torna pensável em si mesmo através de *algo que ele nunca é exatamente*. Tais são traços do amplamente discutido regime do *simulacro*, como Deleuze o chamou, em referência a Platão; um regime *paródico*, ele também diz, remetendo ao aspecto de “romance policial” da filosofia, nos termos do qual não é senão uma *potência de falsificação* ou de desproporcionalidade do conceito que “nos mostra *no real* direções que jamais teríamos encontrado sozinhos”. De modo que no conceito, com sua natureza mutante, adaptável, com seu interior sempre trabalhado *de fora*, “o real encontra uma paródia que lhe é própria”, e esta é uma propriedade livre, momentânea, não intrínseca, não identitária, não essencial.<sup>202</sup>

Aí se encontra o próprio “segredo do *empirismo*” como criação de conceitos, diz Deleuze, no prólogo de *Diferença e repetição* (p. 3), evidenciando a decisiva inspiração empirista de sua prática filosófica e de seus próprios conceitos. Mas de qual empirismo se trataria? Já evocamos anteriormente a menção *passim* à obra de Jean Wahl na bibliografia do mesmo livro, além da elogiosa nota de rodapé que se segue a uma citação de Blood, retirada por Deleuze do capítulo sobre James de *Les philosophies pluralistes...*, e dedicada a expressar a “profissão de fé do *empirismo transcendental* como verdadeira estética”. Nesta nota, recordemos, Deleuze aproxima intimamente seu próprio projeto ao de Wahl, cuja obra,

---

<sup>202</sup> Sobre as noções abertas o *erewhon*, v. DR, p. 3, 364-5, 369. Sobre o simulacro e a paródia como aspecto do romance policial, v. DR, *passim*; “Platón et le simulacre”, in LS, p. 292-306; “Philosophie de la série noir”, in. ID, p. 119.

segundo ele, promoveria uma “profunda reflexão sobre a *diferença* [e] sobre as possibilidades do *empirismo* lhe expressar a natureza *poética, livre e selvagem* [...]” (DR, p. 81). De modo que se pode seguramente remeter o empirismo que Deleuze reclama no prólogo de seu primeiro livro autoral ao pensamento de Wahl — e também ao de James cuja presença na própria evolução do projeto de *Diferença e Repetição*, não se restringe à aparição de Blood, conforme sugere o trecho da carta a Jean Hyppolite que Giuseppe Bianco trouxe à tona.<sup>203</sup> Também podemos remetê-lo a Bergson, partindo da patente aliança que este livro estabelece com o bergsonismo<sup>204</sup> e retornando ainda aos artigos “Bergson” e “A concepção da diferença em Bergson”, de 1956, para testemunharmos, no primeiro, Deleuze aproximar o “projeto que se encontra em Bergson, de *reunir-se às coisas rompendo com as filosofias críticas*”, ao próprio “empirismo inglês” (ID, p. 42, grifo nosso), e, no segundo, aproximá-lo do “empirismo superior” reclamado por Schelling em sua filosofia positiva, ocupada das condições da experiência real, e não suas condições negativas, apenas possíveis (Ibid., p. 49) — com o que se insinua certamente a marca de Jean Wahl, o qual, como vimos, já aproximava Bergson, Schelling e a tradição do empirismo anglo-saxão no prefácio a *Vers le concret* e, já sob o signo expresso de seu empirismo transcendental, em *Existence humaine et transcendance* e no *Traité de métaphysique*, cujos cursos preparatórios, em fins dos anos 1940, Deleuze teria frequentado, como nos informou Bianco. Por fim, podemos notar ainda que, na conclusão de *Diferença e repetição*, Deleuze dá como exemplo de conceitos *erewhon*, de noções “realmente abertas”, “existenciais” (ao invés de “essenciais”), “testemunhas de um *sentido empírico e pluralista da Ideia*” (associação esta, entre empirismo e pluralismo, que faz ressoar uma vez mais o nome de Wahl), a “lista de noções empírico-ideais que encontramos em Whitehead e que fazem de *Process and reality* um dos maiores livros da filosofia moderna” (Ibid., p. 364). De modo que é o próprio Deleuze de *Diferença e repetição* quem, do fundo de sua prática filosófica, apontando para o tipo de abordagem que o seu pensamento visaria, claramente se filia à família de filosofias com a qual entramos em contato a partir da militância metafísico-empirista de Jean Wahl.

Saltando então para a introdução de *Mil platôs*, veremos os sistemas abertos serem ditos por Deleuze e Guattari, “rizomáticos”, em oposição aos sistemas fechados,

---

<sup>203</sup> Supra, capítulo III.1.

<sup>204</sup> O “conjunto do bergsonismo” é uma “filosofia da Diferença”, diz Deleuze (DR, p. 308), retomando a ideia do segundo artigo de 1956 sobre Bergson.

“arborescentes” e “radiculados”. Estes oferecem efetivos “*modelos* transcendententes” ou *imagens* que vêm se rebater ou “decalcar” na experiência e estabilizá-la, neutralizar-lhe os movimentos; ao passo que o rizoma é sempre “*processo* imanente” que desenha o “mapa” de uma experiência *ao vivo*, de uma autêntica *experimentação* movente (MP, p. 31). “O mapa é *aberto*”, afirmam expressamente Deleuze e Guattari, “conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, constantemente suscetível a modificações [...] ele pode se adaptar a montagens de toda natureza” (Id., p. 20). O mapa é, sem dúvida, *erewhon* — e, embora o empirismo anglo-saxão propriamente dito não seja citado no texto sobre o rizoma, Deleuze e Guattari dão grande destaque ali (e ao longo de todo o livro) à literatura inglesa e, sobretudo, estadunidense (v. id., p. 29-30 e 37), que em *Dialogues* (cap. II) aparece lado a lado com o empirismo filosófico e os temas do primeiro dos *Mil platôs*. E o que já sabemos sobre um sistema cartográfico ou *erewhon* é que nele nada se oferece já pronto; tudo está sempre por fazer, por ser experimentado, irredutivelmente, na prática; em outras palavras (que remetem à crítica deleuzo-guattariana ao gerativismo chomskiano) é uma questão de “performance” imanente, *aqui e agora*, sem referência a “competências” transcendententes que a meçam *de antemão* (MP, p. 20). De modo que mesmo a “entrada” em um sistema rizomático já integra tal performance (e não a reduz), conduzindo a diferentes movimentos em seu interior, conforme o acesso adotado — “contrariamente ao decalque, que [independentemente da entrada que se toma] reconduz sempre ‘ao mesmo’” (loc. cit.). Daí a importância da *via de acesso* a um sistema: pois não apenas as entradas “são múltiplas”, mas também *fazem diferença no itinerário que se segue*.

A busca por um “acesso” ou a “introdução” a um sistema remete de imediato ao percurso, ao traçado vivo, *erewhon*, de mapas em seu interior. As introduções do tipo “contexto histórico” ou “principais temas” já são assim; e mesmo estas não são passíveis de uma avaliação que não as considere, *em cada caso*, com relação aos percursos que proporcionam. Retomando a primeira parte deste trabalho, diríamos então que a “entrada” enquanto aquilo que abre caminho para um itinerário ou conduz a uma *experimentação filosófica* é menos o primeiro acesso a tomar ou uma fronteira a cruzar do que um *gosto* que nos coloca, de pronto, *no meio* do plano filosófico do qual nos ocupamos, movendo seu próprio *funcionamento*. Daí que nossa tentativa de acessar a filosofia de Deleuze pela via de seu empirismo constitua uma investigação sobre o *gosto filosófico* deleuziano. Daí também que esta tentativa se desenvolva sempre reunindo lances específicos de tal filosofia em outros

que não estão completamente ou expressamente efetuados em seu interior, como se, nesta nossa “reunião” de decisões filosóficas ou nesta experimentação da geografia deleuziana, estivéssemos realizando nossos próprios (e modestos) lances teóricos sobre os lances de Deleuze (e Guattari), incorporando seu próprio gosto ao nosso — que, por pior que seja, deve ser mobilizado para que estas linhas se desenrolem e para que haja nelas alguma filosofia.

Talvez por esta mesma razão (além de outras, mais pessoais) nos foi impossível, no espaço desta dissertação (composta até o último instante em meio ao aturdimento da pesquisa e no limite da nossa incompetência), desenvolver até as últimas consequências a nossa hipótese — a saber, de que é possível e interessante acessar o conjunto da filosofia deleuziana ou percorrer em várias direções todo o seu plano de imanência, a partir da ideia de um gosto empirista-pluralista, que coloca a filosofia-Deleuze em contato com a filosofia-Wahl e, passando por ela, com a filosofia-James e a filosofia-Whitehead (além da filosofia-Bergson, cujo vínculo com o sistema deleuziano é mais explícito e mais explorado). Para ir até o fim, seria preciso produzir uma pesquisa e um texto exaustivos, que não tivemos condições de produzir nesta ocasião; fato que se expressa, por exemplo, na patente desproporcionalidade da segunda parte do nosso texto, que indica aos ouvidos acostumados ao pensamento deleuziano um número muito maior de direções do que aquelas que seremos capazes de percorrer nesta terceira parte. Ainda assim, acreditamos poder propor a seguir, mesmo que através de fragmentos mal conectados, alguns lances que apontam para nossa hipótese e a fortalecem, tocando temas que não deixam de dizer respeito ao conjunto do pensamento deleuziano. São eles, sobretudo, a relação deste pensamento com o projeto crítico de Kant — incluída aí a questão sobre se há espaço ou não para a ontologia em Deleuze — e a dimensão que toma neste pensamento a intercessão de Guattari.

Enfim, que no parágrafo anterior tenhamos colocado o prefixo “filosofia” junto ao nome próprio dos pensadores que estudamos aponta ainda para outra questão da qual já tratávamos inicialmente: parece haver indícios suficientes de que nossa hipótese e seus desenvolvimentos encontram eco no desenvolvimento *atual* da “filosofia-Deleuze” pela “pessoa-Deleuze”; a despeito disto (o que ademais não se dispõe de meios suficientes para comprovar) as relações filosóficas, *virtuais*, que estabelecemos nos parecem altamente relevantes. Parece haver interesse em ler Deleuze segundo esta chave ou a partir desta entrada, até mesmo se ela corresponder a algum tipo de exagero em relação aos propósitos e às posições de Deleuze em pessoa ou mesmo em relação a outros aspectos do gosto

deleuziano que negligenciamos. (Mas como não exagerar, se é no próprio plano da paródia que nos encontramos? E como pretender dizer o que a filosofia de Deleuze *é*, se escrevemos, a despeito de nossos próprios erros e pretensões inalcançadas, neste regime rizomático, não representativo?) A parte este possível — senão *provável* e até mesmo premeditado — exagero, almejamos com nosso trabalho apontar caminhos não para eliminar, mas sim para percorrer as ambiguidades da filosofia-Deleuze.

Dadas as devidas justificativas, a seguir não proporemos exatamente capítulos bem delineados, mas sobretudo alguns fragmentos de caminhos aos quais nossa pesquisa aponta. Caminhos estes que, por sua vez, surgem da *composição* do pensamento dos autores que estudamos — Deleuze, Wahl e, com eles, Bergson, James e Whitehead. Daí enxergarmos nossas próximas seções como “composições” elaboradas a partir do nosso mote empirista.

### ***PRIMEIRA COMPOSIÇÃO — concepção da filosofia.***

1.1. Deleuze se mostra diretamente herdeiro da concepção da filosofia da família empirista com a qual pretendemos filiá-lo. De início, diríamos que, seja para Bergson, James ou Whitehead, a filosofia deve dar conta de um real, cuja realidade definitiva — e não apenas superficial e insuficiente, como professa o mantra racionalista — é *sub specie temporis*, e não *sub specie aeternitatis*; a verdade metafísica pertence ao universo “movente e cambiante”, como diz Wahl — ao irreduzível e contingente fluxo imediato de vida.

1.2. A ideia deleuziana dos conceitos abertos, circunstanciais, sempre recriados, se desenvolve desde *Empirismo e subjetividade* (p. 48, 113-7, 147-9), onde, com Hume, Deleuze formula uma concepção do exercício do pensamento como casuística prática da imaginação (ela mesma um princípio de fantasia), sob influência dos princípios de associação e da paixão, e que encontra também na própria *circunstância* um princípio constituinte.

No percurso autoral, em que tal ideia já aparece sob os efeitos da metafísica bergsoniana, e os conceitos se estabeleceram como virtuais, vemos as singularidades nômades erewhon de *Diferença e repetição* atravessarem *Mil platôs* sob os mais diferentes

nomes — passando do regime do simulacro ao do *devoir* — e receberem um conceito detalhado e dedicado à criação filosófica, em *O que é a filosofia?*.

1.3. Como vimos na primeira parte deste trabalho, os conceitos deleuzianos são diretamente influenciados pela ideia da multiplicidade qualitativa bergsoniana, multiplicidade de fusão, tensa, indivisível, não numérica.

Ademais, em sua pretensão *erewhon*, seu caráter de singularidade em *devoir*, sua adaptabilidade nômade, eles atendem à ambição do método da intuição bergsoniano, que deveria oferecer “conceitos fluidos, capazes de seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e adotar o movimento da vida interior das coisas”<sup>205</sup>, tocando sua “alma” palpitante, “por uma espécie de auscultação espiritual”. Esta ambição é, de acordo com Bergson, a do “verdadeiro empirismo” como “verdadeira metafísica”.<sup>206</sup>

1.4. Nos termos de *O que é a filosofia?* tratados inicialmente, a “grandiosa perspectiva” bergsoniana segundo a qual “toda filosofia depende de uma intuição que seus conceitos não param de desenvolver à distância de uma diferença de intensidade” (p. 42) remete à criação do plano de imanência de uma filosofia pela seleção daqueles movimentos ou direções absolutas *intensas*, encerradas em uma intuição, que lhe instaurarão o “Uno-Todo”, permeando todas as suas dobras — e mesmo a principal delas, entre as duas faces do plano, Natureza e Pensamento — como seu “horizonte absoluto”, sempre presente, como a “respiração” em que distribui *sem dividir* o “arquipélago” ou o *mosaico* de seus conceitos.

Quanto ao *gosto*, diríamos que ele se aproxima mais da “*experiência* metafísica” de Wahl. Esta não se reduz à simplicidade da derradeira intuição que reveste os movimentos fundamentais de uma filosofia, mas diz respeito à própria *unidade vital* que toca toda uma experimentação filosófica particular (sistema), e que, definindo-a, “não pode ser [em si mesma] definida nem mesmo descrita”, mas apenas vivida como a própria *maneira* — realmente existencial, neste sentido — da experimentação, que se dá irredutivelmente, portanto, na passagem da intuição fundamental para as fórmulas básicas que lhe invocam os movimentos, e destas para as noções que levam o questionamento filosófica aos confins do

---

<sup>205</sup> BERGSON. “Introduction a la métaphysique”. In. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1990, p. 213.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 196.

ser. É o mesmo com o *gosto* como aquela *potência* ou simpatia que reúne uma filosofia a seus problemas e que só se mostra no seu ser em ato ou nos *lances problemáticos* que a efetuam atravessando e coadaptando os três níveis da criação conceitual. (V. supra, capítulos I.3/e; II.2.)

## ***SEGUNDA COMPOSIÇÃO — Deleuze e a história da filosofia; empirismo e racionalismo.***

### *2.1. Deleuze historiador: um estudioso do pensamento empirista.*

No prefácio à edição estadunidense a *Dialogues* (cuja intimidade com *Mil platôs* já demonstramos), Deleuze declara: “*sempre me senti empirista, ou seja pluralista*” (DRF, p. 284). Tal associação entre empirismo e pluralismo poderia, por si mesma, como vimos, nos remeter a Wahl.

No mesmo *Dialogues* (p. 22), ao abordar sua própria trajetória, Deleuze esclarece que, apesar daqueles pensadores abordados na fase monográfica terem “poucas relações entre si, ainda assim eles as têm [...] algo passa entre eles”<sup>207</sup>. Na famosa “Carta a um crítico severo” (C, p. 14), tratando do mesmo assunto, ele afirma ter preferido sempre os “autores que *se opunham à tradição racionalista* [da história da filosofia]”, exceção feita, contudo, apenas ao estudo dedicado a Kant, que seria “sobre um inimigo”; quanto ao “vínculo secreto” entre os demais autores ou aquilo que, nos termos de *Dialogues*, “passaria” entre eles, a mesma carta o define pelo “cultura da alegria, o ódio à interioridade, a exterioridade das relações e das forças, a denúncia do poder etc.”. Tais são traços intimamente implicados na concepção

---

<sup>207</sup> Deleuze afirma que este “algo” se passa em um “espaço ideal” (D, p.22). Nossa leitura, que parte de O que é a filosofia?, nos leva a compreender que esta expressão, tal qual usada ali, não se refere primeiramente ao espaço específico da sua filosofia, isto é, ao seu plano de imanência, constituído pelos movimentos intensos por meio dos quais ele une, segundo um gosto empirista, os autores e temas aos quais se dedica. Trata-se aí, antes, do próprio plano de imanência enquanto tal, ele mesmo um espaço virtual, que “não faz parte da história”; um espaço feito de “velocidades e intensidades” cuja heterogeneidade supera muito a dos nomes da história da filosofia. Espaço idealmente caótico da filosofia neste momento; cujas direções infinitamente indeterminadas (ou determináveis) ainda precisam ser distribuídas segundo diferentes “devires” (i.e., singularidades nômades ou conceitos) que as selecionarão enquanto componentes coordenados, fundidos, dobrados, de um “bloco móvel” captado em “entrevoo” (loc. cit.; cf. supra, Parte I).

empirista-pluralista — ao mesmo tempo, romântica e anárquica — professada poética e filosoficamente por Jean Wahl e que acreditamos ter sido profundamente incorporada por Deleuze.

## 2.2. *Espinosa e o empirismo que ultrapassa o racionalismo.*

Acontece que o cânone principal deleuziano tem autores racionalistas que não são tratados como inimigos, *ao contrário de Kant*. Espinosa, notadamente. Acima, vimos serem explorados os caminhos de uma leitura empirista do espinosismo, no James da “experiência pura”, no Bergson da teoria das imagens do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, e mais profundamente na filosofia do organismo de Whitehead. Com os três, cada um a seu modo, o monismo espinosista tendia a *ultrapassar* a abordagem dualista que pode marcá-lo, caso seus termos sejam considerados de maneira restrita (sobretudo, graças à presença entre eles dos perigosos pares *substância essencial–modos acidentais e extensão–pensamento*), em direção a um monismo da experiência que é o avesso imediato ou síncopa rítmica de um pluralismo radical — compondo com ele uma cosmologia fundamental, que faz coincidir, no tema da existência das relações *com exterioridade* (não essencialidade), a inevitável solidariedade e a criatividade contingente do real.

*A leitura que Deleuze faz de Espinosa parece constituir também uma dessas abordagens empiristas.*

*Spinoza et le problème de l’expression* (p.134) sugere diretamente que a “inspiração espinosista é profundamente empirista”, que Espinosa “encontra as *forças concretas do empirismo* e as põe a serviço de um *racionalismo renovado*” (grifos nossos). Segundo nossa leitura de Deleuze, não parece interessante dar importância aí à ideia do empirismo “a serviço” do racionalismo. Antes, seria preferível notar que as *forças concretas*, ou seja, os lances filosóficos em ato do empirismo, conduzem, nas palavras de Deleuze, a um racionalismo “*renovado*”. Escutam-se então os ecos de Wahl... Tem-se aí uma filosofia empirista que “*passa pelo racionalismo*”, dedicando-se a tratar dos problemas do “alto pensamento”, procedendo ao questionamento metafísico do ser, tarefa esta que, na modernidade, foi majoritariamente encampada pelas escolas racionalista, aparecendo frequentemente como se fosse contrária à afirmação caracteristicamente empirista da

existência imediata e irreduzível à razão. E é justamente por não abrir mão desta exigência, mas sim levá-la adiante na experimentação de um terreno metafísico previamente encerrado por limites racionalistas, que tal empirismo “de segundo grau” apenas “passa” pelo racionalismo e então o *ultrapassa*, reabre o mapa — neste sentido, o renova.

### 2.3. *Empirismo e racionalismo.*

No mesmo trecho de *Spinoza et le problème de l'expression*, de 1968, argumentando em favor da inspiração empirista de Espinosa, Deleuze faz, entre empirismo e racionalismo, uma comparação paralela à que já havia feito em 1953, nas páginas de seu ensaio sobre Hume. Neste último, onde a comparação aparece sobre o fundo do problema da subjetividade, lê-se que é a “filosofia em geral” que “procura um plano de análise de onde possa conduzir o exame das estruturas da consciência, isto é, a crítica, e justificar o todo da experiência”<sup>208</sup>, de modo que “é uma diferença de plano [de análise] que opõe as filosofias críticas”, diz Deleuze (ES, p. 92):

*fazemos uma crítica transcendental quando, nos situando sobre um plano metodicamente reduzido que nos dá então uma certeza essencial, uma certeza de essência, perguntamos: como pode haver o dado, como algo pode se dar ao sujeito, como o sujeito pode se dar alguma coisa?*

O que se tem neste caso, continua ele, é uma *lógica de “construção” matemática*, puramente abstrata, mera dedução a partir de essências racionais, que apenas *a posteriori* se manifestam no real. O termo “transcendental”, surgindo na citação ao lado de “redução metódica”, “certeza essencial” e da ideia de uma filosofia da “construção” *a priori*, ao nosso ver, remete de imediato à própria linhagem racionalista moderna das filosofias do sujeito, tocando, ao mesmo tempo que Kant, também Husserl e, igualmente, Descartes — com este, Hume dialoga diretamente, tendo seu pensamento florescido em meio ao movimento do qual ele é um marco; dos dois primeiros, por outro lado, Hume é um espelho e um adversário essencial,

---

<sup>208</sup> Tal afirmação precoce de que a tentativa crítica faz parte da empreitada filosófica em geral, certamente encontra eco na formulação do problema da imagem do pensamento em *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, quando ademais a crítica abandona as estruturas da consciência e se volta à dobra entre o atual e o virtual; mas ela ressoa com ainda mais força, quando avançamos para O que é a filosofia?, e vemos que a imagem do pensamento surge justamente como uma das faces do plano de imanência (pré)filosófico.

ora denunciado por seu atomismo sensualista, ora por seu psicologismo subjetivista, sempre sobre o fundo da acusação de um ousado e desrespeitoso ataque à razão.

Em contraste com esta abordagem “transcendental”/racionalista, “a crítica é empírica”, diz Deleuze, quando, a partir de “um ponto de vista puramente imanente”

*de onde seja possível ao contrário uma descrição que encontra sua regra em hipóteses determináveis e seu modelo em física, pergunta-se sobre o sujeito: como ele se constitui no dado? [Deste modo] a construção deste tem lugar na constituição daquele. O dado não é mais dado a um sujeito, o sujeito se constitui no dado. O mérito de Hume é já ter extraído este problema empírico em estado puro, mantendo-o afastado do transcendental, mas também do psicológico. (ES, loc. cit.)*

Neste tipo de abordagem do problema crítico, o “sujeito” e o “dado” não constituem os termos de uma relação derivável de sua natureza. Que o problema empírico seja posto segundo o “modelo físico”, por sua vez, não quer dizer apenas, no contexto de *Empirismo e subjetividade*, que, ao colocá-lo, Hume busca “hipóteses determináveis” ao contrário de deduções *a priori*. Quer dizer, além disto, que, se os termos da relação podem ser considerados como “partes” separadas, “é a maneira do físico que decompõe [abstratamente] um movimento, mesmo reconhecendo que [em si] ele é indivisível, não composto”. (ES, p. 2.) Recorrendo ao próprio texto humiano, Deleuze não deixa assim de transformar Hume, reconhecido e amplamente criticado como filósofo do átomo, em um *precursor de Bergson, James e Whitehead, e de sua crítica do atomismo*, sua apologia da continuidade do mundo físico (v., p. ex., os confrontos dos três com Zenão, sobre o próprio tema do movimento). O sujeito e o dado estão unidos em Hume, alega a leitura deleuziana; “a construção deste tem lugar na constituição daquele”, líamos na citação acima. E aí se encontra o “problema empírico” da subjetividade colocado “em estado *puro*”, anuncia Deleuze; mas não a pureza de posições prévias que presidiriam de direito a construção de fato do real, e sim a de um mecanismo imanente, de cujo funcionamento integral as posições de fato emergem como efeitos irredutíveis.

É assim na comparação paralela de *Spinoza et le problème de l'expression*. Seja a relação sujeito–dado, seja a verdade ou a liberdade, como no caso deste livro, para o empirista “elas não são dadas em princípio, mas aparecem como resultado de uma longa atividade” (SPE, p. 134), de um movimento real, ao mesmo tempo complexo e contínuo, cujos aspectos a filosofia deve tentar, com seus conceitos maleáveis, captar.

#### 2.4. Hume como precursor de James, Bergson e Whitehead.

A própria leitura de Hume por Deleuze, dizíamos, faz dele uma espécie de fundador da família de planos que estudamos — algo que, ademais, é coerente com afirmação de Wahl, no prefácio a *Vers le concret*, de que Hume *só aprofunda o empirismo de primeiro grau para chegar ao de segundo*<sup>209</sup>. Uma leitura de *Empirismo e subjetividade* a partir da perspectiva aqui proposta de fato revela em suas páginas a presença tanto de James quanto de Bergson e Whitehead.

Quanto ao primeiro, Hume é tornado seu precursor precisamente ali onde era alvo de uma crítica. James dizia do empirismo humiano que ele ainda não seria radical por não afirmar a existência das relações. Ele tinha em mente então o dualismo da natureza humana e da Natureza, e o fato de Hume alienar do lado da primeira as relações. Deleuze não deixará de tratar de tal dualismo, mas um dos primeiros movimentos que se ocupa em conduzir nas páginas de *Empirismo e subjetividade* é o de tomar a filosofia de Hume como partidária daquele “monismo da experiência” que encontrávamos acima com Wahl na família de planos empiristas. A experiência pura de James (noção que designa um “monismo vago”; “nome coletivo” para para todo “aquilo” na experiência que é “simplesmente o que aparece”<sup>210</sup>) encontra uma espécie de equivalente na própria noção humiana da mente/espírito como “feixe de percepções”, que inclui, indistintamente, impressões e ideias, de sensação e de reflexão, e que *prescinde tanto de um suporte subjetivo quanto uma referência objetiva*. O fluxo de percepções, diz Deleuze, é simplesmente “experiência” (mas não ainda o princípio de associação da experiência de Hume), o “dado” como mera “coleção”, o “conjunto das coisas, no sentido mais vago da palavra, que são o que elas parecem: coleção sem álbum, peça sem teatro ou fluxo das percepções” (ES, p. 3) — crítica da identidade pessoal ou do sujeito que vem junto, portanto, como Deleuze observa, ecoando a leitura de Wahl do monismo da experiência, com uma “aguda crítica da representação” (ibid., p. 13, 94). De modo que, localizando os próprio movimentos relacionais da natureza humana (enquanto

---

<sup>209</sup> WAHL. *Vers le concret*, op. cit., p. 33.

<sup>210</sup> Ibid., p. 1153. Movimento paralelo a este se dá também quando a experiência é abordada por James nos termos de um “pulso de vida interior imediatamente presente”: a vida pulsa ou “está continuamente” em “todas as coisas”, confundindo-se a elas; de modo tal que “não se pode identificá-la a uma [tornada assim princípio] em detrimento das outras”. (*A pluralistic universe*, op. cit., p. 286-7.)

impressões e ideias de reflexão e regras gerais) no seu feixe de percepções, Hume não deixaria de supor de algum modo a existência das relações, cuja afirmação James lhe negava.

Mas isto não seria o bastante para fazer dele um precursor de James, se não se somasse, como no pensamento deste último à afirmação da *exterioridade das relações*. Víamos acima que, nos planos monistas-empiristas, a existência das relações como princípio de unidade do real vinha junto como a exterioridade como princípio de *contingência e criatividade*. Tal união pode ser verificada, inclusive, na saudação deleuziana ao empirismo em *Dialogues*: a ideia de que “as relações são exteriores aos seus termos” é uma “descoberta vital” do empirismo, algo que os empiristas encontram “não em sua cabeça, mas *no mundo*”, pois as relações “estão no meio, *existem como tais*” (D, p. 69, grifos nossos). E o mesmo parece se dar também, desde *Empirismo e subjetividade*, no Hume de Deleuze, cujo monismo vago das percepções é a base para a exterioridade das relações, aquela que, segundo Deleuze, seria a grande descoberta humiana, e o próprio “critério” para tradição do empirismo moderno, que passa tanto por James e a corrente monista/relacional do empirismo quanto por Russell ou a corrente analítica/atomista (v. ES, p. 122-3, “Hume” [1972], D, p. 68-70). É verdade que na “filosofia do sujeito” de Hume — na qual o pensamento assume uma função universalizante, dominando todo o plano (pré)filosófico (v. DRF, “Réponse à une question sur le sujet”, p. 326-7) — a dualidade empirista fundamental das relações e dos termos se manifesta na exterioridade dos poderes da Natureza, origem do dado (sensação), e dos princípios da natureza humana, fonte das relações (reflexão, regras gerais). Mesmo assim, pode-se testemunhar na leitura deleuziana do pensamento de Hume a relação mais profunda da dualidade fundamental com seus dois aspectos concomitantes de *contingência e criatividade*.

O primeiro aspecto aparece no problema do acordo contingente entre os princípios da natureza humana e a própria Natureza, que Hume não conseguiria desenvolver e resolveria em última instância nos termos de uma “harmonia pré-estabelecida”, que as teses do *Tratado* e das respectivas *Investigações* se contentam em supor e que, segundo Deleuze, seria colocada de maneira mais específica — como algo que pode ser pensado em Deus, *mas não propriamente conhecido*, senão por seus efeitos — tanto nos textos “Sobre a imortalidade da alma” e “Sobre os Milagres” quanto nos *Diálogos sobre a religião natural* (ES, p. 77-8). Neste ponto é que Deleuze demarca a diferença entre as filosofias do sujeito de Hume e Kant e a crítica do primeiro ao segundo. Em ambas, a dualidade das relações e dos termos aparece

decalcada sobre o dualismo do pensamento e da Natureza, mas na segunda ela surge sob o signo da interioridade, o que significa que, com Kant, “as relações resultam da natureza das coisas”. Não na ideia da coisa em si que isto se dá, certamente, mas sim na concepção do fenômeno como objeto de conhecimento, cuja natureza última e as relações essenciais são predeterminadas e interiores à *unidade originária subjetiva* ou à forma do objeto qualquer, que não é senão o reverso da mesma moeda. Quanto a Hume, apesar de não conceber metafisicamente a possibilidade do acordo na contingência, ele lhe “ausculta os efeitos”, como diz Deleuze, evocando subterraneamente Bergson; e tais são efeitos eminentemente criativos. Observemos somente que a Natureza de Hume é incerta, *não necessária, não dedutível pelas regras da razão*, afinal tais regras são derivadas de princípios *exteriores* à Natureza e se criam no espírito também contingentemente, pois é a *ocasião* que decide seu nascimento no costume e sua emergência a cada vez, como nota Deleuze — de modo que é toda uma “casuística” das regras, sempre sujeitas a correções e avaliações segundo a ocasião, que Hume prescreve tanto para a ciência como para a moral. Nos encontramos rumo a Erewhon...

Tem-se assim que Hume, malgrado o dualismo da natureza humana e da Natureza (sem o qual entretanto talvez não tivesse obtido os mesmos resultados), aparece como um precursor de James, que postula a existência das relações e sua exterioridade frente aos termos, como princípios de constituição contingente e criativa da experiência real — cuja tendência é se emancipar do pensamento que a condiciona negativamente. Outro nome que é possível ver se insinuar em *Empirismo e subjetividade* é o de Bergson.

O princípio do hábito de Hume, diz Deleuze ali, possui “a maior parte dos caracteres de uma duração, de uma memória bergsoniana”; a leitura que ele nos oferece então, pode ser compreendida no quadro dos pares *extenso–duração, matéria–memória, quantidade mecânica–qualidade intensiva*. O hábito “não é uma mecânica da quantidade”, explica Deleuze; esta diz respeito à fundação do *entendimento*, a um exercício estrito da causalidade (“filosófico”, diz Hume), que, atendendo aos fins da vida prática, mantém tal exercício nos limites da *análise* dos casos separados, graças à ação do *princípio da experiência*, que justamente “nos instrui sobre as diversas conjunções de objetos no passado”. Uma diversidade de casos, entretanto, cuja existência por si só ou a mera aparição no feixe de percepções não traz nenhuma ideia nova, como insiste Hume<sup>211</sup>; ao passo que “o hábito é *um*

---

<sup>211</sup> v. n. p. 14 ES

*outro princípio* que me determina a esperar o mesmo no futuro”.<sup>212</sup> O hábito é o princípio de acúmulo, de contração, de continuação concreta dos casos “no espírito que contempla”, afirma Deleuze; seu efeito é o nascimento e a intensificação de um vínculo *subjetivo* entre determinadas ideias e da respectiva “crença” em tal vínculo (científica ou cultural/institucional), que é a sensação imediata (às vezes hesitante, às vezes perfeita) da  *fusão* das respectivas ideias na imaginação, a marca — negativa, quando vista do ponto de vista da produção de “expectativa” (científica ou jurídica), mas positiva, se pensamos que está aí o segredo da produção das regras do conhecimento e da moral — deixada pela operação  *subjetiva* que tal fusão envolve, marca que “qualifica” o sujeito que a operação complexa, mas fisicamente una, dos princípios da natureza humana “constitui no dado”. (v. ES, cap. I e p. 61-6, 99-101.)

Vemos então Hume ser tomado por Deleuze como um precursor de Whitehead, afinal a fórmula, “o sujeito se constitui no dado”, a principal de  *Empirismo e subjetividade*, reiteradamente afirmada ao longo de suas páginas, remete àquela inversão da lógica cartesiana-kantiana evocada em  *Process and reality*, e que Wahl não deixou de registrar em  *Vers le concret* (v.  *supra*, II.3.4).<sup>213</sup> Contudo, Deleuze sabe que a “filosofia do sujeito” humana encontra suas próprias limitações na suposição de uma “harmonia pré-estabelecida” que preside o acordo contingente entre a Natureza (como “origem do dado”) e os princípios da natureza humana (“que constituem um sujeito no dado”), problema que “dá ao empirismo uma verdadeira metafísica” (ES, p. 123) mas que Hume, por sua vez, não teria desenvolvido, interrompendo-se às portas da metafísica nos  *Diálogos sobre a religião natural* (ibid., p. 6, 77-8). Isto é algo bem diferente do que faz Whitehead, para quem a metafísica é o próprio objeto de interesse filosófico. Para além desta diferença, todavia, e com vistas ao problema da subjetividade que os une, víamos Deleuze afirmar acima que Hume consegue com sua filosofia extrair o próprio “problema empírico” da subjetividade “em estado  *puro*” (nem abstrato nem psicológica; Ibid., p. 92); ele descobriria assim as próprias condições de  *um conceito empírico de subjetividade*, às quais atenderiam tanto sua concepção da natureza humana quanto a cosmologia whiteheadiana, cujo problema não é mais o do simples pensamento, e sim a  *ordem na natureza*, a possibilidade dos acontecimentos do universo.

---

<sup>212</sup> Tratado citado em ES, p. 63.

<sup>213</sup> WAHL.  *Vers le concret*, op. cit., p. 122-3. Cf. WHITEHEAD.  *Process and reality*, op. cit., p. 88, 150-1.

O “único conteúdo” de tal conceito seria um “movimento” de (auto)“transcendência”, um “desenvolver-se a si próprio” da parte daquilo a que se chama sujeito (ibid., p. 90<sup>214</sup>). Tal aspecto parece satisfeito por Hume, em cuja filosofia, a natureza humana desenvolve a si própria, se ultrapassa, se transcende, “passivamente”, segundo seus próprios princípios, e não em função de algum motor exterior (como seria o caso de um sujeito uno espontâneo); ele parece também satisfeito por Whitehead, para quem a entidade particular que qualifica uma “criatividade transcendente” é *causa sui*. As condições de tal movimento, por sua vez, que são precisamente aquelas sob as quais Deleuze conduz sua leitura da concepção humiana do pensamento, correspondem ao “triplo caráter” da entidade atual segundo Whitehead:

*“(i) o caráter ‘dado’ a ela pelo passado; (ii) o caráter subjetivo mirado em seu processo de concrecência; (iii) o caráter superjetivo que é o valor pragmático da sua satisfação específica, qualificando a criatividade transcendente”.*<sup>215</sup>

O primeiro caráter, que, nas palavras de Whitehead, constitui a “fase primária” do processo de uma entidade ou sua “causa eficiente” — o próprio mundo atual interconectado como processo “passado” da entidade, que condiciona sua potencialidade real para emergir, ou seja, para sentir — corresponde, na leitura deleuziana de Hume, ao “dado” como “origem” do espírito e assim ao próprio feixe de percepções humano como “experiência” pura, “coleção das coisas, no sentido mais vago da palavra, que são o que elas parecem” (ES, p. 3).

O segundo caráter constitui para Whitehead o “alvo subjetivo” do processo da entidade; é a “causa final”, que “controla o devir de um sujeito”<sup>216</sup> e que não é senão “este mesmo sujeito [*causa sui*] a determinar sua própria autocriação como criatura uma [*one creature*]”, entidade realizada em uma unidade *de sentimento*<sup>217</sup>. O alvo subjetivo condiciona o processo, impondo-lhe suas “formas subjetivas”, por meio de “proposições” que, a partir do polo mental da entidade, visam, no processo, gozar de certos sentimentos, os quais, portanto, selecionam. O “caráter subjetivo” da entidade diz respeito assim aos seus “atratores de sentimentos” convergentes, que “dominam” a concrecência do dado. Tais são, no caso da leitura deleuziana de Hume, os princípios da natureza humana como “afecções do espírito”. Para Deleuze, se a psicologia de Hume não é um psicologismo, é porque ela não pretende dar conta, pela via de uma física do espírito, da gênese das ideias (acusação

---

<sup>214</sup> “O que se desenvolve [seja o que for] é sujeito.”

<sup>215</sup> WHITEHEAD. *Process and reality*, op. cit., p. 87.

<sup>216</sup> Ibid., 25.

<sup>217</sup> Ibid., p. 69.

racionalista), que reclamaria explorar aquela metafísica e considerar diretamente o problema da “origem do dado” ou a própria Natureza — tal “psicologia da ideia”, mesmo para Hume portanto, é “impossível”, insiste Deleuze. Mas tampouco a psicologia de Hume é, para Deleuze, uma investigação dos mecanismos psicofisiológicos, da subjetividade (95-6). A psicologia empírica de Hume é uma filosofia da subjetividade prática, que não penetra no domínio da gênese do dado propriamente dito nem no âmbito de uma ciência psicológica, mas na maneira como, no dado enquanto mera coleção, vem a constituir um sujeito como verdadeiro “*sistema*” de percepções; sistema este organizado segundo as propriedades da associação de ideias, à qual as paixões dão sentido, estabelecendo fins para a ação contingente, sob o controle enfim das instituições, que oferecem um todo da cultura apropriado para desviar a parcialidade das simpatias e a contingência das paixões humanas, em favor de uma sociabilidade geral. Ora, a natureza humana não está no espírito como dado (experiência pura ou ser igual ao fluxo de pensamento), mas na seleção *finalista* proposta ou atraída pelas diversas *formas subjetivas* coordenadas da paixão, da sociabilidade e da associação — que não são afecções, portanto, por derivarem do dado, mas por *atraírem-no* passivamente a *se desenvolver* por certos caminhos.

Enfim, o “superjeito” ou terceiro caractere da entidade atual animista de Whitehead é a “entidade em concreto” que “conclui” o processo, sendo seu “resultado” intrínseco (separável apenas por abstração), e não algo como sua substância originária ou motor espontâneo; o superjeito é a “satisfação” determinada, pragmática, alcançada pelo processo, a efetiva unidade complexa de sentimento obtida pelo mútuo condicionamento do dado e do alvo subjetivo pela “objetificação” do primeiro nos termos das formas do segundo — uma unidade *afetiva*, seletiva, que ordena o dado, “qualifica a criatividade transcendente”.<sup>218</sup> Na leitura da natureza humana de Hume por Deleuze, este terceiro aspecto equivale ao próprio “sujeito”; um sujeito que é o “resultado” da afecção do espírito segundo os princípios; um sujeito, portanto, “passivo” ou “ativado” pelos princípios, que são suas formas de afecção; um sujeito “parcial”, que, não estando lá antes do pensamento, emerge sempre como um eu empírico (e nada mais) renovado a cada novo movimento afetivo, que “qualifica” o movimento da subjetividade. (ES, *passim*.)

Deleuze dá da filosofia do sujeito de Hume, portanto, uma explicação paralela à ideia de subjetividade em que se baseia toda a cosmologia de Whitehead, tornando-o um

---

<sup>218</sup> V. *ibid.*, Parte II, cap. III.I.

verdadeiro precursor deste último. *É a partir desta chave, e não da ideia de uma aplicação do vocabulário kantiano, que nos parece interessante proceder à leitura deleuziana de Hume através da ideia de subjetividade e da relação entre “sujeito” e “dado”.*

A própria metafísica animista de Whitehead parece reproduzir, se acreditarmos na ideia deleuziana de um Hume precursor, o problema metafísico que, nos termos de *Empirismo e subjetividade*, se teria aberto pela teoria do pensamento de Hume, isto é, o problema da relação entre as causas do dado (ou as “causas eficientes” do processo) e as causas da subjetividade (ou “causas finais” da entidade whiteheadiana). Não seria de surpreender então, se descobríssemos agora uma passagem que vai ao encontro de tal ideia, no próprio texto whiteheadiano. Pois é Whitehead quem diz que uma “metafísica sólida” deve “exibir causas finais e eficientes em sua verdadeira relação mútua”, cumprindo assim uma tarefa cuja “necessidade e dificuldade foram ressaltadas por Hume, em seus *Diálogos sobre a religião natural*”<sup>219</sup>.

## 2.5. Leibniz ou Whitehead?

O outro racionalista notável do cânone deleuziano é Leibniz. Não se pode remetê-lo à fase monográfica contudo, pois o livro que Deleuze lhe dedica — e que ele explica ser dedicado, antes de tudo, à *doxa* (v. Abc) — é de 1988, e mesmo antes disto, seu nome passa a aparecer apenas com *Diferença e repetição*.

Mas mesmo a abordagem tardia de Leibniz é ocasião de uma leitura empirista-pluralista por Deleuze. Basta observar, como já o fizemos anteriormente, que é com o pensamento de Whitehead que Deleuze complementarará o monadismo leibniziano; sua leitura de Leibniz tende naturalmente ao pensamento whiteheadiano e se confunde a ele, que teria levado mais longe a monadologia como filosofia do acontecimento.

Do ponto de vista da nossa abordagem empirista do pensamento deleuziano, é como se, partindo da questão da subjetividade do pensamento em 1953, Deleuze tivesse chegado a 1988, tratando, através dela e com Whitehead (outro empirista metafísico que, como uniu Leibniz e Espinosa, em bases muito parecidas às de Deleuze), do próprio problema da metafísica como cosmologia.

---

<sup>219</sup> WHITEHEAD. *Process and reality*, op. cit., p. 84.

Tal impressão necessitaria ser precisada e melhor elaborada, de forma mais próxima ao texto d'*A dobra*. Tomamos como indício de que, mesmo sem sua confirmação integral, há aí um caminho a percorrer, duas declarações do próprio Deleuze. Em uma, ele afirma a crença de que sua filosofia “orbita ao redor de certa ideia da Natureza”, ainda que à altura da respectiva carta a Arnaud Villani (outubro de 1980), ele ainda não tivesse “chegado a considerar tal noção diretamente” (LT, p. 77). A outra, é a resposta afirmativa dada a Claire Parnet no abecedário, quando ela lhe pergunta se com *A dobra* seu pensamento se aproximava de lhe responder às perguntas fundamentais que ele fora movido a fazer ao longo de seu percurso.

Isto não significa que *A dobra* é um livro de cosmologia. Trata-se de um livro de filosofia deleuziana, que evoca aspectos característicos de tal pensamento. Um dos principais é a distinção do atual e do virtual. Em outra carta dos anos 1980, Deleuze admite ser esta a conquista de seus dois primeiros livros autorais (LT, 1980). Podemos colocar ao lado desta declaração sua própria ideia de que nestas mesmas obras, ele teria se limitado a “descrever certo exercício do pensamento”, mais do que exatamente realizá-lo (D, p. 23). Neste contexto, talvez aquela distinção tenha sido elaborada excessivamente voltada ao problema crítico, à face do plano de imanência que diz respeito à imagem do pensamento, negligenciando a face relativa à “matéria do ser”, à *Physis* — face esta ao redor da qual, mesmo assim e inevitavelmente, seu pensamento sempre orbitou. Pode ser então que, a partir d'*O anti-Édipo* ele tenha se tornado mais sensível a tal aspecto e que n'*A dobra* tenha tratado dele diretamente. O que não quer dizer adotar apenas um dos lados do par atual–virtual, mas tomá-lo sobre a face ontológica do plano de imanência. Quando visita esta face, é uma metafísica positiva, animista e perspectivista que Deleuze parece propor. Daí talvez recorrer no final de seu trajeto, como no começo, a Whitehead.

### ***TERCEIRA COMPOSIÇÃO — A metafísica empirista de Deleuze; um movimento no trajeto deleuziano.***

#### ***3.1. Deleuze, um empirista e um metafísico.***

“Puro metafísico” — é como Deleuze se assume, na mesma carta a Arnaud Villani em que declara que seu pensamento orbita certa concepção da *physis*. Ainda nela, desta vez

respondendo quanto à possibilidade da “tábua de categorias” de inspiração whiteheadiana do final de *Mil platôs* ser cientificamente “transposta” (termo da questão de Villani), ele explica que não é bem isto, mas que a metafísica que o “interessa” seria precisamente uma que (novamente inspirada por Bergson<sup>220</sup>) fosse digna da ciência moderna. (LT, p. 78.) Podemos dizer seguramente que tal é também uma motivação para a metafísica do processo de Whitehead.

Um famoso refrão deleuziano proclama a inocuidade, a desimportância, o desinteresse e, *neste sentido*<sup>221</sup>, a própria *falsidade* do problema da “morte da metafísica” ou do “fim da filosofia” (cf. LT, loc. cit. *Abc*; C, p. 170<sup>222</sup>; QP, p.14<sup>223</sup>). É em dois sentidos que tal refrão encontra eco no pensamento de Bergson, James, Whitehead, Schelling e também Jean Wahl (que nos parece constituir uma espécie de elo subterrâneo para todos eles no pensamento de Deleuze): são todos autores que não se constroem diante da tarefa filosófica de propor uma metafísica; e todos eles o fazem, até mesmo por isto, através de uma livre e selvagem (como diz o prólogo de *Diferença e repetição*) *criação conceitual*<sup>224</sup> — nesta criação é que deveria residir, segundo Deleuze, a própria relevância da disciplina filosófica (QP, loc. cit.<sup>225</sup>).

### 3.2. *Transcendental como metafísica positiva.*

Mais do que dizer que os conceitos de Deleuze são metafísicos, diríamos que metafísica é a natureza assumida de seu plano de imanência. Com Deleuze, na verdade, metafísico é o próprio plano de experiência radical que é o plano de imanência (v. QP, p. 49),

---

<sup>220</sup> Cf., p. ex., BERGSON. “Introduction à la métaphysique”, op. cit., p. 215 e ss. (princípios VIII e IX do método da intuição).

<sup>221</sup> Diferente é a falsidade criativa, que produz realidade, verdade imediata, pelo contato direto entre ordens heterogêneas, tal como acontece no caso do conceito *erewhon* (*Diferença e repetição*) ou então com as ideias de “mais-valia de código” (*O anti-Édipo*) ou “evolução paralela” (*Mil platôs*), que conduzem ao conceito propriamente deleuziano de *devenir*. (Exemplo da vespa e da orquídea, dos devires-animal na tarantela ou no masoquismo etc.)

<sup>222</sup> “Nunca me preocupei com uma superação da metafísica ou uma morte da filosofia.”

<sup>223</sup> “Jamais tivemos problema com a morte da metafísica ou o ultrapassamento da filosofia”.

<sup>224</sup> Não pode restar dúvida, segundo a concepção que aqui exploramos, de que Wahl, mesmo se valendo principalmente do modo da história da filosofia e da crítica literária, cria conceitos: as ideias alheias só podem se manifestar em seu texto, como sabemos, à custa de serem (re)criadas ali por ele — esta é uma condição da própria filosofia. Ademais, ao atribuímos a Wahl a missão de guardar e propagar a causa do empirismo metafísico no contexto francês, nos parece que, em seu trajeto, ele a levou adiante sobretudo ao demonstrar e desenvolver as características e potencialidades de um plano (pré)filosófico apropriado a seu almejado empirismo de segundo grau.

<sup>225</sup> “Se há lugar e tempo para criar conceitos, a operação que procede a tal criação se chamará sempre filosofia, ou então não se distinguirá desta, caso outro nome lhe seja dado.”

ainda que, por exemplo, a experimentação que se conduz sobre ele relegue ao aspecto metafísico propriamente dito apenas um rincão negativo. Metafísica é a própria dobra do ser e do pensamento, a identidade de ambos.

Já em *Diferença e repetição*, era esta a descoberta de Kant no transcendental: a questão das condições da experiência são condições de tal identidade da experiência. Kant insiste na imagem de um condicionamento exterior, exercido por um pensamento essencial, daí que só conceba condições *negativas* ou “de possibilidade” da experiência. Tal concepção de uma relação entre essências mutuamente exteriores, pensamento e matéria, segundo o modelo recognitivo da representação, só pode chegar à identidade transcendental se, inversamente, atribuir a um dos dois polos uma potência de interioridade; assim, o sujeito transcendental deverá ser idêntico às condições de objetividade da experiência — o que se dá tanto em Kant como em Husserl.

Quando Deleuze, por sua vez, fala em um condicionamento “interior” à Ideia, em *Diferença e repetição*, ele se refere então às condições daquela identidade como condições de um plano *de imanência*, um plano de experiência pura, isto é, o plano de um verdadeiro “monismo da experiência”, que se ergue contra a doutrina “das ideias representativas”. As condições da experiência real são então as condições *positivas* de existência sobre *este plano único*. São as condições sob as quais se cria o real — o único real, fora do qual nada há que pudesse criá-lo ou fundá-lo; real no interior do qual (mas que sentido faz falar em interior agora?) uma primeira dobra se produz, entre a série do pensamento e das coisas.

Empirismo transcendental, portanto, equivale a um *empirismo metafísico monista*, a um “realismo transcendental” como equivalente ao “idealismo empírico”, de acordo com o diagnóstico kantiano, que busca as condições de criatividade ou do devir contingente do próprio real, *no proprio real*. — Ingenuamente.

### 3.3. *Metafísica e exterioridade.*

A condição de desequilíbrio sem a qual um plano monista não pode ser um plano de criatividade, é que ele próprio seja um *plano de exterioridade*. Vimos que a exterioridade das relações implica imediatamente, mesmo para Deleuze, também a existência das mesmas, e que é nos termos da pressuposição recíproca de ambos os movimentos que o monismo rudimentar ou vago se torna um pluralismo da experiência (v. *supra*, II.3 e III.2.3). É

verdade, contudo, que a questão da exterioridade/existência das relações não é diretamente tratada por Deleuze em *Diferença e repetição*. Acontece que, como também vimos, o próprio regime da diferença e da repetição, isto é, do simulacro, é um regime em que só há relações exteriores, um regime contingente, selvagem, em que “o mesmo só volta para trazer o diferente”. Para Deleuze, como para James e para Wahl, é esta a verdadeira repetição – a do diferente. Uma repetição que não tem modelo interior nem cópia que a interiorize. Por toda parte, há o diferente que se relaciona com o diferente por essas “repetições” inapropriadas, como a do torno, que só “continua” a girar, à custa de mudar completamente, de distribuir a diferença por toda a sua curvatura, ao menor avanço.

Saindo então de *Diferença e repetição* e prosseguindo na obra de Deleuze, veremos a exterioridade se manifestar subterraneamente, ainda que de forma indispensável, em *Lógica do sentido* — que ainda atende ao regime do simulacro — e n’*O anti-Édipo* — cujo conceito de desejo nos parece o de um princípio ontológico de exterioridade.

Em *Mil platôs*, contudo, há uma explosão explícita da noção de exterioridade e a concepção expressa do plano de imanência como um puro Fora, ideia que aparece no fundo de todas as suas dualidades, sendo diretamente tratada diversas vezes e confirmando assim, como que retrospectivamente, a sua presença em todas as noções dos livros anteriores. Apesar de ser fundamental em todos os livros, portanto, parece que esta ideia empirista de exterioridade das relações, que vem junto com a da unidade e da contingência do real é desenvolvida em sua máxima potência, por si própria em *Mil platôs*. Daí uma hipótese à qual nossa leitura empirista-pluralista de Deleuze parece conduzir: *há um aprofundamento do aspecto empirista do gosto de Deleuze a partir d’O anti-Édipo, que culmina no advento de Mil platôs* — como “sistema” e como “obra” filosóficos. “Eu creio que você é um prodigioso inventor de conceitos ‘selvagens’. O que tanto me encantava nos empiristas ingleses, era você que tinha [...]”, escreve Deleuze a Guattari (LT, p. 56).

De modo que o encontro com Guattari não marca propriamente uma ruptura no pensamento de Deleuze — como Roberto Machado se preocupa com razão em observar — mas sim *uma guinada em uma direção à qual tal pensamento já apontava*, para um trajeto ao qual ele já se encaminhava. David Lapoujade mostra que há como uma necessidade de Guattari interna ao pensamento de Deleuze, que já habita os limites da teoria de *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, com seus compromissos com a psicanálise e o estruturalismo

<sup>226</sup> — e sua insistência, acrescentaríamos, em ideias como as de “Razão suficiente”, “dialética”, “ontologia”, “faculdades transcendentais”, assim como a própria abordagem do “sentido” a partir da linguagem.

Sobre esta última ideia, nossa leitura sugere que uma das marcas do primeiro momento autoral deleuziano de *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido* seria aquela “passagem” pelo racionalismo que seria necessária a uma metafísica empirista, antes que ela propriamente o ultrapassasse, de acordo com o diagnóstico de Wahl (v. *supra*, II.2 e III.2.2.). Tal passagem no caso de Deleuze, contudo, para além dos ganhos filosóficos fundamentais, parece ser motivada menos pela tradicional negligência empirista da metafísica que alega Wahl do que pelas próprias condições de trabalho na academia francesa da época, às quais tenderíamos também a associar o frequente diálogo com os “três H” ou mesmo com Platão, Aristóteles e Descartes naqueles livros.

#### 3.4. *Ontologia e crítica; matéria do ser e imagem do pensamento; metafísica e intensidade.*

Sugeríamos acima que o transcendental como problema das condições da realidade não dizia respeito à questão crítica do pensamento tampouco à questão ontológica propriamente dita, mas sim a um único plano de experiência pura ou de existência metafísica, que se desdobra em duas faces primárias: imagem do pensamento e matéria do ser.

Por outro lado, Deleuze afirma expressamente que empirismo transcendental “quer dizer criação de conceitos” (LT, p. 90). Parece assim que ele não vai além do problema crítico e, com ele, da ideia de que a questão das condições pensantes da experiência só pode ser colocada nos termos já de uma experiência pensante.<sup>227</sup> Mas Deleuze fala isto a respeito de *Diferença e repetição*, livro em que a questão da imagem do pensamento tem papel fundamental, como ele mesmo reconhece. Como lemos acima (III.2.5), tratava-se a esta altura, para Deleuze, sobretudo de “descrever” um exercício do pensamento (D, p. 23) — diríamos talvez que era preciso ainda abrir caminho para tal exercício, em meio a um ambiente hostil. E tal tarefa, se tomada como uma empreitada propriamente Crítica, é a de descrever um exercício que seja apropriado aos próprios *direitos* do pensamento. São tais

---

<sup>226</sup> LAPOUJADE. *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris: Minuit, 2014, cp. 5.

<sup>227</sup> Hipótese que é a de François ZOURABICHVILLI (V. *Le Vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003, “Empirisme Transcendantal”).

direitos que Deleuze estabelece em seus dois primeiros livros autorais, por meio da distinção do virtual e do atual. É natural então que, quando trate de tais livros, ele associe o transcendental ao pensamento e seu direito sobre o *a priori* virtual.

Seria preciso notar então que, no início dos anos 1980, de onde o comentário mencionado provém, o empirismo transcendental era, para Deleuze, uma noção superada, uma ideia deixada para trás com *Diferença e repetição*, livro que ele não renegou certamente, mas no qual já não via mais para si grande serventia (v. a “Carta a um crítico...”). E se assim era, nos parece, é também porque, àquela altura, ou seja, à época da publicação de *Mil platôs*, o problema da imagem do pensamento, a necessidade de descrever deste último um exercício múltiplo não era mais central; tratava-se antes de “*fazer o múltiplo*” (D., p. 23, MP, p.13). Nas páginas deste livro, assim como era também n’*O anti-Édipo*, discurso crítico e ontológico, problemas da ordem do pensamento e da existência, se cruzam e se misturam, são tratados lado a lado indiscriminadamente, exemplificam um ao outro, tomam emprestado um o vocabulário do outro, sem maiores constrangimentos. É esta a possibilidade aberta pelo plano de imanência: a superação tanto da ontologia como da crítica, em favor de uma experiência pura metafísica que é puro exterior e no seio da qual se pode passar de uma face à outra facilmente, ao sabor da contingência real, em função de uma casuística inelutável.

Daí que, quando do ressurgimento da ideia de “empirismo transcendental” no pensamento de Deleuze, já no final de sua vida, ela já não esteja tão intimamente ligada à imagem do pensamento. “Falar-se-á em empirismo transcendental em oposição a tudo que faz o mundo do sujeito e do objeto” (DRF, p. 359-61) — “*tudo*”, diz Deleuze, liberando definitivamente assim seu empirismo transcendental do âmbito exclusivo da imagem do pensamento. “O campo transcendental se torna agora um verdadeiro plano de imanência, que reintroduz o espinosismo no ponto mais profundo da operação filosófica”. E a imanência não é nem o puro pensamento nem o puro ser, mas a *existência* pura: “uma vida...”, isto é, *intensidade*. Tal é a matéria prima fundamental da experiência, sua matéria metafísica, transcendental, que marca a identidade do ser e do pensamento, desde *Diferença e repetição*. E, como vimos na nossa primeira parte, em *O que é a filosofia?* é o mesmo que se dá: o plano de imanência da experiência pura, um plano que é em si mesmo Natureza e pensamento, *physis* e *noûs*, é, independentemente da face que se tome, um plano de intensidades.

*O anti-Édipo*, livro whiteheadiano, que apresenta uma concepção da natureza como um *processo* criativo movido pelo desejo enquanto “essência subjetiva abstrata”, já afirmava

que a matéria metafísica última, isto é, a matéria da produção desejante, tanto natural quanto histórica, é a *intensidade*. A diferença para Whitehead e sua filosofia *do organismo* começa então, quando observamos que as formas subjetivas de Deleuze e Guattari são as de um corpo sem órgãos, e que o sujeito que vem ao final é menos um produto privilegiado que um “resto”. Mesmo assim, no movimento geral, o conceito metafísico de subjetividade da primeira obra em parceria de Deleuze e Guattari, possui mais semelhanças com a concepção whiteheadiana do que tal diferença decisiva sugere. Mas para este assunto e para todos os outros cuja falta pôde ser sentida nestas nossas observações esparsas, faltou-nos tempo e fôlego...

### 3.5. Conclusão.

Com certeza, neste trabalho, indicamos mais direções do que aquelas que conseguimos percorrer. Trata-se aqui de uma pesquisa que mudou de rumo no meio (no início ela se dirigia justamente a uma leitura kantiana de Deleuze) e que colheu resultados até o fim, necessitando de mais tempo para se consolidar.

Entre os aspectos que ao menos pudemos tocar brevemente, e que nos parecem corroborar a nossa ideia de uma leitura empirista-pluralista de Deleuze, cujo ponto de partida seria Jean Wahl e seu cânone, gostaríamos de mencionar, à guisa de conclusão:

(i) Tal leitura serve de introdução à história da filosofia deleuziana, permitindo uma interpretação adequada, inclusive de suas alianças racionalistas.

(ii) Ela pode esclarecer a relação de Deleuze com Kant e seu transcendental. O plano da filosofia deleuziana é um plano transcendental ou de identidade entre Natureza e pensamento; um plano metafísico intenso, imanente, que não exclui a alternativa ontológica nem a crítica, mas as inclui, superando-as, em favor de uma exterioridade e uma criatividade generalizadas, que atravessam e reúnem (dobram) os dois aspectos indiscriminadamente, permitindo ao discurso filosófico oscilar entre ambos, *segundo o caso*. Parece-nos que o início da trajetória deleuziana pende mais para a questão da imagem do pensamento, mas que, a partir d’*O anti-Édipo* e sobretudo em *Mil platôs*, e depois também n’*A dobra*, Deleuze se dirige também ao aspecto ontológico,

desenvolvendo uma teoria da subjetividade generalizada, para a qual os primeiros capítulos de *Diferença e repetição* apontavam, e que se aproxima bastante da metafísica de Whitehead.

(iii) Conforme Deleuze se libera dos excessos incorridos em relação ao problema do pensamento, tende a se destacar em sua obra o desde sempre presente aspecto da exterioridade das relações. Tal momento cobre o do encontro com Guattari e o avanço de seu pensamento em conjunto. De modo que nossa leitura empirista da trajetória deleuziana indica que ela de fato não enfrenta um ruptura com tal encontro, mas tampouco se mantém estável, como se o essencial já tivesse sido dito. Há um aprofundamento de direções filosóficas às quais o pensamento de Deleuze já apontava, mas ainda necessitava de algo para alcançar. Direções empiristas, diríamos, que aproximam ainda mais Deleuze de Wahl, James, Whitehead e Bergson.

## **BIBLIOGRAFIA:**

Indicações das edições utilizadas nas citações e referências (em função do nosso acesso aos textos). A tradução das citações de edições em francês e inglês é de nossa responsabilidade.

### **Deleuze:**

*Hume. Sa vie, son oeuvre, avec une exposé de sa philosophie.* Paris: PUF, 1952 (com André Cresson).

*Empirisme et subjectivité.* Essai sur la nature humaine selon Hume. Paris: PUF, 1993.

*Nietzsche et la philosophie.* Paris: Minuit, 1986.

*La philosophie critique de Kant.* Paris: PUF, 2004.

*Le bergsonisme.* Paris: PUF, 2004.

*Spinoza et le problème de l'expression.* Paris: Minuit, 1968.

*Différence et Répétition.* Paris: PUF, 1993.

*Logique du sens.* Minuit, Paris: 1969.

*O anti-Édipo.* São Paulo: Editora 34, 2010 (com Guattari).

*Dialogues.* Paris: Champs, 1996 (Com Claire Parnet).

*Mille Plateaux.* Paris: Minuit, 1980 (com Guattari).

*Le pli — Leibniz et le baroque.* Paris: Minuit, 1988.

*Conversações, São Paulo: Ed. 34, 1992.*

*Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 2008 (com Guattari).

*Critique et clinique.* Paris: PUF, 1993.

*L'île déserte.* Textes e entretiens 1953-1974. Paris: Minuit, 2002 (org. David Lapoujade).

*Deux régimes de fous.* Textes e entretiens 1975-1995. Paris: Minuit, 2003 (org. David Lapoujade).

*Lettres et autres textes.* Paris: Minuit, 2015 (org. David Lapoujade).

### **Sobre Deleuze:**

ALLIEZ, Éric (org.). *Deleuze, uma vida filosófica.* São Paulo: Ed. 34, 2000.

CHERNAVSKY, A.; JAQUET, C. (ed.) *L'art du portrait conceptuel.* Deleuze et l'histoire de la philosophie. Paris: Garnier, 2013.

DEPRAZ, N. “L’empirisme transcendantal: de Deleuze a Husserl”, In: *Revue germanique internationale*. Paris, nº 13, 2011. Disponível em: <<http://rgi.revues.org/1130>>. Acesso em 06/11/2015.

DOSSE, F. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: Biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

LAPOUJADE. *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris: Minuit, 2014.

MACAHDO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012 (ed. digital).

MALABOU, C. “Who’s afraid of hegelian wolves.” In.: PATON, P. (org.) *Deleuze: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1996.

MARTIN, J.-C. *Variations. La philosophie de Deleuze*. Paris: Payot, 1993.

SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze. L’empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009.

ZOURABICHVILLI, F. *Le Vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003.

\_\_\_\_\_. “Deleuze. Une philosophie de l’événement.” In: MARRATI, P.; SAUVAGNARGUES, A; ZOURABICHVILLI, F; *La philosophie de Deleuze*. Paris: PUF, 2011.

### **Wahl:**

*Les philosophes pluralistes d’Angleterre et d’Amérique*. Paris: Félix Alcan, 1920.

*Vers le concret. Études d’histoire de la philosophie contemporaine*. Paris: Vrin, 2013.

*Existence humaine et transcendance*. Neuchatel: Ed. de la Baconnière, 1944.

*Traité de Métaphysique*, Paris: Payot, 1957.

*L’expérience métaphysique*. Paris: Flammarion, 1965,

### **Bergson:**

*Matière et mémoire*, Paris: PUF, 1990.

*La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1990.

### **James:**

*Writings* (2 vol). Nova York: Library of America, 1992, 1987.

*A Pluralistic Universe*. Nova York: Longman’s, Green & Co, 1920

### **Whitehead:**

*Science and the modern world*. N. York: Pelican Mentor Books, 1948.

*Process and reality: an essay on cosmology*. N. Yorke: The Free Press, 1978.

**Hume e Kant:**

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

\_\_\_\_\_. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*.

São Paulo Ed. Unesp: 2004.

MALHERBE, Michel. *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris: Vrin, 2001.

KANT, I. *Crítica da razão pura*, Lisboa: Calouste Gulbenkian.